

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

1

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

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - SOMARIO - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

FRANCESCO PILLONI, Urcușul spiritual în văduvie ♦ <i>Ascension spirituel en veuvage</i>	3
LIGIA MAN, Imaginea "dogmatică" a Mariei în tradiția Bisericii ♦ <i>L'image "dogmatique" de Marie dans la tradition de l'Eglise</i>	23
SABIN FĂGĂRAȘ, <i>Lo Spirito Santo, il contenuto principale della Divina Tradizione</i> ♦ Spiritul Sfânt, conținutul principal al Tradiției dumnezeiești	39
ALEXANDRU BUZALIC, Teologia morții – fenomenologie și teologie ♦ <i>Théologie de la mort – phénoménologie et théologie</i>	43
SABIN FĂGĂRAȘ, <i>La catena storica della divina e divinizzante tradizione</i> ♦ Lanțul istoric al tradiției dumnezeiești și îndumnezeitoare	55
WILLIAM ALEXANDRU BLEIZIFFER, Magisterul în CCEO ♦ .Il magisterio nel CCEO	61
WILLIAM ALEXANDRU BLEIZIFFER, Pedepsa cu moartea ca și sancțiune juridică în lumina celor trei teorii ale pedepsei ♦ <i>La pena di morte come sanzione giuridica vista nella luce delle tre teorie della pena</i>	73

STUDIA PHILOSOPHICA

MARCEL BODEA, <i>Sur une dimension phénoménologique de l'explication scientifique (Quelques considérations épistémologiques)</i> ♦ Asupra dimensiunii fenomenologice a explicației științifice (Câteva considerații epistemologice)	79
ALEXANDRU BUZALIC, Axiologia – probleme ale lumii contemporane ♦ <i>The axiology – problems in the contemporary world</i>	87

GIZELA HORVATH, Durata – intuiția originară a lui H. Bergson ♦ <i>The duration – the original intuition of H. Bergson</i>	93
DANIEL C. ȚUPLEA, <i>Metafisica e violenza</i> ♦ Metafizică și violență	99
LIVIA SUCIU, Tonalitățile afective și donația supraabundentă a câmpului fenomenologic ♦ <i>Les tonalités affectives et la donation surabundante du champ phénoménologique</i>	105
IOAN MĂRGINEAN, Creativitate și timp în opera lui N. Berdiaev ♦ <i>Creatività e tempo nelle meditazioni di N. Berdiaev</i>	113
IONUȚ POPESCU, Secularizarea și conștiința fragmentată ♦ <i>La secularisation et la conscience fragmentaire</i>	123

STUDIA HISTORICA

CONSTANTIN ILIES, SORIN COCIȘ, Raport privind cercetările arheologice de la Sutor ♦ <i>Report on the Archaeological Research from Sutor</i>	131
NICOLAE DĂNILĂ, <i>Passio Sancti Philippi Apostoli</i> (BHL 6814) și începuturile creștinismului în Scythia Minor ♦ <i>“Passio Sancti Philippi Apostoli” (BHL 6814) und die Anfänge des christentums in Kleinskythien</i>	151
ADRIAN APAN, Date noi despre soarta deținuților și prizonierilor de război din Bihor între anii 1944 – 1945 ♦ <i>New informations about the faith of convicts and prisoners of war in the County of Bihor between 1944-1945</i>	163
CORNELIU CRĂCIUN, Evadări ale militarilor germani pe teritoriul României (1944-1946) ♦ <i>Escapes of German Soldiers in Romania (1944-1946)</i>	179

RECENZII ■ BOOK REVIEWS ■ COMPTES RENDUS

IOAN VASILE LEB (coord.), <i>Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII – XIX</i> , Limes și Presa Universitară Clujeană, 2001 (ADRIAN APAN)	191
BOTLIK JÓZSEF, <i>Hármas kereszt alatt. Görögkatolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646 – 1997)</i> , Budapest, 1997, 335 p. (GHEORGHE GORUN)	193
PAPP IMRE, <i>Nagy Károly és kora</i> , Csokonai, Debrecen, 1997, 197 p. (GHEORGHE GORUN)	195

STUDIA THEOLOGICA

URCUȘUL SPIRITUAL ÎN VĂDUVIE

FRANCESCO PILLONI

RÉSUMÉ. ASCENSION SPIRITUEL EN VEUVAGE. La condition de l'Eglise est l'état d'un mariage religieux parmi Christ et l'Eglise, symbolisée de veuvage: persistance de l'amour, la plénitude, la douleur de la séparation et l'ascension spirituelle selon le mystère de la mort et Resurrection du Christ. La veuvage est l'une de plus mal douleur quelle l'être humain peut connaître. Avec l'amour trouvée dans l'autre personne, la perte de l'autre signifie que "la relation" est blaisée, ainsi que le sens profonde de la vie. L'amour trouvée dans la relation avec l'autre est en impossibilité d'être encore expérimenté. La veuve est la mariée blaisée, et reste pour toujours mariée. Le veuf chrétienne continue dans en nouvelle comunion par la découverte de la transcendance de l'amour. L'ascension dans la comunion des saints est réalisée par l'Eglise. L'état de veuvage est un ascension vers la sanctification através la consécration et peut exprimer la richesse de la vie spirituel.

1. Maria Magdalena: mireasa / văduvă

Aș vrea să încep - nu întâmplător - de la contemplarea lui Cristos Cel înviat Care, în relatarea Evanghelistului Ioan, îi apare Mariei Magdalena în zorii Învierii (Io.20, 1-2; 11-18). El este Mirele dumnezeiesc¹ Care a asumat întru Sine întreaga umanitate, unind firea dumnezeiască cu cea omenească în sânul Fecioarei Maria, după o tainică întâlnire nupțială a voinței dumnezeiești a Fiului cu cea a Fecioarei, întru care "da"-ului dumnezeiesc rostit de Fiul mai înainte de toți vecii, îi face ecou "da"-ul omenirii rostit de Fecioara². El este Mirele Care s-a dăruit întru totul în oferta completă a vieții Sale pe altarul/patul nupțial al Crucii și Care, profetic și sacramental, s-a dăruit pe sine primirii oamenilor la Cina de Taină, inimă din care izvorăște întreaga sacramentalitate a Bisericii din orice timp. Dăruindu-se veșnic pentru totdeauna și coborând la iad, inima ultimă a desperatei dureri a condiției omenești, El iese din mormânt ca din patul nunții Sale, glorios în divinumantitatea Sa înviată³. Taina s-a împlinit, iar veșnicia este dăruită omului ce călătorește cu greu în istorie, însă Maria Magdalena încă, nu o poate înțelege. Ea merge la mormânt "dis-de-diminează, fiind încă întuneric" (Io.20,1), imagine a întregii omeniri ce umblă încă în noapte, experimentând moartea dureroasă a Mirelui, suferind rana dragostei, însă incapabilă să împingă privirea dincolo de absență, pentru a contempla prezența. Maria constată că "au luat pe Domnul" (Io.20,2), "pe Domnul meu" (Io.20,13.15). Dar în noaptea omenirii își croiește drum lumina întâlnirii nupțiale cu Cel Înviat Care i se descoperă treptat, iluminând întâlnirea până la plinătatea numelui: "Maria" (Io.20,16). În grădina ce-o amintește pe cea a Edenului și pe cea a Cântării Cântărilor, Isus Cel înviat oferă Magdalenei darul cunoașterii Sale, introducând-o, din noaptea despărțirii, în lumina plinătății întâlnirii nupțiale.

¹ Vezi și S. Zardoni, F. Piloni, *Cristo Signore Sposo della Chiesa*, Cuneo, 2000.

² Un orizont al categoriei nupțialității lui Cristos și a Bisericii, asumat ca perspectivă de lectură a simbolismului sacramental al Bisericii se găsește în G. Mazzanti, *I Sacramenti. Simbolo e teologia*, 2 vol., EDB, Bologna, 1997-1998. De același autor se poate vedea și *Eucaristia e Nozze*, în R. Bonetti (editor), *Eucaristia e matrimonio - Unico mistero nuziale*, ed. Città Nuova, Roma 2000, p. 69-95.

³ Așa au înțeles taina Părinții și Liturgia din Orient și din Occident. Vezi Zardoni, Piloni, *op. cit.*, p. 51-87.

Întreaga Biserică este prezentă în Maria Magdalena și pe ea Isus însuși o învață taina vieții Sale. El este prezent, dar mai întâi de toate, El trăiește în "suirea la Tatăl" (Io.20,17). Avântul dragostei lui Maria nu poate ajunge plinătatea întâlnirii ci trebuie învățat să descopere tăinicia prezenței în semnul absenței: "Nu te atinge de mine". Ea poate să rostească numele Mirelui: "Rabuni!", îl poate contempla, dar încă nu poate avea deplina experiență. Astfel, Maria Magdalena, imagine a Bisericii, devine mireasa Cuvântului întrupat și înviat și, în același timp în care este aleasă mireasă, este aleasă și văduvă, căci Mirele este despărțit de ea prin granița morții și a învierii. O, cum spune Sf. Augustin, Biserica este mireasă, dar încă este logodnică până când călătorește în istorie, spre întâlnirea nunții veșnice⁴. Până când călătorește în istorie ea este trimisă spre mărturia (*martyria*) misiunii: "Mergi la frații mei ... și le spune ...". Intima familiaritate dintre Dumnezeu și om este acum deplină: "Tatăl Meu și Tatăl vostru ... Dumnezeu Meu și Dumnezeul vostru ...". Dar încă ea se înfăptuiește în despărțirea dintre istorie și infinitul lui Dumnezeu.

1. Urcușul spiritual al văduviei creștine

Putem vedea aici simbolul eclezial al văduviei⁵: rămânerea iubirii, mai mult, plinătatea ei, durerea despărțirii, creșterea în plinătatea iubirii după taina morții și a Învierii lui Cristos. Este condiția Bisericii, este starea nunții lui Cristos și a Bisericii, este calea omenirii și a lumii. Fiecare creștin o trăiește în Biserică, dar fiecare credincios reflectă în calea propriei vieți un aspect particular al acestei taine, deoarece mărirea Domnului înviat strălucește în toată plinătatea ei în unicul Mire și lucrează în scrierile pe care noi, încă de pe acum, putem să le reflectăm.

⁴ Sf. Augustin, *Enarr. in Ps. 122, 5*.

⁵ Semnalăm aparițiile mai recente cu caracter ecleziale și pastoral pe tema văduviei: AA.VV., *La vedovanza: presenza viva nella pastorale della famiglia e per la famiglia*, Atti del Seminario nazionale dei responsabili, assistenti e animatori di associazioni, gruppi e movimenti vedovili – Roma, Domus Pacis, 22-24 novembre 1996, în *Quaderni della Segreteria generale della CEI*, I (1997) n. 9; AA.VV., *Vedovanza: come continua la maternità e la paternità*, Atti del Convegno nazionale delle persone vedove - Loreto 18-21 marzo 1999, în *Notiziario dell'Ufficio nazionale per la pastorale della Famiglia 2*, *Quaderni della Segreteria generale della CEI*, III (1999) nr. 27. În ultimii ani s-au aprofundat deasemenea studiile despre orizontul biblic al văduviei: I. Argiolas, *Caritas Dei erga orphanos et viduas apud patres ecclesiae*, Teză de doctorat susținută la Universitatea Pontificală Salesiană, pe lângă Facultatea de litere creștine și clasice, Roma 1998, *in mss.*, (cu o bogată bibliografie). Și studiul văduviei în Biserica veche, vede publicații recente: R. Gryson, *Le Minnistere des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux, 1972; J. U. Krause, *Witwen und Waisen in Romischen Reich*, Patru fascicole, Stuttgart, 1995; A.V. Nazzaro, *La vedovanza nel cristianesimo antico*, în *Annali della Facolta di Lettere e Filosofia dell'Universita di Napoli* 14, Napoli, 1983; E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, 1980; L. F. Pizzolato, *La difficile interpretazione d'una specifica spiritualità vedovile nel cristianesimo antico*, în *Annali di Scienze Religiose*, 3 (1988), p. 175-191; V. Recchia, *Le vedove nella letteratura istituzionale dell'antico cristianesimo e nella tipologia biblica*, în *Invigilata Lucernis*, 21 (1999), p. 1-30.

URCUȘUL SPIRITUAL ÎN VĂDUVIE

În acest cadru îmi place să interpretez calea spirituală a văduviei, și nu numai pentru că e un cadru "de mângâiere, de speranță sigură"⁶, ci și pentru că spune taina autentică a iubirii lui Dumnezeu și a omenirii și oferă deci orizontul pentru a înțelege calea spirituală autentică a văduviei creștine. Din această lumină izvorăște perspectiva mângâietoare ce face din despărțire și separare o cale spirituală de creștere interioară a iubirii și umple de semnificație prezența văduvei în Biserică și în sânul omenirii, încredințându-i, prin taină, caracterul predicării și al misiunii. În viața Bisericii - ce este logodnică/mireasă/văduvă - și viața văduvei devine "semn sacramental"⁷. Biserica, în Cristos, este de fapt "*veluti sacramentum*"⁸ împlinindu-și sacramentalitatea în viața fiilor ei.

2.1. Văduvia: noaptea persoanei umane

Prin aceasta nu vreau să minimalizez perspectiva de "tragicitate" sădită în condiția văduvei. Ea trebuie considerată în mod serios căci ruptura relației de iubire nupțială ce nutrește viața, este una dintre cele mai dureroase pe care inima omenească le poate cunoaște. Adesea mai dureroasă și din cauza neprevăzutei despărțiri sau a lentei consumări a ei. Dar asupra unei astfel de drame este bine să reflectăm pentru a fi iluminată de lumina tainei lui Cristos. În văduvie, bărbatul și femeia sunt loviți în inima tainei lor personale, taină de comuniune și de unitate, țesută în darul întregii vieți. O viață încredințată și oferită celuilalt, în Cristos și pentru totdeauna. O ofertă devenită sacramentul căsătoriei prin binecuvântarea și consacrarea Bisericii.

Așadar, tocmai nucleul intim al persoanei umane este lovit și rănit de starea de văduvie. Creați după chipul și asemanarea lui Dumnezeu (Fac.1,27), bărbatul și femeia sunt chemați să se realizeze ca persoane prin taina iubirii ce o poartă în ei. Viața bărbatului și a femeii se împlinește în nupțialitatea ființei lor, în întregime orientată spre comuniunea iubirii interpersonale, pentru a da chip de unitate diversității complementare dintre cei doi. În această intimă tensiune spre comuniunea de iubire, Dumnezeu însuși se istorisește, își descoperă izvorul propriei ființe: comuniune de iubire nedespărțită a celor trei Persoane dumnezeiești.

Actul creator a lui Dumnezeu este cel care a pus în inima noastră existența de comuniune, și este dinamica profundă a libertății noastre cea care, în întâlnirea cu altul/alta, îl împlinește și îl înțelege. Dar, împlinindu-se pe sine, iubirea nupțială înțelege orizontul iubirii dumnezeiești ca izvor de la care provine și ca țintă spre care se îndreaptă. Numai în unitatea personală viața omenească își găsește semnificația autentică, căci în comuniunea cu altul/alta stă adevărul ființei, împlinirea ei, orizontul adevărului, al vieții și al bucuriei ei.

⁶ Reiau însăși cuvintele Liturghiei, ce le aplică figurii Fecioarei / Mamei / Miresei Maria. Vezi *Messale Romano*, Prefazio IV a Sfintei Fecioare Maria.

⁷ S-a remarcat pe bună dreptate că "importanța dată văduvelor în structura Bisericii vechi este atribuită, mai întâi de toate, apărării frecvente făcute în cuvântul dumnezeiesc a văduvelor și a orfanilor în V.T.; strănsei legături dintre figura și activitatea văduvelor cu Bisericele locale; valorii simbolice a văduviei consacrate ce întrupează figura Bisericii, ce așteaptă unirea cu mirele ei Cristos, înălțat la cer" (Recchia, *op. cit.*, p. 13).

⁸ *Lumen Gentium* 1 (EV I, 284).

Înteruperea relației nuptiale este așadar o rană - poate rana cea mai adâncă - aplicată existenței persoanei. Într-o astfel de situație grea, nu este în joc pierderea a *ceva*, ci a *cuiva*, iar în pierderea cuiva, este însăși *relația* cea care intră în noaptea durerii și a pierderii/îndepărtării ei și, cu ea, sensul profund al vieții, incapabil de a se explica și de a se împlini, după ce, o dată găsită iubirea în persoana altuia/alteia, nu o mai poate experimenta.

2.2. Nupțialitatea creștină în dinamica sacramentală (taina botezului și a căsătoriei)

Rătăcirăa persoanei umane în această noapte a iubirii, cea mai dureroasă pe care omul o poate cunoaște, este încredințată, în situația istorică în care trăim, orizontului morții. Iar, în afara revelației creștine, moartea este percepută ca locul non-sensului, a veșniciei uitării, a non-ființei, și, în ciuda tuturor încercărilor de a o salva în "memorie", este tocmai autentică moarte a "memoriei" ceea ce ea vestește.

Dar creștinul nu-și mai aparține. El este în Cristos (Gal.2,20), Cel ce este viu (Ap.1,17-18), și El întru el sălășluiește. Creștinul este persoana ce a găsit, în Cristos Cel mort și înviat și în descoperirea iubirii Lui, împlinirea propriului destin. Cristos Cel înviat i-a apărut ca definitivul nu numai a descoperirii lui Dumnezeu, ci și a întregului omenesc. Plecând de la realitatea lui Cristos Cel înviat se deschide lumea autenticității destinului omului, a cărei ultimă împlinire stă în iubirea nupțială pe care - în Fiul întrupat, mort și înviat - Dumnezeu o oferă omenirii. Cristos Cel înviat este locul autentic în care dumnezeiescul și omenescul se întâlnesc și devin, prin participarea la Cristos, omenescul meu în urcuș spre plinătatea lui în dumnezeiesc.

Botezul este această relație cu Cristos, totală și absolută, căci viața noastră s-a încredințat în libertate și a fost înălțată de Cristos prin darul substanțial al libertății Sale de iubire, pentru ca nimic să nu ne mai poată despărți de iubirea lui Cristos (Rom.8,35-39). Opera Spiritului Sfânt împlinește în noi această unitate nupțială cu Cristos Cel înviat, începând de la Euharistie, ce este și sfârșitul spre care ne îndreptăm, pentru ca mărirea Celui înviat să strălucească și întru noi până la plinătate. Destinul glorios a lui Cristos este destinul creștinului și numai din această lumină capătă semnificație taina crucii lui Cristos și a suferinței omenești. Este punctul de sosire ce ne trasează drumul.

Ceea ce aici este mai important de spus este că văduva e astfel în Cristos, căci din ziua botezului, nici o parte din viața noastră nu mai este străină acestei împliniri cristice ce implică libertatea noastră, fie și în slăbiciunea omenească, până la ultima fibră.

Căsătoria dintre doi creștini este un sacrament în virtutea botezului, adică în virtutea relației de a fi în Cristos în care trăiesc amândoi. Este înălțarea iubirii omenești la plinătatea ei: iubirea dumnezeiască. Sensul nunții iradiază în orizontul creștin ca *sacrament*, loc în care strălucește plinătatea iubirii dumnezeiești în întâlnirea interpersonală - trup, suflet, spirit - a două persoane. Libertatea lor este implicată în mod reciproc *în Cristos*, iubirea lor - existența cea mai autentică a vieții lor - este dăruită *în Cristos*, schimbul reciproc al existenței, în orice dimensiune, până la tandrețea fecundității, are loc *în Cristos*. și tot astfel pentru iertare, răbdare, creștere, inteligența iubirii și orice alt bine.

URCUȘUL SPIRITUAL ÎN VĂDUVIE

Itinerariul spiritual al văduvei nu se poate situa în altă dimensiune decât ca prelungire suferită a acestei iubiri nupțiale, euharistice, baptizmale, matrimoniale, realizată și trăită în Cristos. Este calea semnificației matrimoniale a vieții, în continuitatea durerii și a crucii, trăită în botez și în taina căsătoriei. Starea de viață în văduvie continuă viața în Cristos realizată de dinamismul sacramental și nu se poate pune numai ca o despărțire, lipsită de semnificație matrimonială, ce vine să contrazică întregul orizont al vieții creștine și deci a vieții omenești însăși.

2.3. Spre plinătatea iubirii

Persoana văduvă a experimentat că a fi doi într-un singur trup (Fac.2,24; Mc.10,7-8; Mt.19,5-6; Ef.5,31), într-o singură persoană, înseamnă a umbla în plinătatea iubirii omenești spre descoperirea iubirii dumnezeiești, ce astfel se înrădăcinează în "noi -ul" perechii, o luminează, o schimbă, o umple de pace și de bucurie, în ciuda tuturor vicisitudinilor existenței noastre istorice. Iar acum, poate pe neașteptate, această vâltoare de viață o găsește în singurătate și pare să se fi frânt.

Trebuie să facem aici o precizare importantă fără de care cred că este imposibil să accedem la plinătatea unui drum spiritual în starea de văduvie. Iubirea nupțială, ca sacrament, este veșnică. Și nu intenționez să spun numai că ea este veșnică, nu se termină, ci mai ales că veșnicia este destinul ei. Iar aici apare o dificultate, deoarece iubirea umană este gândită adesea ca un dat al individului iar nu al *persoanei* și este gândită ca o experiență trecătoare a ceva ce va trebui să se sfârșească, pentru ca omul să se reverse, ca individ și dincolo de experiența relației de iubire istorică, în orizontul nemărginit al iubirii treimice. Cred că o astfel de interpretare a cuvintelor lui Isus "la înviere, nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer" (Mt.22,30), nu exprimă întreaga plinătate a noutății creștine sădită în conținutul ei.

Este fără îndoială adevărat că iubirea omenească își are plinătatea în iubirea dumnezeiască și că o diferență importantă marchează aceste două nivele: această diferență constituie tocmai *taina* văduviei creștine. Dar iubirea istorică, trăită ca sacrament, este conformă lui Cristos și își trage, deschizându-se în Înviere, plinătatea ei. Ea nu dispăre ca un element trecător, ci găsește acea formă definitivă și tainică ce participă la plinătatea lui Cristos Cel înviat.

Putem privi la iubirea glorioasă a lui Cristos dincolo de orice diviziune și articulare ce poate fi gândită în experiența noastră. Cum spune Pavel, în El "nu mai este parte bărbătească și parte femeiască" (Gal.3,28) și, mai ales, nu mai este soție și soț, în sensul diferențierii pe care o experimentăm aici. Cum am spune că întru mărire - pe cât ne este cu putință să intuim taina - unitatea oricărei relații de iubire ce se împlinește în Cristos Cel înviat (El de fapt este legătura cosmică a iubirii, iar Spiritul Sfânt ce ne este dăruit, însăși abundența iubirii) este o unitate de o așa calitate și plinătate, încât face posibilă iubirea pentru soț în totalitatea iubirii lui Cristos. Calitatea iubirii nupțiale omenești este înălțată la plinătate, nu distrusă. Iubirea nupțială sacramentală și istorică nu este negată în mărire, ci atinge plinătatea propriei nupțialități: participând din plin la iubirea lui Cristos Cel înviat și la intimitatea iubirii treimice, participă deasemenea la calitatea dumnezeiască a nupțialității treimice, unde distincție și unitate depășesc orice distincție.

Iubirea este cu totul absorbită de legătura de iubire cosmică dintre Cristos și omenire. În Cristos Cel înviat iubim orice bărbat și femeie în totalitatea euharistică a iubirii. O iubire nu va mai fi, nici nu va mai părea, o alternativă a altei iubiri, nici cea pentru soț, celei pentru Cristos, ca atunci când, deși înălțați cu totul în mărirea Celui înviat și îndumnezeiți prin har, nu ne vom pierde individualitatea personală, temelia capacității noastre de a iubi. "Totuși, nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie, în Domnul" (1Cor.11,11).

Rămâne desigur taina și odată cu ea nepătrunsa dificultate de a da explicații la ceea ce inima simte, dar rămâne de asemenea și faptul că iubirea omenească, în mod sacramental trăită, trăiește deja veșnicia, în virtutea harului botezului și a tainei căsătoriei. Veșnicia trăiește și se coace în lăuntru formei cristice a iubirii datorate de sacrament și crește prin har până la explozia definitivului prin Înviere. Veșnicia crește în lăuntru iubirii nupțială istorice, crește în mod sacramental, ca un grăunte de nemurire. Istoria pregătește *eschaton* -ul, forma istorică a iubirii pregătește mărirea iubirii care, deși diferită, va fi în continuitatea ei. Orice iubire este o aură a veșniciei.

Destinul veșnic al ființei umane este un destin nupțial, fie el de caracterizare feciorelnică, fie trăit în taina căsătoriei. Feciorelnicii au intuit în dimensiunea escatologică fundamentul însuși al posibilității fecioriei, iar vechii monahi au asemănat "vieții îngerești", viața în feciorie, tocmai deoarece merge dincolo de dimensiunea istorică, trăgându-și sensul din cea veșnică. Dar că bărbatul și femeia vor fi "ca îngerii lui Dumnezeu" (cfr.Lc.20,36; Mt.22,30) a fost spus mai întâi de toate cu referire la bărbat și la femeie, la nupțialitatea ființei umane și trebuie înțeleasă nu ca o negare a diferenței dintre masculinitate și feminitate, și ca o deschidere a lor în mărire, așa cum am amintit mai sus.

Viața în feciorie a folosit așadar analogia nupțială, însă dacă această folosire ne conduce spre a lipsi iubirea nupțială de dimensiunea escatologică, atunci ea trebuie revăzută și iluminată. Omul nu se naște în feciorie și nu-și găsește împlinirea în feciorie, la care moartea îl reîncredințează. Omul se naște în chemarea/posibilitatea nupțialității și o poate împlini prin iubire în Cristos și prin forma istorică a iubirii omenești, până la a se deschide în mărirea nupțialității, unde feciorie și matrimonialitate nu formează decât un singur lucru, dincolo de orice distincție, în Cristos Cel înviat. Fecioara Maria o face luminoasă prin faptul de a fi fecioară, mireasă, mamă și văduvă. Mama lui Cristos și mama fiecărui om (noua Evă).

2.4. Pentru un urcuș spiritual în Biserică

Nu ne putem opri prea mult asupra acestei problematice, chiar dacă ar merita o mai mare atenție. Dacă am insistat aici, am făcut-o pentru a evidenția fundamentul escatologic al spiritualității văduvei care, botezată, a trăit în căsătoria-taină, calea creștină a iubirii omenești. Atunci când unul dintre cei doi soți intră, prin nașterea morții, în condiția definitivității iubirii, iar celălalt, în schimb, rămâne încă în dimensiunea istorică, condiția lor se găsește în această diferență (*diastema*) escatologică. Definitivul iubirii i se oferă nu numai prin taină, ci și prin țesutul sfâșierii ființei sale, deoarece îi este de neajuns forma definitivă a iubirii, până când nu va trece și el, prin cuptorul de foc al morții, în starea de mărire. Iubirea experimentează aici toată fractură posibilă dintre dimensiunea istorică și cea escatologică, cu tot strigătul durerii, al aspirației și al dorinței. Este experiența lui Cristos în moartea de cruce: "Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?" (Mc.15,34; Mt.27, 46).

URCUȘUL SPIRITUAL ÎN VĂDUVIE

Văduva este mireasa rănită și mireasă va rămâne pentru totdeauna. Rănită în dimensiunea nupțială a ființei sale pe care, prin vocație electivă, a întrupat-o. Iubirea, întru cât dăruire, ofertă totală de sine celuilalt/celeilalte, este o rană. Adam este rănit în coastă la crearea Evei ca alteritate reciprocă a lui. Această rană a iubirii, adevărată dezîmproprietărire de ființă, aparține imaginii treimice și o face participantă la "rana iubirii" prin care Tatăl îl naște pe Fiul, autodăruindu-se în El și Lui. Tot așa Cristos pe cruce este rănit în coastă, ca Noul Adam dormind somnul morții, în actul de supremă iubire din care izvorăște Biserica mireasă. Văduva participă la rana iubirii, ca dar total de sine, în taina căsătoriei, și pentru faptul că este persoană umană, însă este intim unită - cu un nou titlu nupțial - și cu rana iubirii coastei lui Cristos. De fapt, Cristos naște Biserica prin oferirea totală de sine, ce-L introduce, prin moarte, în lumina deplină a Învierii. Persoana văduvă participă la această rană nupțială a lui Cristos ce este locul unde se consumă distanța (*diastema*) dintre istoric și escatologic.

Văduvia se aseamănă cu noaptea întunecoasă a iubirii nupțiale, unde iubirea trăită și gustată, se ascunde în vederea definitivei sale descoperiri, unde poate fi trăită numai ca așteptare, pentru a o primi din nou ca dar de sus, în plinătatea mării. Iubirea ce poate fi experimentată numai în lipsa oricărei forme și a oricărui conținut sensibil, tocmai astfel este anticipată în forma ei absolută, deoarece omul nu poate trece bariera morții, ci numai harul lui Cristos s-a aplecat și a coborât la iad, ducând lumina și măreția iubirii negrăite a lui Dumnezeu.

Starea de văduvie conține în sine simbolul formei nupțiale a Bisericii, ce trăiește în taina căsătoriei și care aici, în dureroasa curățire de orice aspect sensibil al sacramentului, devine cale pentru a putea ajunge plinătatea întâlnirii cu Mirele. Iubirea nupțială este trăită în suferința crucii și a despărțirii ca purificare ce duce spre iubirea absolută, iar înlăuntrul unei astfel de așteptări a revelației ia treptat formă, din Cruce, chipul lui Cristos Cel înviat, Mirele absolut, forma și substanța însăși a iubirii istorice trăită și împlinită. Aceasta are loc nu prin distrugerea iubirii omenești ci prin transfigurarea ei, în care se descoperă treptat sinteza dumnezeiască: iubirea este la începutul și la sfârșitul drumului omului a cărui iubire este dintotdeauna dăruită și păzită în iubire.

Văduva este imagine a Bisericii, Mireasă ce umblă îndurerată pe drumurile lumii ca martor (*martyr*) al Iubirii Celui înviat, împlinind în trupul ei ceea ce lipsește Crucii lui Cristos (Col.1,24). Depozitara unei mari și negrăite taine ce-i sigilează buzele și inima și ce nu poate fi exprimată numai prin cuvânt omenesc. Spiritualitatea văduviei se hrănește deci din forma baptizmală de a fi în Cristos, din forma nupțială de a fi miri întru Domnul - sacramentul lui în iubire nupțială - și de a fi în vederea unui destin escatologic, a cărui negrăită transcendență se experimentează în condiția de văduvie, într-o cale spirituală a Crucii și a Învierii.

3. Căi ecleziale a văduviei creștine

Calea spirituală a văduviei creștine este așadar o cale ce dezvoltă dimensiunile persoanei, a legăturii ei cu Cristos și a dimensiunii ei ecleziale. Despărțirea de soț pune văduva, așa cum am văzut, într-o nouă dimensiune: structura matrimonială și de comuniune pe care, ca persoană umană, o are întru sine, este pusă în acel cuptor de purificare care este distanța dintre timp și veșnicie.

În acest urcuș spiritual, relația persoanei văduve cu Cristos și cu Biserica, sau cu Cristos în Biserică, poate lua aspecte diferite și accente noi, ce definesc mai bine noua stare de viață, specificând calea botezului, după noi orientări. Asupra acestei realități ne vom opri pe scurt în această a doua parte.

3.1. Identitatea și misiunea văduvei în Biserică

Biserica se apropie de văduvă ca mamă pentru a o mângâia în durere, și o face nu numai în orizontul mângâierii, ci chiar mai profund și durabil, în orizontul sensului. Ea recunoaște în văduvă o "îmage" a însăși ființei ei, a acelei așteptări escatologice ce o inundă în mod intim și o apleacă cu deosebită blândețe asupra durerii ei, dându-i viață prin lumina Învierii și deschizându-o spre taină. Relația umană, deschizându-se sensului ei absolut, se apropie mai mult de realitatea lui Cristos, Care - așa cum a asumat relația de iubire ca loc de împlinire și de descoperire a tainei Sale (*sacramentum*) - tot așa își continuă opera de răscumpărare, făcând starea de văduvie loc de împlinire și de descoperire a iubirii absolute ce leagă omul și iubirea omenească de Dumnezeu.

Starea de văduvie este încă o stare "sacramentală" dacă este trăită ca asumare a crucii și dacă, primind profund în sine durerea purificării iubirii prin absența Mirelui, primește chemarea dumnezeiască. Dacă starea de văduvie se apropie de cea a fecioriei, nu o face mai întâi de toate în orizontul sexualității, ci și mai profund, în această dinamică a prezenței și absenței Mirelui, ce face din văduvă o "figură eclezială"⁹. Așa a înțeles Biserica veche¹⁰ și de aceia Părinții invitau văduvele - dacă erau în stare să-și asume acest orizont escatologic al existenței - de a nu celebra a doua nuntă, lăsând întotdeauna libertatea de a se recăsători în vederea unei noi căi nupțiale¹¹. Reiese clar dintr-o astfel de atitudine, prin care văduvia asumă destul de repede în Biserica veche un rol de venerabil respect și de mare importanță, că Părinții nu au gândit văduvia ca pe un simplu dat omenesc, nici numai ca pe o stare socială de deosebită slăbiciune ce necesită grijă - deși aceste dimensiuni nu erau absente - ci au gândit-o în orizontul sacramental și simbolic al Bisericii.

⁹ Ambrozie simte Biserica ca pe o comuniune a celor trei stări de viață, a fecioarei, a miresei, a văduvei: "Ecclesia virgo, nupta, vidua, quia unum corpus in Christo sunt" (Ambrozie, *De viduis* 16).

¹⁰ Părinții Bisericii au reflectat asupra văduviei creștine. Între ei se evidențiază Sf. Ambrozie, *De viduis*, publicată în text latin cu traducere italiană paralelă în *Opera omnia di S. Ambrogio*, vol. 14/1, Città Nuova, Roma, 1989 (se deplânge totuși faptul că documentata introducere a lui F. Gori, ia în considerare numai tema fecioriei, trecând cu vederea cea a văduviei și limitând astfel plinătatea analizei ideii matrimoniale la S. Ambrozie); Giovanni Crisostomo, *A une jeune veuve - Sur le mariage unique*, a cura di B. Grillet, Sources Chretiennes 138, Paris 1968; Giovanni Crisostomo, *L'unita delle nozze*, a cura di G. Di Nola, Seria de texte patristice 45, Citta Nuova, Roma, 1993; Agostino, *De bono viduitatis*, text latin cu traducere italiană paralelă, Nuova Biblioteca Agostiniana VII/1, Citta Nuova, Roma, 1978, p. 163-219; acest din urmă text este editat și în micul volum: Sant'Agostino, *La dignita dello stato vedovile*, a cura di Piccolomini R., Piccola Biblioteca Agostiniana 17, Citta Nuova, Roma, 1993; Zeno di Verona, *Tractatus de continentia*, text latin și traducere italiană paralelă, în *Scrittori dell'area ambrosiana - Complementi dell'Opera Omnia di Sant' Ambrogio*, Biblioteca Ambrosiana 1, p. 258-267; Tertuliano, *Ad uxorem*, text latin și traducere franceză, în Sources Chretiennes 273, ediție îngrijită de Munier Ch., Paris 1980;

URCUȘUL SPIRITUAL ÎN VĂDUVIE

Astfel, văduva este martora (*martyr*) lui Cristos Cel înviat, în mod deosebit și inconfundabil, deoarece este intimă participantă - în spirit, în suflet și în trup - la taina Mântuitorului. O mărturie ce are loc în Biserică, făcându-se imaginea însăși a suferinței și a așteptării întregului trup a lui Cristos care, nu numai că împlinește în trupul membrilor ei lipsurile suferinței Domnului (Col.1,24), ci așteaptă să fie îmbrăcată în nesticăciune (1Cor.15,50-54) și geme și suspină în așteptarea durerilor acestei nașteri (Rom.8,22; Ap.12, 2).

Această nouă dimensiune cristologică și eclezială a văduvei, rămâne internă, cum am spus, căii sacramentale. Ea perfecționează starea de botezată, introducând într-o nouă dimensiune a experienței lui Cristos. Dă o nouă și diferită împlinire stării nupțiale a tainei căsătoriei, făcând-o loc sacramental în sens nou, al legăturii lui Cristos cu Biserica (Ef.5,32). Rămâne într-o dimensiune euharistică deoarece întrupează actul de iubire a lui Cristos ce se dăruiește în trupul Său și al întregii Sale Persoane, unind, în acest unic act, timpul și veșnicia și făcând văduva în stare să intre în această dimensiune pascală - adică de înviere, dincolo de cruce și de moarte - a euharistiei Lui.

Văduva vorbește Bisericii în același timp în care primește de la ea și de la sacramentalitatea ei, viața și puterea în călătorie. Ea dă mărturie Bisericii, prin forma existenței ei, de o conștiință mai deplină a întregii sale ființe, o deschide spre iubirea absolută a lui Cristos Cel înviat, ce cuprinde orice iubire într-o dimensiune ascunsă de privirea istoriei. Sintetizând în sine forma iubirii nupțiale pentru mirele omenesc (căsătorie) și forma iubirii absolute pentru mirele dumnezeiesc (feciorie) ea indică profetic o nouă sinteză a iubirii.

Munus-ul profetic primit la botez este astfel îmbrăcat într-o nouă dimensiune, inerentă stării de văduvie. Același lucru îl putem spune despre *munus*-ul preoțesc, ce aseamănă oferta văduvei cu cea a lui Cristos, în conformitate cu străvechea tradiție a Bisericii. Iar în virtutea acestuia, ea participă în mod mai intim la *munus*-ul regal, prin care Cristos învinge pe toți dușmanii Lui,

ID., *De monogamia*, text latin și traducere franceză de Mattei P., Sources Chretiennes 343, Paris 1988. Alte izvoare pentru cunoașterea văduviei în Biserica veche sunt Constituțiile Apostolice: *Les Constitution Apostolique*, ediție îngrijită de M. Metzger, Sources Chretiennes 320. 329. 336, Paris 1985-1987; *Didache: la doctrine des douze Apotres*, ediție îngrijită de Rordorf și Tuilier, Sources Chretiennes 248, Paris 1978; *Traditio Apostolica* a lui Hipolit Romanul: Hippolite de Rome, *La tradition Apostolique*, ediție îngrijită de Botte R., Sources Chretiennes 11bis, Paris, 1968. Referințe împrăștiate se găsesc și în Ignațiu de Antiohia, Clement Alexandrinul, Origen, Policarp, Păstorul a lui Hermas, Iustin (vezi Recchia, *op. cit.*, p. 6). Referiri, adnotări, considerații asupra văduviei se găsesc deasemenea în Epistole, cum este cazul lui Ieronim, sau în Omilii, cum este cazul lui Ioan Gură de Aur.

¹¹ Astfel Augustin, în *De bono viduitatis* (4-6; [5-10]) ipotizează superioritatea stării de văduvie ce alege înfrânarea, față de starea celui ce se recăsătorește. Tot așa și Ambrozio (*De viduis* 10.69). Acesta din urmă pare să aibă o viziune mai organică a complementarității ecleziale a celor trei stări femeiești în Biserică (*De viduis* 23). Amândoi leagă sfințenia văduvei nu de faptul că este sau nu recăsătorită, ci de virtute (*De viduis* 11; *De bono vid.* 13 [16]). Poziția atât de intransigentă a lui Tertulian, mai ales în *De monogamia* (situabilă în 214), trebuie contextualizată în perioada de aderare a autorului la erezia montanistă (după 207), deja îndepărtată de pozițiile catolicilor.

moartea inclusă, căci inaugurează viața nouă și dăruiește oamenilor posibilitatea de a participa la ea prin revărsarea Sfântului Spirit. Văduva ce-și trăiește în Cristos propria stare, participă nu numai la așteptarea lui Cristos *in corpore ecclesiae*, ci și la așteptarea Celui înviat, de a cuprinde în sine, în iubire nupțială, întreaga omenire. Rugăciunea ei, trăită în dăruire de sine și în sacrificiu, reprezintă, în Cristos și în Biserică, o *epicleză*, o invocare a Spiritului în vederea nunții escatologice ce apropie figura văduvei de cea a Mariei, fecioară, mireasă, mamă, văduvă. Așadar văduva își continuă în Biserică urcușul spiritual de har și de iubire, urcuș spre îndumnezeirea în Cristos a întregii existențe personale. Ea nu se poate gândi înafara Bisericii, a cărei imagine este, iar Biserica însăși o asumă ca imagine a propriului adevăr. De aici izvorăște atenția Bisericii față de văduvă, pentru a putea realiza pe deplin, propriul urcuș de spiritualitate și de sfințenie. Este mai cu seamă rolul păstorilor de a urmări itinerariul văduvelor, așa cum amintește Scriptura (1Tim.5,3.9.11.16; 1Cor.7,8; Iacob1,27), pentru ca ea să-și poată găsi calea interioară, fără a fi dezorientată de durere și împinsă spre o consolare iluzorie și deșartă.

Preotul - chipul istoric și sacramental al Mirelui escatologic - trăiește față de văduvă un deosebit angajament, deoarece vede în ea chipul suferind al Miresei și așteptarea împlinirii tainei. De aceia ei sunt chemați să ajute văduva nu numai material în sânul comunității, ci mai mult spiritual, oferindu-i propriului drum acel indispensabil sprijin și orientare. Biserica întregă participă, prin propria vitalitate sacramentală, la un astfel de drum. Este un ajutor deosebit pentru văduvă practica ascultării cuvântului evanghelic și rugăciunea, propria legătură cu Cristos Mirele în euharistie și condiviziunea, cu toată Biserica, a grijii materne pentru săraci și dragostea frățească. Sunt dimensiuni ale spiritualității concrete a văduvei în starea ei particulară. Se crează astfel un schimb de daruri în trupul mistic a lui Cristos, un schimb țesut în comuniune și care trimite spre comuniune și spre misiune.

Cea dintâi misiune a văduvei constă în păzirea propriei stări de viață, căci prin aceasta ea este "figură de vestire". Ca orice creștin, ca orice botezat, văduva nu are o misiune preferențială celorlalte, care să derive din starea ei de viață, ci întrupează - acolo unde providența o pune - integralitatea propriei experiențe creștine. Despre dimensiunile fondatoare ale acestei experiențe am spus deja câte ceva, însă aici doresc să subliniez dimensiunea familială. Adesea văduva este și mamă și deci, este chemată la o anumită misiune educativă față de copii, la a le da mărturie, în țeserea concretă a drumului de zi cu zi, despre prezența tainei nupțiale a lui Cristos și a Bisericii, chiar și în despărțire. Prezența Mirelui dumnezeiesc și înviat v-a consimți suferinței să-și manifeste încă iubirea, dulceața, duiosia, să depășească indoielile și inevitabilele greutăți în virtutea puterii reale și prezente a iubirii lui Cristos, să mențină vie prezența soțului în absența provocată de despărțire, semnificată prin taină. Rolul formativ al mamei/văduvei se extinde la o dimensiune de credință ulterioară, la care îi face părtași în simplitate și pe copii, căci părinții educă - adică conduc spre lumină sâmburele vieții ascuns în orice om - prin viață dar și prin moarte, prin prezență dar și prin despărțire.

Văduva creștină își continuă rolul în delicatețea iubirii matrimoniale, printr-o nouă comuniune cu soțul de care a fost despărțită, îndrumând copiii spre descoperirea transcendenței iubirii. Sarcină nu ușoară pe care văduva o poate îndeplini în măsura în care ea însăși își trăiește văduvia la lumina tainei lui Cristos. Datoria maternă și educativă continuă în văduva ce e mamă, așa cum se poate împlini în văduva care, fiind fără copii, se deschide mai intens spre o maternitate spirituală față de toți oamenii, în mod deosebit față de cei mai săraci, ale căror goluri din inimă, în virtutea propriei stări, le poate intui în mod mai delicat. Iar această maternitate se poate extinde spre Biserica însăși, trupul lui Cristos și trupul Mirelui dumnezeiesc, spre care acum este împinsă de o reînnoită înțelegere de a trăi iubirea și slujirea. Vechea practică eclezială, ce vedea diaconifele alese cu preferință dintre văduve¹², exprimă bine acest orizont.

3.2. Posibila concretizare a unei chemări

În starea de văduvie care, în continuitate cu botezul și cu taina căsătoriei, exprimă un nou orizont de viață, se poate ivi chemarea lui Dumnezeu. Văduva poate simți întru sine chemarea de a se dăruie într-un mod particular, sau printr-o slujire particulară, Domnului și fraților, într-o misiune specifică în Biserică pentru lume. Probabil starea de văduvie, în curățirea dureroasă ce o implică, reorientează spre o ascultare profundă a Domnului, o atenție deosebită pentru semnele ce vin din viață și din istorie și stârnește în persoană un fel de disponibilitate pentru Domnul. Iar Dumnezeu oricărui iubiri poate face să ajungă pe neașteptate și prin felurite circumstanțe providențiale, o chemare nouă, cum i s-a întâmplat văduvei din Sarepta Sidonului primindu-l pe Ilie (1Regi17,8-23). Se împlinește atunci minunea unei vocații noi, ce este, în același timp, *dar* și *răspuns*. Persoana văduvă se oferă atunci din nou pe sine Domnului, așa cum a făcut-o deja la botez și în taina căsătoriei, pentru a îndeplini rolul pe care El i-l încredințează. Și face din el o prelungire a darului său de iubire Domnului în țesutul concret al propriei existențe.

Orice întâlnire cu Cristos este eclezial roditoare, iar dintr-o reînnoită întâlnire cu El, într-o nouă condiție de viață, se poate ivi o nouă vocație. Vocația nu este altceva decât forma pe care o ia, în viață și în istorie, prin har, raportul nostru personal cu Cristos. De fapt, orice întâlnire marchează persoana și, primind întâlnirea cu Domnul la profunzimi noi, putem regăsi în lăuntru nostru aspecte noi ale acestei întâlniri.

Dacă persoana văduvă este consolată de un angajament nou, aceasta se întâmplă nu atât pentru că el îi ocupă energiile altfel dureroase - chiar dacă acest fapt poate constitui un motiv inițial - ci, mai profund, pentru că sufletul i se deschide spre noi dimensiuni ale iubirii frățești pentru oameni, în numele unei reînnoite întâlniri cu Cristos. Chemarea implică răspuns, iar un astfel de răspuns este, mai întâi, dăruire de sine în profunzimea ființei și mai apoi, în acțiune. În gama aproape nesfârșită a acestor vocații se conturează așadar o nouă calitate a iubirii care, dăruită, ajută persoana văduvă să-și împlinească în manieră nouă propria persoană în orizontul comuniunii. Văduva va putea astfel experimenta că este mai bucuros a da decât a primi (Fapte 20,35) și că iubirea dăruită se înmulțește în bucurie și pace în inimă, devine locul tainic al unei profunde comuniuni cu Cristos.

¹² Vezi Recchia, *op. cit.*, p. 4-5.

3.3. A se asocia pentru a crește împreună în comuniunea sfinților

Iată deci că văduvele se pot asocia în Biserică, pentru a-și împărtăși calea descoperirii și a angajării, pentru a-și împărtăși slujirea și iubirea. *Asociația* nu implică de la sine anumite dimensiuni ale vieții, dar *exprimă exigența sprijinului reciproc și a condiziunii*. Ea poate avea drept scop un sprijin de natură spirituală în starea de văduvie sau chiar împărtășirea vreunei activități sau slujiri.

Este oricum o modalitate prin care se exprimă participarea, dorința de a se împărtăși, de a face să trăiască iubirea în feluritele ei dimensiuni. În același timp este o redescoperire a Bisericii, ca mireasă și trup a lui Cristos ce trebuie slujit și iubit, ce se traduce într-o mai deplină și mai profundă experiență eclezială.

De fapt, Biserica este în sine însuși o taină de comuniune și orice credincios și botezat este parte vie, în virtutea comuniunii sfinților, acea tainică legătură care, unindu-ne cu Cristos, face din toți un singur trup, făcându-ne "împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu" (Ef.2,19). Asocierea dintre credincioși, dintre persoane ce au aceeași stare de viață, în vederea unui sprijin reciproc, spiritual și apostolic, sau și material, este semnul vizibil al acestei comuniuni ce unește în Cristos pe toți credincioșii, îndemnându-i să-și împărtășească viața în dimensiunea istoriei, purtând sarcile unii altora, pentru a împlini legea lui Cristos (cfr. Gal. 6,2).

Această taină de comuniune, tocmai pentru că-i mistică, este concretă și se face văzută în calea oricărui credincios. Iar, deoarece plinătatea Bisericii subzistă în comuniunea tuturor credincioșilor în unitate - comuniune obiectivă și carismatică, supravegheată și condusă de Apostolul Petru și de succesorii lui - această comuniune într-o asociație, se situează în cadrul Bisericii locale mai ales, în comuniunea cu Episcopul. Încercarea de a face în așa fel ca *asociațiile să fie recunoscute în eparhii de către Episcop*, nu exprimă numai o cerere de drept ci, mai profund, această apartenență vitală la trupul mistic a lui Cristos în subsistența lui concretă într-o Biserică locală.

Această inserare ca prezență spirituală și pastorală, exprimă o valoare esențială a comuniunii. Așa cum am spus mai sus, de fapt în legătura cu Cristos și cu Biserica se împlinește urcușul spiritual al văduvei.

Un excelent exemplu de asociație eclezială - care, dincolo de toate, se situează în context italian - este dat de Mișcarea de văduve "Vita Nuova", începută la Bologna în care au confluit în 1994-1995 diferite alte realități văduvești prezente în Biserici locale¹³. Această mișcare își asumă ca dimensiune specifică realitatea Bisericii locale și a parohiei, propunându-și să atragă atenția păstorilor, pentru ca aceștia să recunoască realitatea specifică a văduvei în Biserică și să-i favorizeze misiunea în ceea ce ea are mai caracteristic. În această atenție pentru starea de văduvie - ce nu se configurează ca o carismă ci ca un sprijin și o atenție de însuflețire - ea încearcă să-și mențină membrii în rolul lor specific, adesea ascuns de ochii celor mulți, cum ar fi prezența discretă în familia copiilor sau a nepoților, rugăciunea tăcută, apropierea de văduve de curând în doliu, slujirea frățească a preoților în vârstă și multe alte servicii în parohie. Împinsă de aceeași aspirație, mișcarea facilitează încadrarea și adaptarea parohială și diecezană a grupurilor și membrilor ei, acceptând orice persoană văduvă, fără un interes deosebit pentru forme de viață consacrată.

¹³ Iau aceste informații din conversația cu responsabilă Mișcării, doamna Fernanda Meschieri Somieri. Istoria acestor mișcări și asociații este recentă și adesea complexă. Sper deci să nu comit erori prea mari dacă rezumez anumite date în felul următor. La Bologna, văduva Rina

3.4. *Ordo viduarum* și consacrarea în văduvie

Modul de viață în asociație este una dintre posibilele imagini actuale ale unei practici mai vechi, ce o vedea pe văduvă ca figură eminentă în Biserică, încât o prezenta ca "o figură ascetică sau chiar mistică și o stare de viață de mare importanță în structura Bisericii vechi"¹⁴. De aceea, intrarea în *ordo viduarum*, veche practică a Bisericii constituită înainte de *ordo virginum*¹⁵, ce este astăzi redescoperit și prezentat din nou, merită un loc anume. Chiar dacă Conciliul Vatican II nu a dat îndrumări pe această temă specifică¹⁶, cum a făcut pentru *Ritualul de consacrare a fecioarelor*, atenția crescândă ce, plecând de la el, s-a dezvoltat și s-a consolidat în deceniile postconciliare pentru practica consacrării fecioarelor în mâinile episcopului, a dus la descoperirea unei consacrări asemănătoare a văduvelor.

Nu există un ritual pentru consacrarea văduvelor¹⁷, însă faptul că el a fost practicat e bine documentat în Biserica veche și vorbesc pe larg, atât Ambrozio cât și Augustin. Insistența conciliară asupra Bisericii ca taină de comuniune, exigența unui urcuș de sfințenie pentru orice stare de viață, o spiritualitate a botezului cu caracter laical, redescoperirea în dimensiuni mari a practicii Bisericii vechi, au dus la o luare în considerare și a stării de viață consacrată în văduvie.

Așa cum am spus mai sus, exigența unei consacrări nu reprezintă calea obligatorie a văduvei, care se exprimă cu referire la botez și la taina căsătoriei, ci răspunde unei vocații particulare, unei maturizări a propriei ființe în Cristos, în noua stare de viață pe care numai Spiritul Sfânt o poate stârni și confirma.

Formaggio întemeiază asociația "Vedove Catolice", ce au avut ca asistent pe Mons. Franzoni, figură eminentă a arhidiecezei bolognese. Inițiativa provenea din Imola unde a avut prilejul să le cunoască îndeaproape pe Văduvele Oblate Trinitare (vezi acest text la 3.5.2) întemeiate de Toschi Gottarelli. Mons. Frantozzi i-a urmat în rolul de asistent al mișcării pr. Giorgio Finotti, ce îndeplinește până astăzi acest rol. În 1994-1995, Mons. Falconi, din motive de sănătate n-a mai putut asista mișcarea Văduvelor Oblate Trinitare, și s-a adresat pr. Finotti propunându-i unificarea celor două grupuri. Mișcarea ce a rezultat s-a numit "Viață Nouă" și a avut o rapidă extindere la nivel național.

¹⁴ Recchia, *op. cit.*, p. 4.

¹⁵ "*Ordo viduarum* se constituie înainte de *ordo virginum*. Sf. Ignațiu de Antiohia (*Ad Smyrn.* 13,1) vorbește de fecioare numite văduve, pentru a indica fecioarele din grupul văduvelor deja organic constituit. Fecioarele, din prudență, vor merge în mănăstiri, în timp ce pe văduve le găsim încadrate în viața Bisericilor locale pentru a îndeplini sarcini educative sau de asistență. De obicei, nu se vorbește de văduvia bărbaților ce avea alte roluri în domeniul eclezial, cum ar fi mănăstirea, ordinul sacru, clerul". Recchia, *op. cit.*, p. 3.

¹⁶ Conciliul Vatican II a tratat însă, chiar dacă foarte pe scurt, problema văduvei, în următoarele trei texte: *Lumen Gentium* 41 (EV I, 394): există o unică chemare la sfințenie pentru membrii Bisericii, iar această chemare include și persoana văduvă; *Apostolicam Actuositatem* 4 (EV I, 928): spiritualitatea și misiunea văduvei se situează în cadrul spiritualității laicale; *Gaudium et Spes* 48 (EV I, 1474): vocația persoanei văduve este în continuitate cu vocația conjugală. Chiar dacă scurte, aceste note sunt importante și situează figura văduvei în țesutul eclezial cu caracteristici specifice.

¹⁷ Trebuie să ținem cont că prezența văduvelor era o realitate însemnată în Biserica veche. Ioan Gură de Aur vorbește de 9000 de văduve în Biserica din Antiohia a secolului IV (*Hom. In Matth.* 66; PG 58, 630; vezi Recchia, *op. cit.*, p.7). Între ele erau văduvele simple, cele ce trăiau o stare de consacrare și cele ce aspirau la treapta de diaconițe. Vezi Recchia, *op. cit.*, p. 4-7. Se intra în *ordo viduarum* nu prin punerea mâinilor, ci prin chemare și liberă alegere. *Ibidem*, p. 6.

3.4.1. Consacrarea în mâinile episcopului, imaginea lui Cristos Mire

Consacrarea văduvelor, ce poate avea loc atât într-o asociație recunoscută de Biserică, cât și în consacrarea persoanei particulare în mâinile episcopului, capătă, după caz, o nuanță diferită.

Consacrarea în Biserică, direct în mâinile episcopului, exprimă lăgătura deplină și nemijlocită cu Cristos în Biserică locală. Imaginea Bisericii mireasă era comună în vechime și nu avea nevoie, cum avem noi astăzi, să fie lămurită. Episcopul era imaginea sacramentală a Mirelui dumnezeiesc căruia i se consacra - printr-o nouă legătură - persoana văduvă. Era la urma urmei o celebrare nupțială, cum era și pentru fecioare, și cum reiese din practica Bisericii vechi. Raportul cu episcopul este legătura simbolic-sacramentală cu Mirele Cristos, a cărui imagine în Biserică este episcopul, în cel mai înalt grad.

Acest element merită subliniat deoarece dă o formă și o trăsătură particulară la *communio* eclezială ce rezultă îmbogățită de un urcuș de spiritualitate și de sfințenie în orice stare și formă de viață. Consecința imediată a acestei "căsătorii spirituale" este faptul că văduva asumă ca proprie familie Biserica, lărgind existența ei de mireasă și de mamă la întregul orizont eclezial. Acest element îmbogățește și concretizează existența de comuniune a persoanei văduve cu un orizont nou - am vorbit îndelung în prima parte - făcând-o mireasa lui Cristos fără a o sustrage orizontului botezului și al vocației nupțiale ce rezultă în schimb concretizată, atât pe planul istoric (dimensiunea eclezială) cât și pe planul tainic (dimensiunea escatologică).

Tereza de Avila descrie "căsătoria spirituală" ca pe un schimb de bunuri dintre Cristos și mireasa lui, sufletul. Domnul i-a descoperit Sf. Tereza că "a venit vremea ca ea să se ocupe de lucrurile Lui ca și cum ar fi ale ei, în timp ce El se ocupă de ale ei ca și cum ar fi ale Lui"¹⁸. În această lumină asumă persoana văduvă ca pe ale sale, "lucrurile lui Cristos", adică Biserica însăși în ființa și misiunea ei, participând, în dimensiunea tipică stării ei, la viața Bisericii. Așadar, este în joc dimensiunea spirituală a persoanei văduve, nu în sensul intimistic pe care anumite suflete l-ar putea da expresiei "căsătorie spirituală", ci în ființa ei și în împărtășirea misiunii și slujirii Bisericii. Se deschide pentru văduvă posibilitatea de a da propriei stări de viață sensul unui urcuș de autentică sfințenie creștină, putând experimenta - așa cum este înscrisă, ca posibilitate, în orice stare de viață - plinătatea vieții de credință în Biserică.

3.4.2. Consacrare într-o asociație sau într-un Institut

O astfel de consacrare se poate face și într-o asociație sau într-un institut care să prevadă această formă în prezența persoanelor văduve. În acest caz ea nu-și pierde caracteristica nupțială pe care am văzut-o în consacrarea din cadrul unui *ordo viduarum*, ci o îmbogățește cu o nouă specificare, după propria carismă a institutului. Orizontul eclezial rămâne însă cel determinant deoarece văduva se oferă pe sine însuși ca imagine al unui chip particular al Bisericii, consacându-se, în văduvia ei, cu totul Domnului.

¹⁸ Teresa d'Avila, *Castello interiore*, Mansioni VII, 2,1.

3.4.3. Consacrarea văduviei ca o consacrare a propriei stări de viață

Vorbim tot despre o consacrare *în propria stare de viață*, iar nu despre intrarea într-un ordin religios. Nu putem exclude că Domnul cheamă o persoană văduvă la aceasta, însă afirmăm că Domnul cheamă persoana văduvă să trăiască un urcuș spiritual de plinătate creștină și că acest urcuș, fără a schimba definiția propriei stări de viață, se poate concretiza într-o consacrare a *persoanei văduve* în cadrul Bisericii locale.

Consacrarea este oricum un eveniment eclezial, chiar dacă are loc în mod personal și privat, pe care-l poate împlini o văduvă ce-și consacră propria văduvie Domnului în mâinile părintelui spiritual sau ale asistentului propriului grup, mișcare sau asociație. A consacra lui Dumnezeu propria viață, deoarece se simte chemarea spre a o trăi în totală unire cu Cristos Cel răstignit și înviat, nu înseamnă a depune voturi călugărești, ci a concretiza harul botezului și a căsătoriei în propria condiție existențială. Este vorba însă de un act trăit tot în Biserică. În practica Bisericii vechi, oricum și întotdeauna, era episcopul referentul unei astfel de consacrări.

Chiar și atunci când are un caracter "privat", consacrarea stării de văduvie este oricum și întotdeauna un act eclezial. Dintr-un punct de vedere eclezial, ea nu se sustrage de la condiția laicală de viață, chiar dacă se încadrează într-un grup, într-o asociație sau într-un institut secular. Este o consacrare a propriei laicități, trăită în starea de văduvie și, totodată, o consacrare a văduviei trăită în laicitate.

Rodnicia eclezială a unei astfel de consacrări este sugerată de însăși imaginea nupțială pe care o deține în tradiția Bisericii și se împlinește în puterea iubirii cu care văduva își trăiește, în Cristos, plinătatea propriei existențe de botezată, mireasă, mamă, văduvă. Consacrarea văduvei nu este un refuz, nici măcar inconștient, a propriei condiții de soție, sau un refuz de a accepta pierderea soțului, ca și cum aceasta ar trebui să devină acceptarea unei feciorii târzii.

3.4.4. Valoarea analogiei nupțiale

Pentru a înțelege bine acest lucru este nevoie să ne concentrăm atenția asupra analogiei nupțiale, ce nu reprezintă în istoria Bisericii o simplă imagine evocativă, ci intră ca parte integrantă a conștiinței Bisericii. Faptul că Biserica este mireasa lui Cristos, este o conștiință veche a Bisericii, ce-și adâncește propria rădăcină în afirmațiile Sf. Pavel și în Vechiul Testament. Această conștiință a devenit foarte repede parte integrantă a orizontului sacramental și de viață al Bisericii. Imaginea nupțială, cu toate că este și rămâne o imagine, îmbracă o deosebită putere și funcțiune, deoarece este în măsură să interpreteze viața Bisericii însăși, în cheie nupțială.

Viața în feciorie a simțit nevoia de a se interpreta și de a se propune pe sine, tocmai prin această analogie nupțială, deoarece se pune în continuitate profundă cu taina euharistică a Bisericii, și respingea acuza fecioriei ca o fugă de orizontul fundamental, omenesc și creștin în același timp: cel al iubirii. Faptul este documentat pe larg în întreaga tradiție a Bisericii și străbate experiența sfinților și a misticilor de-a lungul întregului arc al istoriei Bisericii. Chiar și Liturgia (*lex orandi*) deține ample mărturii.

În cadrul acestei viziuni nupțiale, taina căsătoriei - interpretată în sens paulin, ca loc sacramental al iubirii lui Cristos și a Bisericii - devine *analogatum princeps* al oricărei iubiri. Taina căsătoriei îmbogățește conștiința de sine a Bisericii și-i oferă un loc biblic și teologic de conștiință și de expresie. Deoarece istorisirea din Cartea Facerii atestă crearea bărbatului și a femeii ca chip nupțial al lui Dumnezeu, iar persoana umană este, la lumina revelației neotestamentare, o ființă chemată să se împlinească în comuniune și în dăruire de sine, după chipul Sf. Treimi și după exemplul Mântuitorului, Care, "a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea" (Ef. 5, 2. 25), imaginea nupțială nu este doar o analogie lingvistică, ci un loc teologic concret, trecut în ființă de Dumnezeu prin crearea omului¹⁹. Într-un fel imaginea nupțială se arată a fi de o deosebită importanță din cauza faptului că ea corespunde planului lui Dumnezeu pentru creatura umană ce are înscrisă întru sine nu numai chipul (*imago*), ci și împlinirea substanțială a propriei ființe (*similitudo*).

Aceste elemente, amintite aici foarte pe scurt, ne indică valoarea consacării în văduvie, ca nou moment nupțial în cadrul relației dintre Cristos Mire și Biserica mireasă. De fapt persoana văduvă își consacră propria stare de văduvie. O oferă ca parte integrantă a existenței ei de persoană, așa cum altă dată își oferise, prin botez, întreaga persoană lui Cristos și cum își oferise propria unitate de iubire cu soțul, în taina căsătoriei. În continuitatea urcușului ei spiritual, ea oferă despărțirea istorică de soț ca pe o experiență concretă și ca pe un conținut al propriei vieți spirituale, încredințând-o Celui înviat, pentru ca El să o facă părtaşă la iubirea Lui, în același timp, istorică și escatologică, nupțială și văduvească, cu Biserica.

Astfel, această oferire de sine, concretizează continuitatea tainei căsătoriei, care, la rândul ei, a concretizat în sens vocațional, oferirea de sine la botez. Cristos însuși asumând, prin mijlocirea sacramentală a Bisericii, oferta persoanei văduve și unind-o cu taina lui de iubire pentru Biserică și pentru omenire, face din văduvă un loc "sacramental" a prezenței Lui de Înviat în lume.

3.4.5. Reciprocitatea dintre căsătorie, feciorie și văduvie

Astfel, starea de văduvie și starea de feciorie se pun, cu taina căsătoriei, într-o dimensiune de complementaritate reciprocă în Biserică. Starea nupțială exprimă locul sacramental al iubirii lui Cristos și a Bisericii, starea de feciorie dă mărturie (*martyria*) că orizontul ultim al nupțialității persoanei umane - și deci și a tainei căsătoriei - este Cristos Cel înviat. Starea de văduvie dă mărturie, prin crucea despărțirii ce antcipă plinătatea iubirii nupțiale omenești în iubirea nupțială a lui Cristos, despre destinul escatologic al iubirii și oferă garanția că deschiderea iubirii în Cristos, nu neagă iubirea însăși, ci o împlinește.

¹⁹ Toate acestea sunt evidente în magisterul și în învățătura lui Ioan Paul al II-lea. Vezi Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creo*, Libreria Editrice Vaticana - Città nuova Editrice, Roma, 1998.

3.4.6. Comuniunea cu mirele istoric în consacrarea văduviei

Mi se pare apoi că, în această lumină, se poate gândi că la o astfel de consacrare se face părtaș și soțul ce L-a ajuns pe Cristos Cel înviat întru mărire. Tocmai din dimensiunea lui de cufundare totală în Cristos, în care a fost introdus prin moarte, el împarte cu soția de care s-a despărțit, destinul glorios al tuturor creaturilor, ce este și destinul glorios al oricărei iubiri: deschiderea în plinătatea lui Cristos Cel înviat și în Spiritul Sfânt, în oceanul dumnezeiesc al iubirii treimice. Așadar, el se face părtaș la oferta miresei/văduvei ce-și asumă crucea despărțirii, iar această comuniune nupțială spirituală împlinește - pe cât îi este cu putință omului în istorie - destinul escatologic conținut în germen în sacrament și trăit într-o viață de iubire.

3.5. O carismă specifică ce angajează viața

Starea de văduvie este deci un urcuș creștin spre sfințire și poate exprima pe deplin bogăția vieții în Cristos, nu numai în dimensiunea obiectivă a dimensiunii mistice a credinței, ci și în cea subiectivă. E stare eclezială: își trage din Biserica mireasă propria dimensiune și ei îi dăruiește propria viață ca loc sacramental al împlinirii ei.

3.5.1. Un dar de har ce dă formă vieții întregi

În acest urcuș se poate manifesta însuflarea Spiritului, Dătătorul de haruri și de daruri, prin descoperirea unei dimensiuni carismatice a vieții în văduvie. Carisma este un dar gratuit al Domnului prin care, un anumit aspect al vieții creștine devine, pentru o persoană, un loc de exprimare a propriei vieți, pentru ca o rază a frumuseții vieții în Cristos să lumineze, într-o dimensiune specifică, Biserica și lumea. Dacă vrem să ne imaginăm viața creștină ca pe un diamant, iar harul dumnezeiesc ca pe o lumină, carisma este culoarea acestei lumini. Ea inundă întreaga piatră prețioasă făcând-o să sclipească nu de o lumină oarecare, ci de o lumină specifică, după propria rază de frumusețe.

Prin harul unei carisme, ce devine intuiție originală și profundă al unui anumit aspect al vieții creștine, mai întâi de toate, este viața persoanei văduve cea care primește o formă nouă. Acolo unde o carismă este autentică, ea devine de fapt izvor de viață pentru persoana căreia i-a fost dăruită, mai mult, devine *forma* vieții ei, singurul aspect particular în care este posibil să se gândească și să se exprime pe sine. Ea devine atunci locul de sinteză al întregii sale experiențe creștine, în care sunt interpretate și exprimate, viața sacramentală, viața de rugăciune și de comuniune cu Dumnezeu, expresia slujirii ecleziale, a dragostei frățești, a misiunii. Una dintre trăsăturile discernământului este faptul că o carismă este autentică atunci când face autentică persoana, modelându-i viața²⁰.

²⁰ Astfel, *Didahia* considera că din fapte iar nu din cuvinte se deosebea adevăratul profet de cel mincinos. Profetul ce ar porunci să se aștearnă o masă, pentru cei săraci, iar el ar mânca, era considerat mincinos deoarece purtarea lui nu era în conformitate cu adevărul cuvintelor lui. În acest caz nu era considerat un profet ci unul ce-L comercializa pe Cristos (*christemporos*) în avantajul personal. Vezi *Didache* 11, 1-12, în *I Padri Apostolici*, a cura di A. Quaquarelli, Collana di testi patristici 5, Citta Nuova ed., Roma 1981, p. 37.

Dintre toate carismele posibile datorate de libertatea Spiritului, o importanță deosebită o au cele ce ajută viața de văduvie să-și exprime propria identitate specifică, așa cum am încercat să spunem mai sus. Trebuie totuși să avem în vedere faptul că starea de văduvie nu implică de la sine urcușul în cadrul unei carisme, a unei stări vocaționale sau de consacrare. Acesta este mai curând un element ulterior ce configurează viața văduvei în funcție de propria identitate și slujire. Și tot astfel, o carismă împărtășită cu alții, nu este de la sine, viața pe care văduva o poate găsi într-un grup de văduve. Faptul de a se asocia în vederea unui urcuș de viață creștinească, posibil și chiar de dorit, nu reprezintă de la sine o carismă. Și chiar serviciul de misiune pe care o văduvă și-l poate asuma, nu este în mod necesar o carismă, dacă ea nu modelează întreaga viață. Se pot foarte bine îngriji persoanele bătrâne și singure sau se poate colabora la acțiuni de caritate, fără a fi vorba de o carismă anume.

Carisma vine mai curând să dea formă -atunci când este, și este autentică - stării de văduvie, specificându-i dinamismul spiritual intrinsec. Atunci când, de exemplu, dragostea devine sufletul întregii vieți a văduvei, principiul ei inspirator, fără ca nimic din viața ei să scape acestei dimensiuni spirituale, nici viața familială de educare a copiilor, nici viața de rugăciune, nici o altă expresie, numai atunci se poate vorbi - în sens deplin și stabil - de carismă.

Prin aceasta nu vrea să se spună că săvârșirea faptelor de dragoste frățească, de solidaritate, de ajutor sau de misiune, nu sunt insuflate de Spiritul Sfânt și nu-i sunt atribuite Lui - că, mai mult, fără de el nu ar fi adevărate fapte de viață creștinească - ci se dorește să se sublinieze că viața de văduvie este concretizată în sensul unei carisme, atunci când este vorba de o implicare totală și deplină a vieții într-o specifică dimensiune spirituală.

3.5.2. Două exemple luminoase în Biserica italiană

O carismă poate exista într-o singură persoană, așa cum poate exista împărtășită într-o asociație sau într-un institut. Este ceea ce a promovat părintele Enrico Mauri, căruia i s-a dat, pe bună dreptate, în vremurile noastre, numele de *pater viduarum*, deoarece a încercat mereu să însuflețească văduva în dimensiunea vieții ei spirituale și a intuit - în continuitate cu Sf. Ambrozie, de a cărui inspirație s-a ajutat în mod conștient - calea în văduvie ca pe o cale de spiritualitate și de sfințenie.

El distingea foarte clar sfințirea persoanei văduve singure, în calea ei de credință personală în Biserică, de consacrarea propriei văduvii lui Dumnezeu, fapt ce putea fi realizat și în propria dimensiune personală de viață, fără să implice vreo apartenență, și consacrarea stării de văduvie realizată în institutul secular întemeiat de el.

Numai în acest ultim caz este cu putință să vorbim de o carismă în sens deplin. El propunea de fapt văduvelor, soțiilor și fecioarelor ce intrau în institut, nupțialitatea lui Cristos și a Bisericii, ca model al întregii vieți creștine. Această "carismă nupțială" - recunoscută de Biserică odată cu recunoașterea canonică a institutului - devenea astfel principiul inspirator și unificator al întregii vieți a membrilor săi. Ea presupunea deasemenea ca văduva să-și asume în institut, împreună cu soțiile și fecioarele, orizontul carismei, nu numai pentru propria viață spirituală, ci și pentru misiune. Viața lor era "oblată", adică oferită, pentru ca viața spirituală să poată fi alimentată în toate sufletele. Oferta de iubire lui Cristos

URCUȘUL SPIRITUAL ÎN VĂDUVIE

devenea angajare în misiune, pentru ca, în conformitate cu inspirația nupțială, orice stare de viață să poată exprima plinătatea vieții creștine. Atenția văduvei oblate era deci, o atenție "nupțială" față de orice situație de viață și exprima propria carismă de nupțialitate și de spiritualitate apostolică în orice situație s-ar găsi.

Ca dovadă este faptul că părintele Mauri urmărea, cu aceiași dragoste, persoane *văduve în urcușul lor spiritual* cărora nu le cerea forme particulare de consacrare ci doar să-L urmeze pe Cristos în viața lor, *văduve asociate la mișcarea de văduve* - întemeiată de el și care există încă - "Speranța e Vita", pentru care, faptul de a fi asociate nu implica de la sine asumarea unei carisme sau a unei consacrări, fără ca prin aceasta să fie mai puțin autentică spiritualitatea stării lor de văduvie și, în sfârșit, *văduvele oblate* ce-și ofereau viața lui Cristos - după o formulă de consacrare laicală pe care el vrea să o numească, cu o fină intuiție, "ofrandă" - în institutul secular întemeiat de el, deoarece angajate în carisma nupțialității, orientate spre a promova sfințenia oricărei stări de viață.

O carismă diferită a fost cea a lui Maria Tosca Gottarelli²¹ (1882-1956), un suflet precursor în secolul nostru a consacrării în văduvie. Ea a simțit chemarea de a consacra lui Dumnezeu propria văduvie și a adunat în jurul ei, la Bologna, un grup de văduve ce au devenit "Vedove Oblate Trinitarie", a căror activitate și viață este marcată de această particulară referire la Treime²². Din această mișcare a provenit și "Movimento Vedove Cristiane". Carisma unei spiritualități treimice a străbătut întreaga viață a acestei întemeietoare, în așa măsură că, deja în 1914, ea a promovat ordinul "Terziare Trinitarie".

Aceste două figuri au avut ocazia să se cunoască și să prețuiască diversitatea și complementaritatea carismelor insuflete de ele în institutele întemeiate. Carisma, pentru a fi astfel, deține în sine o forță a specificității, chiar dacă această specificitate se știe pune în serviciul comuniunii²³. În unitatea căutării unei spiritualități în văduvie, căile și carismele lor au fost diferite, chiar dacă se remarcă o sintonie profundă între sensibilitățile lor spirituale, ce fac din văduvie un autentic urcuș de viață creștină.

Două exemple luminoase și moderne ce mărturisesc ceea ce Spiritul stârnește și astăzi în Biserică, în continuitate cu Tradiția bisericească din totdeauna, pentru ca văduva să-și găsească propria cale de viață spirituală și de sfințenie și să dăruiască Bisericii visteria nesfârșită a propriei figuri nupțiale pentru ca iubirea treimică, împărtășită în Cristos oricărui om, să strălucească și să trăiască. Și să nu ne mire faptul că ea vrea să strălucească în starea de viață a văduvei, căci "Dumnezeu ci-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le rușineze pe cele tari" (1Cor. 1, 27).

²¹ Iau aceste informații din volumul lui W. Falconi, *Domenica Maria Toschi Gottarelli - Una donna forte*, Imola, 1987.

²² *Ibidem*, p. 63.

²³ Același Monsignor Walter Falconi istorisește că la moartea lui Tosca, i-a propus părintelui Mauri unirea celor două institute, preocupat probabil de continuitatea însuflețirii spirituale și mărturisește că părintele Mauri a distins esențiala diferență dintre cele două carisme, susținând că era bine ca "în Imola să se continue extinderea spiritualității treimice, așa cum la Sestri Levante se aprofunda nupțialitatea lui Cristos". Falconi, *op. cit.*, p. 53.

Concluzie

Există aşadar un vast și poliedric urcuș spiritual pentru văduva creștină, un urcuș ce este expresia vieții ei de persoană botezată și care este în continuitate cu vocația ei specifică, realizată în taina căsătoriei. Un urcuș ce perfecționează în ea, în conformitate cu starea ei, existența ei în Cristos, făcând-o un semn viu, simbolic și, ca să zic așa, sacramental, în sânul Bisericii însăși. Un urcuș ce oferă viața prin participare la Crucea lui Cristos și ce trăiește tinzând spre Cristos Cel înviat, anticipând în istorie acel suspin al Bisericii pronunțat în numele omenirii întregi, transmis în Apocalipsă, unde "Spiritul și mireasa zic: Vino" (Ap. 22, 17).

IMAGINEA "DOGMAȚICĂ" A MARIEI ÎN TRADIȚIA BISERICII

LIGIA MAN

RÉSUMÉ. L'IMAGE "DOGMAȚIQUE" DE MARIE DANS LA TRADITION DE L'ÉGLISE. Pendant sa visite à Elisabeth, Marie est reconue par sa cousine comme "bénie entre toutes les femmes" puisqu'elle portait dans son sein un fruit béni et c'était Celle "qui a cru ce qui lui a été dit de la part du Seigneur" (Lc 1,42.45). Marie lui repond par une hymne de louange au Seigneur, dans laquelle elle s'est reconue comme sa humble Servante, mais en meme temps elle serait proclamé bienheureuse par toutes les générations. L'histoire de l'Eglise et de l'humanité confirme la prophétie de Marie. A travers des siècles, dans les églises et dans le monde, on peut constater toute une série des expressions et des pratiques religieuses envers Marie, comme une realité vivante, veçue de toutes les générations. Le culte envers Celle que l'Eglise l'a procalmé "Mère de Dieu", trouve son fondement dans le place et le role lequél, Marie l'a eu dans le mister du Verbe Incarné et de l'Eglise.

"Binecuvântată ești Tu între femei"... (Lc 1,41)

Când Elisabeta o numește pe Maria "binecuvântată între femei" deoarece purta în sânul ei un fruct binecuvântat și pentru că era "Acea care a crezut" (Lc 1,42.45), Maria îi răspunde printr-un cânt de preamărire a lui Dumnezeu ce răsună peste veacuri: "Mărește sufletul meu pe Domnul..." (Lc 1,46). În el, Maria își definește poziția în planul de mântuire a lui Dumnezeu: este slujitoarea sa umilă, dar în același timp, va fi "fericită" de toate neamurile (cf. Lc 1,48).

Într-adevăr, o "privire" prin secole, în Biserici și în lume, indică existența unui adevărat "fenomen marian", adică a unui ansamblu de fapte, expresii culturale și culturale, practici devoționale față de Maria, trăite nu ca un act static, izolat, ci ca o realitate vie, trăită din "generație în generație".¹

Cultul față de Fecioara din Nazaret, pe care Biserica o invocă "Născătoare de Dumnezeu", își găsește justificarea în persoana și rolul pe care ea l-a avut în Opera Mântuirii, în calitatea sa de Mamă a Cuvântului Întrupat. El se exprimă atât prin cult liturgic, pietate populară, cât și în reflecțiile teologice ce abordează persoana și misterul Mariei, în aspectele sale dogmatice și spirituale.

¹ S. de Fiores, *Maria, Madre di Gesu, Sintesi storico salvifica*, Bologna, 1992, p.13

În constituția dogmatică *Lumen Gentium* a Conciliului Vatican II, Biserica se preocupă să "pună cu grijă în lumină, atât rolul Sfintei Fecioare în Misterul Cuvântului Întrupat și al Trupului Mystic cât și îndatoririle oamenilor răcupărați față de Născătoarea de Dumnezeu, Maica lui Cristos și a oamenilor" (LG 45). În acest sens, tema propusă vrea să aprofundeze modul în care Sfinții Părinți, plecând de la fundamentul biblic, au înțeles și au proclamat în comunitățile lor, demnitatea sublimă a Mamei lui Dumnezeu și privilegiile ce decurg din ea.

Lucrarea conține două capitole. Primul, abordează fundamentul biblic al dogmelor mariane, urmărind imaginea Mariei ascunsă în figurile, simbolurile și profețiile Vechiului Testament și, ulterior, în textele Noului Testament. Al doilea capitol, descoperă figura teologică a Mariei în Tradiția patristică a Bisericii, imagine conturată în revelația neotestamentară și cristalizată apoi, în experiența primelor generații creștine. Confruntată cu criza nestoriană, Biserica va afirma, în mod oficial și solemn, la Conciliul de la Efes și Calcedon, că Maria din Nazaret este "Theotokos" – Născătoare de Dumnezeu.

I. FUNDAMENTUL BIBLIC AL DOGMELOR MARIANE

"Fenomenul marian" reprezintă azi ca și prin secole, o realitate religioasă și antropologică de o deosebită importanță. Deoarece cultul marian poate fi obiectul multor expresii și interpretări, este nevoie de o continuă verificare, pentru ca el "să ilustreze corect rolul și privilegiile Sfintei Fecioare care îl au întotdeauna în vedere pe Cristos, Izvorul unic al adevărului, al sfințeniei și al evlaviei" (LG 67). În acest sens, este important să fie cunoscut atât fundamentul biblic cât și patristic al doctrinei și devoțiunii față de Acea, pe care o invocăm cu titlul de "Fecioară" și "Maică a lui Dumnezeu".

Biblia ignoră un discurs particular referitor la Maria și nu vorbește despre ea decât în legătură cu Cristos, inserată fiind în planul de mântuire al lui Dumnezeu, deoarece, în centrul mesajului apostolic se găsește persoana lui, de Cuvânt Întrupat și nu al Mamei sale².

Într-adevăr, ucenicii lui Isus care au înțeles sensul adevărat și autentic al faptelor și al învățaturii sale doar la lumina învierii, imediat după evenimentul Rusalilor încep să-l vestească pe Învățătorul lor, mort și înviat (cf. Fap 2,12-39; 4,8-12). Nucleul mesajului apostolic este deci, misterul pascal, la lumina căruia, Biserica primitivă va "reciti" atât textele Vechiului Testament cât și evenimentele vieții pământești a lui Isus și va interpreta pe cele viitoare, venirea sa în glorie în calitate de Judecător. În acest sens, Maria este inserată în această recitare deoarece episoadele mariane participă la "evenimentul Cristos".

1. Imaginea Mariei în textele Vechiului Testament

În cărțile Vechiului Testament nu se vorbește în mod clar despre Maria, căci, ea aparține Noului Testament. Economia veterotestamentară fiind însă o pregătire constantă a venirii lui Cristos în lume, din ea transpar și trăsăturile Mamei care îl naște pe Mesia cel promis³, în:

² *Idem, Mariologia*, în AA.VV., *Nuovo Dizionario di Mariologia*, edit. S. de Fiores și S. Meo, Torino, 1985, p.891-914.

³ E. Ferent, *Mariologia*, Presa Bună, Iași, 1999, p. 48.

IMAGINEA "DOGMATICĂ" A MARIEI ÎN TRADIȚIA BISERICII

a) figuri feminine și profeții:

- Gen 3,15: descrie atitudinea lui Dumnezeu în momentul imediat următor căderii omului: "dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul..." Este prima licărire de speranță pentru omul aflat în puterea Satanei și a morții. Textul anunță lupta aprigă dintre Șarpe și Femeie, luptă ce se va sfârși cu înfrângerea totală a acestuia, de către Cristos, Fiul Femeii⁴.

- Is 7,14 : Evanghelistul Matei va interpreta semnul oferit de Dumnezeu regelui Ahaz: "Iată Fecioara va rămâne însărcinată, va naște un fiu și-i vei pune numele Emanuel", ca realizat, atunci când, Maria Fecioara concepe pe Fiul său, prin Opera Spiritului Sfânt. Fecioara Mamă, este un semn care manifestă voința salvifică a lui Dumnezeu și instaurarea împărăției sale între oameni⁵.

- Mi 5, 1-2: vestește maternitatea Femeii care va naște în Betleem pe Unul ce va asigura succesul descendenței davidice: "Domnul îi va lăsa până când Născătoarea va naște...El va fi tare și va paște poporul cu puterea Domnului"⁶.

Pe lângă aceste imagini chipul Mariei poate fi intuit și printre "săracii lui JHWH", cei care fac parte din "restul sfânt", pentru care trăsătura esențială este sărăcia, adică o atitudine interioară de smerenie și de încredere totală în Dumnezeu. Ea este și "Fiica Sionului", figura poporului ales: cu ea se termină timpul de așteptare mesianică și se împlinesc făgăduințele divine⁷.

b) "umbre și simboluri":

- scara lui Iacob: "o scară rezemată pe pământ, al cărei vârf ajungea până la cer, iar îngerii Domnului se suiau și se coborau pe scară" (Gn 28,12). Liturgia bizantină va aplica această imagine Mariei, "Scara" pe care Dumnezeu a coborât la oameni și pe care oamenii urcă la Dumnezeu.

- simbolul focului: rugul aprins (Ex 3,1-6), cuptorul aprins (Dn 3,26); acestea, reprezintă maternitatea divină și conceperea feciorelnică a Mariei; așa cum focul nu a mistuit rugul și tinerii aflați în cuptor, tot astfel, prezența divinității în Maria nu a consumat-o, ci i-a purificat umanitatea.

- semnele exodului: dacă Arca conține tablele Legii, Arca - Maria conține pe însuși Legislatorul; Urna – Maria conține Mana divină, Cristos; Tabernacolul – Maria este adevărata "locuință" a lui Dumnezeu cu oamenii.

Maria, poate fi "ascunsă"și în alte simboluri ca: norul și coloana de foc, ce însoțește poporul lui Dumnezeu spre Tara făgăduinței (Ex 13,21-22); stânca din care tâșnește apa pentru cei însetați (Ex 17,5-7), candelabru, altarul, poarta închisă (Ez 44, 1-4)⁸.

⁴ *Ibidem*, p.50

⁵ *Ibidem*, p. 52

⁶ De Fiores, *Maria*, p. 41.

⁷ Ferent, *Mariologia*, p. 53-55

⁸ E. M. Toniolo, *La Vergine Maria nelle Liturgie Orientali*, Roma, 1990-1991, p. 84-86.

2. Persoana Mariei în Noul Testament

Plecând de la evenimentul Învierii experimentat de ucenici în virtutea aparițiilor, comunitatea apostolică a recunoscut și proclamat în Isus din Nazaret pe Cristos, Domnul. În aprofundarea teologică a persoanei, vieții și misiunii sale, în scurt timp s-a trecut de la o cristologie concentrată pe misterul pascal (discursuri kerigmatice - Fap 2,22-24; 3,13-15), la o cristologie extinsă la alte perioade din viața lui Isus.

Aspectul fundamental asupra căruia sunt de acord autorii neotestamentari, în scrierile lor, este existența unei Femei din care Fiul lui Dumnezeu și-a asumat natura umană. Conform evangheliilor sinoptice, numele ei este Maria. Deși în textele Noului Testament, persoana Mariei este "ascunsă" în misterul Cuvântului Întrupat, participând la revelarea acestuia, se poate vorbi de o "protomariologie" în care "Mama lui Isus" poate fi percepută ca "temă teologică", cristalizată în experiența primelor generații creștine și dezvoltată ulterior în perioada patristică⁹. Textele mariane neotestamentare oferă deci, o mărturie referitoare la modul progresiv în care Biserica primitivă a devenit conștientă de locul și rolul Mariei în misterul Cuvântului Întrupat și al Bisericii.

a) Opera Sf. Paul

Primul autor neotestamentar care amintește de Maria este Sf. Paul. În scrisoarea către Galateni care, după unii autori, pare să fie cel mai vechi document al Noului Testament, se spune: "Când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său născut din Femeie... ca să răscumpere pe cei de sub Lege, pentru ca să câpătăm înfierea" (Ga 4,4-5).

Mențiunea Mamei lui Isus este indirectă, ea fiind situată într-un context ce are ca obiectiv primar, Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Apostolul Pavel intenționează să arate modul în care Dumnezeu vrea să-l întâlnească pe om, în ciuda căderii sale în urma păcatului. Pentru mântuirea acestuia, Dumnezeu alege un popor pe care-l educă, vorbindu-i "în multe rânduri și în multe moduri" (Evr 1. 1). Dacă mântuirea omului este realizată de Dumnezeu în istoria sa, este normal să se vorbească de "timpuri" care o ritmează: secole, ani, luni, zile, ore...¹⁰.

Când Tatăl își trimite Fiul în lume, "timpurile" de pregătire ajung la plinătatea lor, plinătate înțeleasă nu doar ca "scadență a unui termen determinat ci, ca maturizare progresivă și graduală a istoriei"¹¹. În acest moment, în planul de răscumpărare al lui Dumnezeu este inserată Fecioara din Nazaret, care prin intermediul ministerului său matern, oferă Cuvântului lui Dumnezeu un trup omenesc, în care el va plăti prețul de răscumpărare al omului.

Textul din scrisoarea către Galateni, constituie punctul de plecare al doctrinei mariane dezvoltată ulterior în alte texte ale Noului Testament. În el, Paul, afirmă că Persoana Mariei este legată în mod vital de planul de mântuire al lui Dumnezeu¹².

⁹ De Fiores, *Maria*, p17.

¹⁰ A. Serra, *Bibbia*, în *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 231-302.

¹¹ A. Suceu, *Curs de Mariologie*, pentru uzul studenților, Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman, 1995, p. 16.

¹² Serra, *op. cit.*, p. 231-302

b) Evanghelia Sf. Marcu

Maria este prezentată într-un context de kenoză fiind confuză în clanul familiei, ostile lui Isus: "ai săi ...ziceau: 'nu-și este în fire'" (Mc 3,21). Ea apare îngrijorată de soarta Fiului la care aleargă pentru a-l determina poate, la prudență, în timp ce El vorbea mulțimii, fiind în exercițiul misiunii sale de Învățător: "Mulțimea ședea în jurul lui când l-au spus: 'Iată, că mama ta și frații tăi sunt afară și te caută'. El a răspuns: 'Cine este mama mea și cine sunt frații mei?' Apoi, aruncându-și privirile peste cei care ședea împrejurul lui: 'Iată', a zis El, 'mama mea și frații mei ! Căci oricine face voia lui Dumnezeu, acela îmi este frate, soră și mamă" (Mc 3,31-35).

În atitudinea și răspunsul său, Isus arată că nu doar legătura de sânge face demnitatea de mamă, frate și soră a sa, ci împlinirea împreună cu el, a voinței Tatălui. În ciuda aparenței contrare, prin cuvintele sale, Isus descoperă măreția Mariei, care constă tocmai în dăruirea sa totală pentru împlinirea planurilor divine: "Iată roaba Domnului, fie mie după Cuvântul tău" (Lc 1,38). De aceea, se poate afirma că momentele surprinse de Marcu nu sunt antimariologice, ci sunt o prețioasă mărturie a grijii materne a Mariei față de Fiul ei, și a progresului ei în credință și dăruire¹³.

În acest moment, figura de "Mamă" a Mariei se completează cu aceea de "Ucenică".

c) Evanghelia Sf. Matei

Matei își începe Evanghelia cu "cartea neamului lui Isus Cristos, fiul lui David, fiul lui Avraam" (Mt 1,1), pentru a arăta că Isus aparține descendenței lor și de aceea moștenește promisiunile făcute de Dumnezeu acestora (cf. Gn 12,3; 2Sam 7,12-14).

Strămoșii lui, de la Avraam până la Iosif, "soțul Mariei din care s-a născut Isus cel se numește Cristos" (Mt 1,16), au născut pe fii lor după legea naturală. Cazul lui Isus este o excepție pe cât de singulară, pe atât de neașteptată: la originea sa umană, nu este Iosif, ci Maria, fapt pe care Matei îl descrie astfel: "Iar nașterea lui Isus a fost așa: Maria, mama lui, era logodită cu Iosif; și înainte ca să locuiască ei împreună, ea s-a găsit însărcinată prin Opera Spiritului Sfânt" (Mt 1,18).

În genealogia prezentată de Matei, itinerarul istoriei mântuirii a fost un amestec de har și păcat. Iubirea lui Dumnezeu a fost mereu însoțită de dimensiunea umană, mereu predispusă la infidelitate și cădere. Maria, penultimul inel al catenei genealogice, este însă martora fidelității lui Dumnezeu față de promisiunile sale. De aceea, la sfârșitul genealogiei, Matei recitește în sens mesianic și mariologic, profeția lui Isaia (Is 7,14), care devine realitate când Maria a conceput prin opera Spiritului Sfânt, pe Cristos, adevăratul Emanuel: "Dumnezeu cu noi" (Mt 28,20)¹⁴.

d) Evanghelia Sf. Luca

Asemenea lui Matei, Luca își începe opera sa cu așa numita "evanghelie a copilăriei" în care care oferă cele mai multe informații despre Maria, aflată în centrul povestirii sale: la Bunavestire, vizita la Elisabeta, nașterea lui Isus în Betleem cu vizita păstorilor, prezentarea lui Isus la Templu, etc....

¹³ De Fiores, *Maria*, p. 63.

¹⁴ Serra, "*Bibbia*", p. 231-302.

La Bunavestire, Maria este salutată de înger ca "plină de har", fiind aleasă de Dumnezeu să fie Mama Fiului său. Luca pune în evidență inițiativa gratuită a lui Dumnezeu care își copleșește creatura cu darul său, înainte ca aceasta să facă ceva pentru a-l merita: "ai căpătat îndurare înaintea lui Dumnezeu" (Lc 1,30). Cuvintele îngerului descoperă Mariei un proiect unic și irepetabil ce erupe de sus: nașterea Fiului lui Dumnezeu prin Opera Spiritului Sfânt.

Titlul de "roabă" cu care Maria răspunde la chemarea divină, este expresia atât a umilinței cât și a credinței, a ascultării și a iubirii sale. Maria se pune la dispoziția lui Dumnezeu într-o atitudine de colaborare constantă la înfăptuirea planului său de mântuire: "facă-se mie după cuvintele tale" (Lc 1.38).

Locuită de Dumnezeul iubirii, Maria aleargă apoi în ajutorul Elisabetei, care o proclamă "binecuvântată între femei" și "Maică a Domnului" său.

Evanghelia o prezintă apoi pe Maria la Betleem, unde "aduce pe lume pe "întâiul născut", pe care îl înfășează și îl culcă în iesle. "Fașa", prin opera Mariei, în fața păstorilor trimiși de înger, are valoare de semn care invită la descoperirea unei realități ce depășește aparențele externe. Pruncul din iesle este Fiul Mariei dar și Fiul Celui Preaînalt, ce se face solidar condiției umane supusă limitelor și slăbiciunii firii omenești, destinată morții. În timp ce păstorii se fac mesagerii buneii vești, Maria "păstra toate în inima ei, meditându-le (Lc 2,19), pentru ca apoi să transmită Bisericii, fructul lungii sale meditații contemplative¹⁵.

Când Maria și Iosif au adus pe Isus la Templu pentru a îndeplini ritualurile prescrise de Legea lui Moise, bătrânul Simeon i-a binecuvântat, apoi sub impulsul spiritului profetic, a adresat Mariei o profeție care îl privea atât pe Israel cât și pe ea însăși. Fiul său va fi spre "căderea și ridicarea" multora și "semn de împotrivire". Cuvintele profetice auzite de Maria, își vor găsi împlinirea în timpul vieții publice a lui Isus, a cărui învățătură și gesturi obligau pe ascultători la o atitudine concretă față de el: "pentru" sau "împotriva lui", atitudine ce va avea repercursiune și asupra Mariei ca persoană: "și prin inima ta va trece sabia" (Lc 2,35). Profeția lui Simeon îmbracă întreaga misiune a Mariei, de Mamă a Mântuitorului, și în particular drama Calvarului, când sufletul său a fost inundat de durere în fața Fiului renegat și răstignit.

Așa cum se poate vedea, Luca dă o mare importanță misiunii Mariei încă de la începutul existenței umane a lui Isus. Ea este Mama Fiului Celui Preaînalt, Mama Mesiei ce va domni în mod etern (cf. Lc 1,31-33). Este chemată să colaboreze cu planul divin prin misiunea sa unică, la care răspunde cu o credință exemplară, ce constituie trăsătura sa esențială¹⁶.

e) Evanghelia Sf. Ioan

Evanghelistul Ioan, fiind autorul cel mai tardiv al Noului Testament transmite Bisericii, una din reflecțiile cele mai mature, referitoare la persoana și misiunea Mântuitorului. În evanghelia sa, episoadele mariane clasice se referă la prezența Mariei la Nunta din Cana și la picioarele Crucii.

¹⁵ *Ibidem*, p. 231-302

¹⁶ De Fiores, *Maria*, p. 86-88

Circumstanțele în care Isus săvârșește primul "semn" sunt cele ale unei nunți obișnuite într-un mediu ebraic, nuntă care dura cel puțin o săptămână. Situația critică a mirilor cauzată de terminarea vinului este observată de Maria care îl informează pe Isus: "Nu mai au vin!" (In 2,3). În cuvintele sale, Maria nu cere un miracol, dar știe că Fiul său o poate face. De aceea se adresează servitorilor: "Faceți tot ce vă zice" (In 2,5). Răspunsul lui Isus pare să trădeze divergențe între punctele sale de vedere și ale Mamei. El îi schimbă atenția de la vinul material la "ora"sa, înțelege ca ora morții și învierii sale. Actul de abandonare al Mariei care se supune voinței fiului, făcându-se "serva" lui în credință, îl determină pe Isus să facă un miracol înainte de "ora"sa, la dorința și nu la cererea mamei sale. Aici, imaginea Mariei este aceea de Mijlocitoare: ea prezintă lui Isus necesitățile oamenilor, iar acestora le cere să facă în toate, voia Lui.

Figura Mariei la picioarele crucii este aceea de Îndurerată, de Mamă a durerilor. Este aproape de Fiul răstignit, agonizant, care prin testament o constituie "Mama" tuturor ucenicilor săi, reprezentați prin ucenicul iubit, prezent la tragedia Calvarului. În acest, fel, în durerile Crucii, Maria devine mamă spirituală a celor care cred în Fiul său, Mama Trupului Mystic al Fiului său, Mama Bisericii.

Din înălțimea crucii, Isus "vede" Mama și "vede" Ucenicul! El revelează Mariei, maternitatea ei spirituală față de toți oamenii, iar ucenicului îi cere atitudine filială față de Maria: "Iată, Mama ta!". Isus se adresează mamei sale cu titlul de "femeie", titlu ce desemna atât poporul ales, cât și Ierusalimul, considerat ca "mamă universală" a celor risipiți dar chemați să se reunească în Templul dintre zidurile sale (cf. Is 60,4). Acum, Mama lui Isus este constituită "Mamă Universală" a fiilor lui Dumnezeu reuniți în Trupul mistic al lui Cristos, căruia ea, i-a dăruit natura umană¹⁷.

În acest fel, Maria în calitate de Mamă, devine imaginea Bisericii, adică a Familiei –Comunitate, în care Isus va reuni pe toți oamenii, fie evrei, fie păgâni.

De menționat atitudinea ucenicului iubit: "din ceasul acela a luat-o în casa sa" (In 19,27). Acest fapt, poate indica atât "casa" ca spațiu de locuit, cât și faptul că ucenicul a luat-o pe Maria în "casa" inimii lui.

Printre bunurile spirituale, printre darurile deja oferite de Isus credincioșilor, Harul (1,16), Cuvântul (12,48; 17,8), Spiritul (7,39, 20,22), Euharistia (6,32-58), ucenicul iubit primește acum și darul Mamei, oferindu-i spațiu în propria viață spirituală¹⁸.

În acest fel, ucenicii lui Isus prin veacuri, fac din Maria "o proprietate" a credinței lor, iar Biserica încă de la începutul ei, o consideră pe Mama Domnului ei, ca un element necesar propriei sale existențe.

¹⁷ Serra, "*Bibbia*", p. 231-302

¹⁸ De Fiores, *Maria*, p. 99.

II. FIGURA TEOLOGICĂ A MARIEI ÎN PERIOADA PATRISTICĂ

Perioada de început a Bisericii este caracterizată de o pluralitate de factori atât în interiorul cât și în exteriorul comunității creștine. Biserica era confruntată cu iudaismul și lumea păgână ce amenințau doctrina și practica creștină, mai ales divinitatea lui Cristos și negau valoarea mântuitoare a evenimentelor din viața sa: conceperea, nașterea, viața cu adevărat umană, moartea și învierea. În acest context, Părinții Bisericii s-au angajat cu toate mijloacele pentru apărarea credinței autentice, transmisă de apostoli.

În prima perioadă patristică, cuprinsă de la origini până la Conciliul de la Niceea (325), Părinții apostolici și apologeți își aduc un aport însemnat la procesul de naștere a teologiei creștine. Referitor la Maria, ei scriu rar în mod direct sau exclusiv, făcând aluzie la ea, în comentariile Sfintei Scripturi despre misterul Întrupării sau despre persoana lui Cristos.

În a doua perioadă cunoscută ca "perioada de aur a patristicii" ce ține până la Conciliul de la Calcedon (451), Sfinții Părinți sunt angajați în aprigele dispute doctrinare ale epocii, contribuind în mod decisiv la sistematizarea disciplinelor teologice. Și în această perioadă, doctrina mariană se menține într-o anumită sobrietate. Maria este prezentată în misiunea sa unică de Mamă-Fecioară a Mântuitorului, la lumina textelor biblice, mai ales a profețiilor. În Orient începe să fie folosit din ce în ce mai mult, termenul de "Theotokos", ca apelativ propriu al Mariei, pe lângă cel de Fecioară. Maria va fi propusă ca model de sfințenie pentru cei care s-au consacrat Domnului în celibat. Acum apar primele omilii cu conținut marian.

A treia perioadă înregistrează o decădere terminată convențional cu moartea Sf. Ioan Damaschinul (749) în Orient și a Sf. Isidor (636) în Occident. În ciuda acestui fapt, în câmp marian, tocmai această perioadă este caracterizată de o literatură omiletică abundentă în care sunt ilustrate adevăruri referitoare la Maria, deja remarcate de Părinții din secolele precedente. Atenția este reținută de persoana, figura morală și virtuțile Mariei, propuse credincioșilor nu doar pentru a fi admirate și laudate, ci și imitate în practica vieții creștine. Cultul față de Maria se cristalizează concretizându-se în primele sărbători mariane¹⁹.

1. Perioada patristică, secole: II-III

În Tradiția Bisericii, Părinții apostolici sunt considerate martorii cei mai autentici ai vieții și credinței trăită de primele generații creștine. Prin operele lor, ei pot oferi o imagine referitoare la locul pe care Mama lui Isus îl ocupa în inima Bisericii din timpul lor.

¹⁹ E.M. Toniolo, "Padri della Chiesa", în AA.VV. *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Torino, 1985, p. 1044-1079; L. Gambero, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, Torino, 1991, p.18-19.

a) Sf. Ignațiu de Antiohia (+ 110):

Este primul dintre Părinții Bisericii care amintește de Maria în scrisorile sale, scrise ocazional câtorva comunități creștine, de pe nava care-l ducea spre martiriu.

Ignațiu îl contemplă pe Isus în misterul său de Dumnezeu Întrupat, mister în care Maria ocupă un rol unic. El arată că realitatea istorică a lui Isus este fundamentul mântuirii noastre. În acest sens, maternitatea adevărată a Mariei este baza și garanția Întrupării Fiului lui Dumnezeu și a mântuirii înfăptuite de el, prin faptele și acțiunile sale adevărate și umane: "astupați-vă urechile dar, dacă cineva vă vorbește altfel decât noi, de Isus Cristos cel din neamul lui David, cel din Maria, care s-a născut cu adevărat, a mâncat și a băut, a fost cu adevărat prigonit în timpul lui Ponțiu Pilat, a fost răstignit și a murit (...) a înviat cu adevărat din morți" (Tralieini, 9).

Prin conceperea feciorelnică, care afirmă preexistența lui Isus, Maria oferă trup omenesc Cuvântului lui Dumnezeu coborât în timp. De aceea, carnea sa umană este "toată" din Maria (cf. Smirneni, 1).

Conform doctrinei lui Ignațiu, Maria este deci, Mama lui Cristos după natura umană, precum Tatăl Ceresc este după cea divină. Maternitatea feciorelnică a Mariei intră în economia divină, fiind fruct al Operei Spiritului Sfânt. Ea constituie punctul de plecare al operei de mântuire voite de Tatăl și săvârșite de Fiul. Maria garantează astfel, realitatea naturii umane a lui Isus²⁰.

b) Sf. Iustin (+165):

Face parte dintre părinții apologeți ce apărau credința creștină de atacurile lumii iudaice și păgâne. Cu el, Maria iese din cercul comunităților creștine, fiind prezentată lumii ca Fecioară și Mamă a Fiului lui Dumnezeu, și astfel, fidelă colaboratoare la planul de mântuire al Tatălui. Conform doctrinei sale conceperea și Întruparea Cuvântului dintr-o Fecioară este un fapt determinat de un motiv precis: Dumnezeu dorește să readucă omenirea la originile sale, pe aceeași cale prin care a intrat păcatul în lume: Femeia – Fecioară. Prin Eva cade Adam, prin Maria se naște Cristos, Noul Adam : "Cristos (...) s-a născut dintr-o Fecioară, astfel încât pe aceeași cale pe care înșelată de șarpe a avut început neascultarea, prin aceeași cale ea să fie distrusă" (Dialog, 100)²¹.

În acest sens, în doctrina lui Iustin și a comunității creștine a epocii, Maria și maternitatea sa feciorelnică este un instrument ales și necesar în opera mântuirii, pentru împlinirea planului ceresc, de îndumnezeire al omului. "Fecioara Maria este semnul cel mai puternic pe care Dumnezeu l-a dat omenirii spre a face credibil planul său incredibil (...): Dumnezeu se face om pentru ca omul să devină dumnezeu"²². Maria este punctul de întâlnire între omul decăzut și cel mântuit, între timp și eternitate, între Dumnezeu și om.

²⁰ *Ibidem*, p.21-22

²¹ Toniolo, "Padri della Chiesa", p. 1044-1079

²² M. A. Gila, *Padri e Tradizione ecclesiale dalle origini al VI secolo*, 1999-2000, Roma, p. 31

c) Sf. Irineu (+ 200):

Ocupă un loc foarte important între Părinții Bisericii din secolul II. Împotriva ereziei gnostice foarte răspândită atunci, el propune o "teologie a istoriei", a lui "Dumnezeu cu noi", o teologie a mântuirii voită de Dumnezeu din eternitate dar înfăptuită de Fiul său în timp. El intră în istoria omenirii decăzute ca "Om Nou", prin Întrupare, în sânul Fecioarei Maria, pentru a întoarce pe om la deplina unitate cu Dumnezeu²³.

Irineu preia doctrina paulină a recapitulării, dar o dezvoltă cu o mare profunzime și într-o manieră personală. Conform doctrinei sale, prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu recapitulează întreg omul decăzut, asumând în sine, ceea ce îi este propriu acestuia prin creație, și îi oferă în schimb, ceea ce lui îi este propriu prin natură, viața divină și Spiritul, care sfințește întreg procesul evolutiv al omului: concepere, naștere, creștere, maturitate. Devine "Noul Adam" redând celor care îl primesc "Asemănarea" pierdută, parcurgând în sens invers, drumul omului în rebeliunea sa față de Dumnezeu²⁴.

Adam a primit de la Creatorul său, o natură compusă din materie și suflet rațional. De aceea, și Mântuitorul trebuia să aibă aceeași natură identică. În acest sens, Maria îi transmite lui Cristos întreaga natură umană, pentru ca el să fie Noul Adam: "De ce atunci Dumnezeu nu a luat din nou țărână, dar a voit ca această creație să se facă din Maria ? Pentru ca să nu fie o "altă" creatură plăsmuită și "alta" ce trebuia salvată, ci aceeași care era recapitulată, menținând asemănarea" (Împotriva ereziilor, III).

În mod analog, raportului Adam – Cristos, Irineu dezvoltă antiteza dintre Eva și Maria. Precum Cristos recapitulează pe Adam, reparând acțiunea nefastă a acestuia, tot astfel, Maria recapitulează pe Eva, reparând neascultarea acesteia, cu ascultarea ei: "În mod paralel se află și Fecioara Maria (...) căci, precum Eva prin neascultare devine cauză de moarte pentru tot neamul omenesc, tot astfel Maria, (...) prin ascultare devine cauză de mântuire pentru sine și pentru neamul omenesc (...) Ceea ce a fost legat nu poate fi dezlegat dacă nu se parcurge în sens invers legăturile nodului, așa încât primele legături sunt dezlegate datorită celor din urmă (...) Așa deci, nodul neascultării lui Eva s-a dezlegat prin ascultarea Mariei" (Împotriva ereziilor, III).

Conform lui Irineu, există un paralelism perfect între cele două femei, fie în asemănări, fie în divergențe: Eva prin neascultare a devenit cauză de cădere și moarte pentru sine și întreaga omenire și impune acesteia legătura de scalvie spirituală; neascultarea Evei este o consecință a necredinței sale; Maria, prin ascultare desăvârșită, devine cauză de mântuire și readuce omenirea la libertatea primară; ascultarea Mariei este fruct al credinței sale.

De remarcat că acțiunile celor două protagoniste – Eva și Maria – nu sunt legate de natura lor de "femei", ci de libera lor azeziune la voința lui Dumnezeu. Efectele neascultării Evei vor dura cât timp va dura istoria omului pe pământ: fii născuți din Adam și Eva vor participa prin secole, la condiția lor decăzută. Efectele ascultării Mariei rămân pentru eternitate: câți se vor renaște în Cristos, născut din Dumnezeu și din Maria, vor participa la viața dăruită de el, viață care nu va avea sfârșit²⁵.

²³ *Ibidem.*, p.35.

²⁴ Cf. Gambero, *Maria*, p.47.

²⁵ R. Laurentin, E. Toniolo, *Născătoarea de Dumnezeu în sfânta Scriptură și în Tradiția Bisericii Răsăritene*, Oradea, 1998, p.162-164.

d) Origene (+252):

Este unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai școlii din Alexandria și chiar a secolului al III-lea. Centrul teologiei și al spiritualității sale este misterul Cuvântului, care prin întrupare se face om, pentru a reda acestuia, participarea la viața divină. Origene este primul autor care-și fixează privirea asupra Mariei ca persoană, abordând misterul său sub aspect teologic și spiritual. Pentru el, conceperea feciorelnică a Fiului lui Dumnezeu nu este un mit, ci un eveniment istoric, pregătit prin profețiile veterotestamentare și împlinit de Dumnezeu, la "plinirea timpurilor".

Conform unei mărturii a istoricului Socrates, în comentariul epistolei către Romani, din păcate pierdută, se pare că Origene este primul autor care folosește și apără titlul de "Theotokos", răspândit deja în Egipt. El insistă pe faptul că maternitatea Mariei este adevărată și normală, și în același timp divină: "Cei ce cred în Isus care a fost răstignit (...) dar nu cred că a fost născut din Fecioara Maria, aceștia cred și nu cred în aceeași persoană"²⁶.

Cu Origene se conturează și Fecioria perpetuă a Mariei, doctrină răspândită printre credincioși, dar pe care, Biserica, încă nu o exprimase în mod oficial. Confruntată cu Cuvântul lui Dumnezeu, Origene o contemplă pe Maria pe un drum de credință și iubire, fiind creatura care sub impulsul constant al Spiritului "urcă" cu rapiditate calea configurației sale în Cristos. De aceea, el o propune ca model pentru "omul spiritual" și pentru orice apostol²⁷.

2. Perioada de aur a patristicii: sec. IV-V

Începutul secolului al IV-lea, marchează prin edictul lui Constantin (312), sfârșitul persecuției împotriva Bisericii și, în același timp, inaugurează pentru aceasta, o epocă de mare dezvoltare sub toate aspectele.

Biserica va fi confruntată cu o serie de erezii, trinitare și cristologice, fapt ce îi va determina pe Sfinții Părinți să proclame și să apere credința autentică, în divinitatea lui Cristos și identitatea Persoanei sale divine în dualitatea celor două naturi, în formulări dogmatice, consfințite de Conciliile ecumenice.

Doctrina mariană a fost influențată deci, de reflecțiile cristologice determinate de ereziiile timpului, de apariția monahismului și a omileticii.

În a doua jumătate a secolului al IV-lea se afirmă cei mai mari gânditori și scriitori ai Bisericii din antichitatea creștină.

a) Atanasie de Alexandria (+373)

Se remarcă prin lupta sa aprigă împotriva arienilor, fiind un mare apărător al divinității lui Cristos și al consubstanțialității sale cu Tatăl. Prin argumente biblice și raționale, demonstrează integritatea naturii asumate de Fiul Tatălui din Maria, unitatea persoanei sale și imutabilitatea naturii sale divine²⁸. În acest sens, el nu ezită să numească "Mamă a lui Dumnezeu" pe Aceea care l-a născut după natura umană: "Cristos, fiind Dumnezeu, s-a făcut om pentru noi și s-a născut din Maria, Mama lui Dumnezeu, pentru a ne elibera de puterea satanei"²⁹.

²⁶ Gambero, *Maria*, p.71-72.

²⁷ Toniolo, "*Padri della Chiesa*", p. 1044-1079.

²⁸ *Ibidem*

²⁹ Despre feciorie, 3, în Gambero, *Maria*, p. 106

Asemenea altor Părinți, Atanasie recunoaște în conceperea și nașterea feciorenică, un semn evident al divinității copilului născut de Maria, mistere de nepătruns pentru mintea omenească.

b) Efrem Sirul (+373)

Este considerat cel mai mare teolog și poet al Bisericii din Siria, având o deosebită influență asupra liturgiei orientale prin numeroasele sale cântece și imnuri religioase. El are o devoțiune deosebită față de Maria pe care o cântă în misterul maternității, a fecioriei perpetue și a sfințeniei sale. Efrem reia paralelismul Eva-Maria, cele două protagoniste ale istoriei umane, și le aseamănă cu cei doi ochi ai trupului: Eva, ochiul stâng și orb prin care a intrat întunericul în lume; Maria, ochiul drept, luminos prin care "s-a luminat lumea cu lumina cerească ce a locuit în ea"³⁰. Efrem este primul autor care dă glas sentimentelor intime ale Mariei la leagănul Fiului său și la Învierea lui. Așa cum Maria a participat la durerea răstignirii, după Efrem, ea trebuia să fie prima care să se bucure de mărirea Învierii³¹.

c) Ciril de Alexandria (+ 444)

Este una dintre cele mai mari personalități ale literaturii creștine din secolul al V-lea, nu atât pentru multitudinea operelor sale, cât pentru poziția sa autentică în fața problemelor teologice ale timpului său, determinate de credința în misterul Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu în sânul Fecioarei Maria.

Punctul fundamental al doctrinei sale constă în afirmarea unirii ipostatice între Cuvântul lui Dumnezeu și carnea umană asumată din Maria. De aceea, Ciril va fi recunoscut ca teolog al "unității persoanei" lui Cristos. Numele său este strâns legat de Conciliul de la Efes și de doctrina Bisericii referitoare la maternitatea divină a Mariei în controversele cristologice cu Nestorius. Pentru el, Maria este Mama unei Persoane divine, deoarece Cuvântul Întrupat este a doua persoană a Sfintei Treimi. De aceea, a afirma că Maria este "Theotokos", înseamnă a recunoaște că există un singur Cristos, care este în același timp Fiul al Tatălui Ceresc prin nașterea sa eternă din el, și Fiul al Mariei prin nașterea sa umană, în timp³².

În omiliile sale transpare admirația, devoțiunea și iubirea sa față de Sfânta Fecioară Maria, prin care Dumnezeu și-a desăvârșit lucrarea în vederea mântuirii oamenilor: "Bucură-te Maria, Theotokos, Fecioară și Mamă, purtătoare de lumină și vas neprihănit; Bucură-te (...) că ești creatura cea mai prețioasă din lumea întreagă; Bucură-te candelă nestinsă: din tine s-a născut soarele dreptății"³³.

³⁰ Imn despre Biserică, 37, în *Ibidem*, p. 122

³¹ Toniolo, "Padri della Chiesa", p. 1044-1079.

³² *Ibidem*, p. 1044-1079.

³³ Omilia XI, în AA.VV., *Testi mariani del primo millennio, I. Padri e altri aurori greci*, I., Roma, 1998, p. 491

3. Conciliul de la Efes și Calcedon

La începutul secolului al V-lea, Biserica este confruntată cu noi controverse teologice, declanșate de diferite dispute între reprezentanții celor două importante școli de teologie și catehetică, de la Alexandria și Antiohia. Aceștia urmau linii cristologice diferite în interpretarea și aprofundarea misterului lui Cristos. În timp ce școala alexandrină vede în Cristos, unica Persoană a Cuvântului care se face Trup, asumându-și o natură umană care nu are subzistență proprie, ci subzistă în Persoana Cuvântului, școala antiohiană, pleacă de la cele două naturi complete, subzistente în sine, care se unesc într-una comună, aceea a lui Cristos.

În acest context, începând din anul 428 în Orient se naște o mare o polemică în jurul titlului "Theotokos", folosit deja de poporul creștin mai ales la Alexandria, nu atât pentru cuvântul în sine, cât pentru misterul Întrupării pe care îl presupune. La Antiohia, termenul de "Theotokos" - Mamă a lui Dumnezeu, nu putea fi acceptat în sens propriu, Maria fiind considerată mamă doar pentru omul Isus.

În timpul unei liturghii celebrată în catedrala din Constantinopol, Proclu, în timpul predicii sale va folosi termenul "Theotokos" pentru a desemna pe Fecioara Maria. Nestorius format la școala de la Antiohia, nu întârzie să reacționeze, considerând că acest termen este contrar dreptei credințe și pune în pericol chiar misterul Întrupării: Să asculte aceasta, cei care ca niște orbi la economia Întrupării Domnului, nu știu nici ce spun, nici despre ce vorbesc și adesea continuă să ne întrebe: "Maria este Theotokos (adică Născătoare de Dumnezeu) sau antropotokos (adică născătoarea unui om) ?" Dar poate avea Dumnezeu o mamă ? Ar fi scuzabil păgânismul care oferă zeilor mame (...) creatura nu naște pe cel necreat; nu, creatura nu naște pe cel Necreat, ci naște un instrument al divinității (...). Eu împart naturile dar unesc adorația³⁴.

Atitudinea patriarhului de Constantinopol a ridicat proteste nu doar în sânul Bisericii sale ci și în alte părți din lumea creștină și mai ales la Alexandria reprezentată de patriarhul ei, Ciril. Acesta a început o luptă aprigă împotriva doctrinei propuse de Nestorius, prin scrisori adresate acestuia, credincioșilor săi, călugărilor, împăratului și Papei Celestin la Roma.

Sunt considerate ca fundamentale două scrisori: a doua scrisoare a lui Ciril către Nestorius și răspunsul acestuia. În a doua scrisoare a sa către Nestorius, Ciril afirmă:...cel care exista înainte de secole (...) a fost născut dintr-o femeie după trup (...) Nu a fost conceput din Sfânta Fecioară înainte un om comun în care după aceea a coborât Cuvântul, dar spunem că el, unindu-se deja în sânul matern și-a asumat și nașterea umană a trupului său (...) așa găsim că au gândit sfinții părinți care nu s-au îndoit să o numească pe Sfânta Fecioară, Theotokos (Mama lui Dumnezeu), nu în măsura în care natura Cuvântului sau divinitatea sa a avut principiul existenței din Sfânta Fecioară, ci în măsura în care s-a născut din ea acel corp sfânt, animat de un suflet rațional cu care s-a unit Cuvântul după ipostază.³⁵

³⁴ Discurs împotriva Theotokos, în E. M. Toniolo, *Mariologia Orientale*, Roma, 1994-1995, p. 55.

³⁵ AA.VV., *Testi mariani*, p.473.

Se pot remarca anumite elemente fundamentale:

- cele două naturi – umană și divină – sunt diferite dar converg într-o unitate reală, într-un singur Cristos.

- unirea celor două naturi se realizează în Persoana Cuvântului, ce asumă o carne animată de un suflet rațional.

- după unirea celor două naturi, proprietățile lor rămân neschimbate: natura divină a Cuvântului rămâne nepătimitoare, dar cea umană este supusă suferinței și morții. Proprietățile celor două naturi converg în unica Persoană a Cuvântului.

- Maria, în consecință, poate fi numită Theotokos, deoarece Fiul său, este unul și același Cuvânt al lui Dumnezeu Întrupat, care se naște din ea, după natura umană unită în mod ipostatic cu cea divină.

În prima scrisoare adresată lui Ciril, Nestorius afirmă: Pentru că ai citit tradiția părinților în mod superficial ai căzut într-o ignoranță scuzabilă (...) așa i-a învățat pe ei (Sf. Paul, care) pune termenul de "Cristos" ca apelativ ce semnifică un unic "prosopon", substanță nepătimitoare și substanță pătimitoare (...) oriunde Sfintele Scripturi amintesc economia Domnului, atribuie nașterea și suferința nu divinității ci umanității lui Cristos, astfel încât pentru a vorbi în termeni exacti este necesar să o numim pe Sfânta Fecioară "Mama lui Cristos (Cristotokos) și nu "Mama lui Dumnezeu" (Theotokos) Este lucru drept și conform cu tradiția evanghelică să mărturisim corpul ca fiind templul divinității Fiului, templu pe care el și l-a unit printr-o supremă și divină unire, până acolo că natura divină își face proprie ceea ce aparține acestui templu (...) a atribui Cuvântului, proprietățile cărnii pe care și-a unit-o, adică nașterea, suferința și moartea, dragă frate, este un lucru înșelat de erori...³⁶.

În doctrina sa se pot remarca următoarele aspecte:

- cele două naturi în Cristos sunt distincte, inconfundabile, subzistente prin sine: fiecare este completă; fiecare este o ipostază sau o persoană subzistentă prin sine.

- unirea celor două naturi se realizează în unicul Cristos, și nu în Persoana Cuvântului. Nu este o unire personală, ipostatică ci de "locuire".

- proprietățile celor două naturi rămân distincte și trebuiesc atribuite doar naturii din care provin: cele divine, naturii divine a Cuvântului, iar cele umane, naturii umane a omului Isus, cel care se naște și moare.

- Maria, în consecință, în mod propriu și prin natură este mamă doar a unui om, a lui Isus – omul. Poate fi numită în mod propriu, mama lui Cristos, în măsura în care omul care se naște din ea, unit cu divinitatea formează un singur Cristos. În mod impropriu, poate fi numită "mama lui Dumnezeu" în măsura în care, în omul pe care l-a născut "locuia" Cuvântul lui Dumnezeu.

În urma acestor dispute, Nestorius a informat pe Papa Celestin I, care a convocat la Roma un sinod în august 430, în care i-a condamnat doctrina cerându-i să-și retracteze afirmațiile. Acesta a recurs la împăratul Teodosie al II-lea, care a decis să convoace un conciliu ecumenic la Efes, începând cu sărbătoarea Rusaliilor din anul 431. Papa a delegat trei reprezentanți ai săi, cerându-le să-l sprijine pe patriarhul de Alexandria.

³⁶ Prima scrisoare către Ciril în Toniolo, *Mariologia*, p.60.

Fără să aștepte sosirea tuturor episcopilor și nici măcar a delegaților papali, în 22 iunie 431, Ciril a reunit în biserica Sfânta Maria din Efes, pe toți episcopii prezenți și a declarat deschis conciliul, asumându-și el însuși conducerea lui. În semn de protest, Nestorius și susținătorii lui s-au retras. Părinții conciliari au ascultat și au aprobat citirea primei scrisori a lui Ciril către Nestorius, în care el explică misterul Întrupării în conformitate cu învățătura Conciliului de la Niceea. În același timp, au condamnat erorile lui Nestorius care va fi excomunicat.

În 26 iunie au ajuns la Efes Ioan, patriarhul Antiohiei și episcopii din Siria, care împreună cu Nestorius și legatul imperial au organizat un anticonciliu. Primul act al acestuia a fost excomunicarea lui Ciril și a episcopilor care îl susțin, fapt ce a creat o situație paradoxală: atât Nestorius cât și Ciril sunt excomunicați. În 10 iulie au ajuns și delegații papali care au autorizat deschiderea unei a doua sesiuni a Conciliului în care s-a citit o scrisoare trimisă de Papa Celestin. Au fost confirmate deciziile luate în prima sesiune și excomunicarea lui Nestorius.

Chiar dacă, Conciliul de la Efes, a fost un conciliu "documentar" bazat pe aprobarea sau condamnarea scrisorilor trimise de Ciril și Nestorius, unul altuia, are meritul de a fi afirmat în mod oficial pentru prima dată, maternitatea divină a Mariei. A recunoaște pe Maria "Theotokos" – Mamă a lui Dumnezeu, înseamnă a recunoaște că, Fiul Mariei după naștere umană, este în același timp și Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu el însuși. Expresia este justificată deoarece orice femeie este mama nu doar a corpului ci a persoanei fiului său³⁷.

La scurt timp după Efes, superiorul unei mănăstiri din Constantinopol propagă o erezie contrară aceleia lui Nestorius, monofizismul, afirmând o singură natură în Cristos, aceea divină. Doctrina sa este condamnată de episcopul Flavian de Constantinopol și de Sinodul din 22 noiembrie 448, confirmat de Papa Leon. Împăratul Teodosie convoacă un sinod la Efes în anul 449, prezidat de episcopul de Alexandria, Dioscore, care restabilesc pe Eutichie. Papa Leon condamnă lucrările sinodului și-l excomunică pe Dioscore. După moartea lui Teodosie, împăratul Marcian convoacă în 14 mai 451, conciliul de la Calcedon care are o importanță deosebită în dezvoltarea cristologiei și în consecință a mariologiei³⁸. Urmând linia trasată de Conciliul de la Efes, s-au adus precizări importante, reafirmându-se unicitatea Persoanei divine a Cuvântului, căruia îi sunt proprii cele două naturi; se reconfirmă originea diferită a naturii umane și divine a lui Isus (Tatăl Cereșc și Maria); se reafirmă consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl după divinitatea sa și cu noi după umanitatea sa.

În ce privește doctrina mariană, definiția profesată la Calcedon a fixat pentru prima dată într-un text oficial al Bisericii termenul de Theotoks, ca atribut propriu Mariei, odată cu cel de Fecioară: "urmând pe sfinții Părinți, învățăm pe toți să mărturisească, că unicul și același Fiu, Domnul nostru Isus Cristos, (...) născut din Tatăl înainte de secole după divinitate și în ultimele zile însuși pentru noi și pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Mama lui Dumnezeu, după umanitate"³⁹.

³⁷ A. G. Aiello, "Dogmi" în AA.VV. *Nuovo Dizionario*, p. 484-497.

³⁸ AA.VV., *Testi mariani*, p. 523.

³⁹ *Ibidem*, p.526.

LIGIA MAN

* * *

"Bucură-te Marie, cea plină de har...Binecuvântată ești între femei" se roagă Biserica și fiecare credincios către Aceea care a fost înălțată peste serafimi și heruvimi, pentru că a vrut să fie pentru eternitate "Roaba Domnului!". Cuvintele pline de umilință, de totală iubire și dăruire au atras asupra Fecioarei din Nazaret, carisma unică de a fi Mama Cuvântului lui Dumnezeu care s-a întrupat în sânul ei feciorelnic.

Dacă în textele veterotestamentare, figura Mariei este ascunsă în oracole profetice și diferite imagini, ea iese la lumină în Noul Testament, chiar dacă chipul Mamei rămâne modest conturat și ascuns mereu la umbra Fiului. Prin opera Sfinților Părinți, Biserica descoperă, "cristalizează" și aprofundează în mod progresiv personalitatea Mariei, locul și rolul ei în opera mântuirii. O percepe ca Aleasă și Plină de har, fidelă colaboratoare cu Fiul lui Dumnezeu și al Său, pentru împlinirea Voinței Tatălui, sinteză ideală a poporului ales și imagine perfectă a Bisericii. O proclamă "Maică a lui Dumnezeu" și, tocmai de aceea, "fericită " de toate generațiile....

LO SPIRITO SANTO, IL CONTENUTO PRINCIPALE DELLA DIVINA TRADIZIONE

SABIN FĂGĂRAȘ

REZUMAT. SPIRITUL SFÂNT, CONȚINUTUL PRINCIPAL AL TRADIȚIEI DUMNEZEIEȘTI. Conținutul fundamental, realitatea principală, dumnezeiască și îndumnezeitoare transmisă în lungul lanțului istoric al Tradiției (Predaniei) dumnezeiești este Spiritul Sfânt, Plinătatea Dumnezeirii (*Col 2,9*), Darul total, ultim și definitiv pe care Tatăl îl dă fiilor în Fiul înviat în vederea îndumnezeirii lor. Tatăl iubește pe Fiul și i-a dat toate realitățile în mână, i-a dat Spiritul fără măsură (*Io 3,34-35*). Hristos Domnul, peste care la Botez Spiritul Sfânt coboară și rămâne (*Io 1,29.34*), promite Spiritul Sfânt, Apa Vieții, de 5 ori în timpul Cinei (*Io 14,16-17.26; 15, 26-27; 16,7-11.13-15*), și-l dăruiește de 3 ori: de pe Cruce sub forma Sângelui și a Apei (*Io 19,30.34*); în seara Învierii sub forma suflării (*Io 20,22*) și în dimineața Rusaliilor sub forma limbilor de foc (*Fap 2,1-3*). Apostolii și Biserica lui Dumnezeu repetă Rusaliile de 5 ori (5 indică plinătatea, desăvârșirea, perfecțiunea) adică, prin punerea mâinilor transmit Spiritul Sfânt continuu și deplin (*Fap 2,38; 8,14-17.19; 9,17; 10,44-47; 19,1-6*), în cadrul celebrărilor liturgice, din unicul Izvor Hristos Înviat.

La massima operazione della Tradizione – Recezione è trasmissione nella celebrazione liturgica dello Spirito Santo dall'unica Fonte, Cristo Risorto, trasmissione e accettazione da parte degli uomini che "genera" la Chiesa locale, perché si diventa ciò che si riceve nella celebrazione,¹ e il tempo benefico, qualificato, della Chiesa.

Lo Spirito Santo è, nel senso positivo, la Pienezza (*plêrôma*) della Tradizione divina, è l'Oggetto divino primario, principale, universale, primo ed ultimo quindi continuo, della Tradizione divina, il Dono (*dôrea*)² pieno, totale, completo, ultimo e definitivo che il Padre dona ai figli nel Figlio in vista della loro divinizzazione. Il Donante (*dídômi*) dello Spirito suo Santo in noi (1 *Ts 4,8*), il Padre

¹ AGOSTINO, *Sermo 227*, in PL (*Patrologiae Latinae*, Migne) 38,1099, afferma riguardo a quelli che ricevono il corpo e il sangue di Cristo nella celebrazione dei santi Misteri, che <<Si bene accepistis, vos estis quod accepistis (se lo avete bene ricevuto, voi siete ciò che avete ricevuto)>>.

² Nel N.T. direttamente si parla del Dono dello Spirito in *At 2,38; 8,20; 10,45; 11,17; Gv 4,10; Eb 6,4*, cf. R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo Dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come Dono*, Bologna 1987, pp. 23-35. Per lo Spirito il Dono di Dio nella Scrittura (pp. 23-65), nei Padri greci (pp. 67-119) e latini (pp. 121-155), nella riflessione teologica e le dichiarazioni magisteriali (pp. 157-214).

che non ha risparmiato il proprio Figlio Monogenito ma per noi tutti lo ha donato (*paradídômi*) per avere la Vita eterna (*Rm* 8,32; *Gv* 3,16) che è lo Spirito Santo, dona benevolmente (*charízomai*) insieme con Lui (*Rm* 8,32) il Tutto (*tá pánta*) divino. Dona (*dídômi*) lo Spirito Santo abbondantemente, insieme e per mezzo di Gesù Cristo Salvatore nostro (*Tt* 3,6), a chi glielo chiede (*Lc* 11,13), come: Promessa (*Gal* 3,14), Dono (*At* 2,38), Grazia (*Eb* 10,29), Carità (*Rm* 5,5), Comunione (*2 Cor* 13,13), Sigillo (*Ef* 1,13), Unzione indelebile (*1 Gv* 2,20.27), Caparra divina (*2 Cor* 1,22; 5,5), Primizia (*Rm* 8,23), Eredità (*Ef* 1,13-14), Altro Paraclito (*Gv* 14,16.26), etc.³

Già nell'A.T. lo Spirito di Dio, che è "Dio in quanto si comunica agli uomini" nella storia, mediante i Patriarchi e Profeti prefigurava e preannunciava le realtà future, preesercitava la sua parte ereditaria con le Disposizioni dell'Economia divina, ed abituava la sua Eredità <<ad obbedire a Dio, ed a pellegrinare nel mondo, ed a seguire il Verbo, ed a presignificare le realtà future>>.⁴ Con altre parole, lo Spirito di Dio continuava lungo la Preparazione antica a "abituare" ed a "allenare" gli uomini con la sua presenza e azione, continuava a preparare la carne umana per prendere dimora in essa (lo riprenderà dopo la Resurrezione), continuava a "corteggiare" l'umanità per risposarla a Dio, e lo farà nell'unione nuziale plenaria, definitiva ed eterna realizzata sulla Croce con l'Umanità di Cristo creata dallo Spirito Santo e nata della SempreverGINE Madre di Dio Maria.

Lo Spirito di Dio donato all'uomo nella creazione come soffio vitale (*Gen* 2,7) non poteva restare (*ménô*) in esso ed è ritirato dall'uomo per la sua malvagità recidiva (*Gen* 6,1-3). Lo Spirito continua ad essere donato "con misura", parzialmente e provvisoriamente, nella normalità della vita quotidiana al "triangolo" religioso, politico e sociale, della potestà salvifica del Popolo di Dio: ai sacerdoti, ai re d'Israele ed ai sapienti, ma solo per la durata della loro missione, e nelle situazioni di emergenza, nello stato di "crisi", agli "uomini della *Rûāh*", ai Profeti (*prophêtai*), al Portatore dello Spirito (*pneumatophóros*), per essere il "Portatore davanti", o quale Presentatore (*parexestêkôs*) della Parola di Dio davanti agli uomini (*Os* 9,7, LXX).⁵

Nel N.T., Cristo nostro Signore, sul quale lo Spirito Santo discende e "resta" (*ménô*) al Battesimo (*Gv* 1,29.34), promette lo Spirito Santo, l'Acqua della Vita, per dopo la glorificazione (*Gv* 7,37-39) e per 5 volte durante la Cena (*Gv* 14,16-17.26; 15,26-27; 16,7-11.13-15), precisando che resterà (*ménô*) e sarà con gli Apostoli (*Gv* 14,16-17). Dalla glorificazione della Croce il Signore "riconsegna

³ La rassegna dei testi del N.T. che citano lo Spirito Santo, sotto diversi nomi ed aggettivi ed attributi e diverse funzioni in T. FEDERICI, "Spirito Vivificante". *Cristo e lo Spirito Santo nel N.T.*⁴, Roma 1994, pp. 104-114, nell'ordine dei singoli libri; pp. 115-141, rivisti sotto varie forme di schemi.

⁴ Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies* 4,21,3, in *Sources Chrétiennes* 100**, Paris 1965, p. 684.

⁵ Qualche volta lo Spirito di Dio ricevuto è trasmesso agli altri uomini. Mosè trasmette lo Spirito con l'imposizione delle mani al suo fedelissimo Giosuè figlio di Nun (*Nm* 27,18; *Dt* 34,9); il profeta Samuele investe Saul figlio di Kish e David figlio di Iesse con lo Spirito del Signore tramite l'unzione regale (*1 Sam* 10,6.10; 16,13); il profeta Elia trasmette due terzi del suo spirito al successore Eliseo (*2 Re* 2,9.15). Per lo Spirito Santo nell'A.T., vedi H. CAZELLES et AA.VV., art. *Saint Esprit*, in *Dictionnaire de la Bible - Supplément* 11(1991) 127-156.

(*paradídōm*) lo Spirito" al Padre (Gv 19,30) affinché sia donato agli uomini.⁶ Il Padre lo dona "subito" sotto la forma di Sangue e Acqua, i "segni" misterici dello Spirito Santo nella nuova Economia dei Misteri, dal costato straziato del Figlio (Gv 19,34). Dopo la glorificazione della Resurrezione, dalla unica Fonte viva l'Umanità del Crocifisso-Risorto, lo Spirito della Verità che "procede da" (*ekporéuomai*), esce, viene da presso il Padre (Gv 15,26)⁷, è donato "senza misura" (Gv 3,34), come soffio (verbo *emphysáō*, come in Gen 2,7, LXX), nella sera della Resurrezione, il 1^o Giorno della settimana (Gv 20,22), e come fuoco (*pyr*), nella mattina di Pentecoste (At 2,1-3), il 50^o Giorno (primo dopo 7 x 7 giorni), quindi sempre. È grazia dopo grazia ricevuta (*lambánō*) da tutta la Pienezza dello Spirito Santo che risiede in Cristo Risorto (Gv 1,16; Col 1,19), Grazia-Spirito che con la Resurrezione, abbonda e riempie (*plêrōō*) l'intera casa edificio e casa d'Israele (At 2,2), l'intera Chiesa di Dio, la Pienezza (*plêrōma*) di Colui che riempie (*plêrōō*) tutto in tutti (Ef 1,23).

Negli *Atti* la Chiesa è recettrice dello Spirito Santo nella Pentecoste ripetuta 5 volte, quindi continua, 5 indicando pienezza. I convertiti ricevono (*lambánō*) dal Padre il Dono dello Spirito Santo (At 2,38); i Samaritani ricevono (*lambánō*) lo Spirito Santo con la preghiera e l'imposizione delle mani di Pietro e Giovanni (8,14-17.19); il Signore Risorto manda Anania a Paolo affinché abbia vista e sia riempito (*pímplēmi*) di Spirito Santo (9,17); lo Spirito Santo scende, a pari degli Apostoli, sopra la casa del centurione romano Cornelio riunita per ascoltare le parole di Pietro (10,44-47) inviato lì dallo Spirito Santo (10,19-20); e i 12 uomini di Efeso ricevono lo Spirito con l'imposizione delle mani di Paolo (19,1-6).

Lo scopo della Tradizione non è di custodire come in un museo l'eredità del passato, ma di far vivere la Vita divina che è lo Spirito Santo, adesso e in futuro, tutti gli uomini, di offrire la possibilità di comprendere il Disegno divino di salvezza e con lui noi stessi e il mondo, di recuperare la filiazione divina nella "tradizione-recezione" di "geni" divine vitali, lungo una catena ininterrotta di "paternità e maternità".⁸

Cf. G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1984, pp. 287-304.

Anche la vita biologica è una "tradizione di geni" vitali. Il Padre è "il Tradente" divino con il Figlio e con lo Spirito Santo e la Chiesa di Gerusalemme è "la Recettrice" Madre nostra negli Apostoli. I Padri Apostoli da recettori diventano Padri tradenti e fondano le Chiese figlie recettrici che a loro volta diventano Madri recettrici e tradenti attraverso altri Padri, e così via lungo le generazioni fino alla ricapitolazione (*anakephalaiōō* = ridare testa a un corpo disordinato, disperso, morto, Ef 1,10) finale quando il Padre sarà ultimo e definitivo Recettore divino, cf. T. FEDERICI, *Note su Tradizione e teologia*, in *Euntes Docete* 47/1(1994) 62.69

⁸Anche la vita biologica è una "tradizione di geni" vitali. Il Padre è "il Tradente" divino con il Figlio e con lo Spirito Santo e la Chiesa di Gerusalemme è "la Recettrice" Madre nostra negli Apostoli. I Padri Apostoli da recettori diventano Padri tradenti e fondano le Chiese figlie recettrici che a loro volta diventano Madri recettrici e tradenti attraverso altri Padri, e così via lungo le generazioni fino alla ricapitolazione (*anakephalaiōō* = ridare testa a un corpo disordinato, disperso, morto, Ef 1,10) finale quando il Padre sarà ultimo e definitivo Recettore divino, cf. T. FEDERICI, *Note su Tradizione e teologia*, in *Euntes Docete* 47/1(1994) 62.69.

TEOLOGIA MORȚII – FENOMENOLOGIE ȘI TEOLOGIE

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. THÉOLOGIE DE LA MORT – PHÉNOMÉNOLOGIE ET THÉOLOGIE. La mort est un phénomène qui atteint l'homme. On peut décrire la mort dans une perspective phénoménologique et biologique, mais nous ne pouvons pas toucher "au fond" la mort; tout être vivant multicellulaire meurt, et en particulier l'homme. La théologie chrétienne donne une première description de la mort: la mort est une séparation du corps et de l'âme, le principe vital spirituel de l'homme, l'âme, change de relation avec ce que nous appelons "corps." La mort donne une valeur définitive à l'accomplissement personnel libre de l'homme en tant qu'il est matériel et spirituel. Après l'abandon de sa forme corporelle, par exemple, l'âme dans son autodétermination morale libre et active, éprouve plus clairement et plus vivement l'harmonie ou la dissonance entre elle-même et la structure objective du monde et, à l'inverse, agit sur celui-ci d'une façon plus déterminante. La mort n'est pas ni la fin de son existence ni un simple passage d'une forme d'existence à une autre qui aurait les mêmes caractéristiques essentielles que la première; elle est, au contraire, le commencement de l'éternité, si tant qu'on puisse encore parler de commencement à propos de l'éternité.

Introducere

Dacă viața rămâne în multe aspecte un mister, moartea reprezintă misterul ultimului act uman pe care omul, ca individ este chemat să îl realizeze/actualizeze. În același timp, în momentul nașterii unui om nu se poate spune nimic despre ce anume va realiza în timpul existenței spațio-temporale care îi este destinată, dacă va fi inteligent sau nu – în ceea ce privește actualizarea potențelor intelective, dacă va fi sănătos sau nu – în ceea ce privește funcționarea impecabilă a elementului pur biologic, dacă va avea o viață "fericită" – după standardele societății la un moment dat, etc, însă putem să afirmăm cu certitudine faptul că acel om, într-un moment care rămâne necunoscut, va muri.

Omul ca individ *știe* că la orizontul existenței istorice pe care o va experimenta se află moartea, însă prin comportamentul său, în ceea ce privește obiectul așteptărilor sale, dar mai ales în ceea ce privește capacitatea de a-și imagina moartea, omului îi este imposibil să-și formeze o imagine despre o eventuală dispariția a sa. Acest lucru se datorează în primul rând experimentării ființării, individul fiind un centru cognitiv independent care *există* și constată că ființează într-o lume, un pluralism existențial complex, cu care inter-reacționează.

În această lume complexă ființele apar și dispar după legități care nu pot fi înțelese decât dacă se pătrunde sensul existenței, ori prin aceasta trecem de barierele observației empirice și a simplei speculații, intrând în sfera autorității morale a religiei. În plus, non-ființarea reprezintă doar o noțiune abstractă care pare că nu privește omul, deoarece, prin introspecție individul descoperă în adâncul ființei sale ceva care este și care se manifestă ca un principiu spiritual al ființării sale, ori acest ceva este perceput de om ca o scântee vie și nemuritoare.

Lipsită de sensul pe care îl dă existenței religia, viața umană se revelează – celui care trăiește conștient propria-i ființare – ca o "sinteză a finitului și infinitului, temporalității și veșniciei, necesității și libertății."¹

Existențialismul heideggerian, extinzând problematica Ființei la problematica sa generală, subliniază imposibilitatea definirii realităților bazale, care sunt totodată fundamentele experienței umane: "Noi nu știm ce semnifică Ființă. Dar chiar când ne întrebăm: "ce este Ființa?", ne menținem în a înțelege "este", fără a putea fixa conceptual ce înseamnă "este." Nu cunoaștem nici măcar orizontul din care sesizăm și fixăm sensul. *Această înțelegere obișnuită și vagă a Ființei este un factum.*"²

Ființarea umană, specifică și aparte față de ființarea oricăror alte elemente din universul ființării experimentat de om, este denumită de Heidegger *Dasein*.³ Acest om – *Dasein*, descoperă cealalt tip de ființare prin utilizarea într-un anume scop – *etwas-um-zu*, fiind o ființare "în mână" – *Zuhande-sein*, în mijlocul căreia se descoperă pe sine "a fi în lume" – *in-der-Welt-sein*, atunci când este "îngrijorat" – *besorgt*. Această ființare "împreună" – *mit-sein*, îl face conștient de trăsătura fundamentală a lui *Dasein* și anume, "*Dasein* este un fiind-spre-moarte" – *Dasein ist sein-zum-Tode*.

Din perspectivă fenomenologică, o interesantă analogie între "viața-spre-moarte" existențialistă și tauromahie o realizează P. L. Landsberg, "omul-în-lume" fiind asemuit ieșirii pe neașteptate a taurului din coridoarele întunecoase în lumina orbitoare a arenei. Acest pasaj, deși considerabil ca lungime, merită a fi redat ca un tratat despre viață scris în perspectiva unei analogii existențiale, propus în abordarea aceleiași problematici de către Mieczysław Albert Krąpiec:⁴ "Alegând în arenă animalul nu cunoaște nimic despre soarta, care îl așteaptă. Fericit se eliberează din întunecimea închisorii și simte plinătatea puterilor sale vitale. Orbit de lumina care se ivește, se simte stăpânul arenei, care devine lumea sa, cerc care în plus i se pare a nu avea margine. Energic dă cu coada de pământ, măsurând încoace și încolo arena, având doar bucuria conștiinței puterilor sale. Asemenea și copilul părăsește pântecul mamei sale și în scurt timp scoate primele scâncete în lumina puternică a lumii necunoscându-și viitoarea soartă și a numărului care i se pregătește.

¹ Cf. Mieczysław Albert Krąpiec, *Dzieła IX – Ja człowiek*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1991, p. 107.

² Martin Heidegger, *Ființă și timp. Introducere*, în *Filosofie contemporană*, Texte alese, traduse și comentate de Alexandru Boboc și Ioan N. Roșca, Editura Garamond, București, p. 177.

³ *Diese Seiende, das wir jede selbst sind und das unter anderen die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen terminologisch als Dasein.*

⁴ Cf. Mieczysław Albert Krąpiec, *op. cit.*, pp. 429 – 431.

Apar primii inamici. În continuare pentru el este o joacă. Pentru taur lupta este ceva natural. Îi trezește senzația plinătății vieții și a puterii. Micile neplăceri de la început îl înalță; este doar sălbăticia puterii a cărei măsură este înălțarea. Lupta trezește în el "agresivitatea fiarei" care acoperise cenușiul cotidian. Fiecare experiență se situează încă în granițele jocului. Însă încet începe să se ivească și ceva neplăcut. Joaca devine fără de milă. Dușmanul este destul de iscusit – provoacă, apoi fuge. Mai slab decât animalul, treptat devine din ce în ce mai puternic, pentru că este răutăcios. Draperia roșie începe să-l scoată pe taur din sărite, încetând să mai fie doar o bună ocazie de joacă. Așa copilul în perioada școlii descoperă lumea plină de principii, împotriva cărora naivitatea sa și slaba putere realizează atât de puțin. Însă înfrângerile tinereții nu sunt serioase.

Pentru taur lucrurile încetează să mai fie o joacă în momentul întâlnirii dușmanului-centaur. Picadorii îl împung cu sulițele lungi de la înălțimea cailor. Taurul atacă și sălbăticia îi schimbă caracterul; animalul încetează să se controleze pe sine. Este o dezlănțuire care se transformă în senzații dureroase, minunate, orbitoare, în momentul în care nebunia rezultă în mod tainic dintr-o lipsă de speranță organică; această dezlănțuire, alimentează neîncetat obișnuința acestei deznădejdi. Iar de efectul acestei fanatizări suferă mai ales acela, care nu a greșit cu nimic – nefericitul cal. Șmecherul picador întotdeauna dispăre după ce rănește. Așa omul trece în epoca serioasei lupte pentru existență. Niciodată nu se ridică peste victoria răului. Dacă înfrânge pe unul dintre dușmani, întotdeauna va fi acela care nu este vinovat. Nu există vinovați; dușmanii noștrii sunt masca răului, pe care nu putem să-l batem.

Taurul este încă destul de puternic. Însă din clipa aceasta se alimentează din rezervele energiei sale; în esență animalul este mai slab decât pare. Viața începe să se îndoiască de ea însăși. Rănile date de suliță sunt grele, taurul sângerează din plin. Exact acest tip de *intermezzo* întârzie sfârșitul actului. Fără să înceteze a-l răni, persecutorii cinstesc animalul luptător, glumind cu puterea lui; înfig *banderillas*-urile. Și animalul luptând devine un hilar pretext pentru plinătatea eleganței dansului omului, care îl înjunghie atât de dureros. Este înfrângerea propriei spaime a *banderillierilor*, care reușesc datorită îngrunării marei mase a animalului care atacă. La fel și omul matur dobândește succesul și gloria în momentele, când viața i-a dat cele mai serioase și dureroase răni. Însăși slava pământeană este de asemenea provocatoare de răni, (nedureroasă) doar mai adâncă, tradițională și caraghioasă tichie, în așteptările lumești parte opusă a înfrângerii. Omul nu a învins. Nimeni nu este în această lume învingător. Se crează vagi amăgiri, este o aparență doar că ar fi așa, cum că atingerea propriei slave ar fi în puterile omenești. Această soartă străfulgeră omul. Taurul cel puțin nu crede în proaspăt lovita demnitate. Ca și cum ar fi simțit că lumea doar pe aceia îi slăvește, pe care fără întârziere îi va ucide ?

Odată cu matadorul, marele preot al misterului, moartea pășește în arenă. Iată-o: sub forma frumoasei, sclipitoare, fără de greș' spade, ascunse în neliniștitoarea bucată de material roșu, ascunsă doar în fața aceluia căruia îi este destinată. Alții văd această moarte, însă taurul, slăbit, intră în angoasă, și înfrângându-și-o, pășește în

* Harpoane-cârlige care rămân înfipte în spatele taurului, de care atarnă vergele și panglici colorate.

actul doi al luptei autentice; tragicomicul intermezzo nu s-a încheiat în mod hotărâtor. Iată începutul tragediei, sau mai degrabă umbrirea caracterului tragic al întregii acestei istorii. Taurul de rasă se poartă cu demnitate și luptă până la sfârșit. Nu gândește, ca și cum ar avea încă speranța victoriei. Vitalitatea sa, lipsită totuși de inteligență, caracterizează neclara presimțire a sfârșitului tragic, presimțire apărută subit pe parcursul acestor douăzeci de minute care cuprind o viață. Lupta, atacul, fuga, năvala din ambele părți, succesele și înfrângerile. Lupta nu se desfășoară doar în planul fizic. Concentrarea voinței matadorului îl obligă pe animal să ajungă, manipulat, la acea poziție, care să-i favorizeze acordarea loviturii de moarte. Draperia roșie a morții, care îl manipulează, devine stăpânul animalului, obligându-l să înainteze pe urmele sale, ca îndrăgostitul, tânjind spre puterea farmecului iubitei. Și deodată taurul cade la pământ. Spada l-a străpuns de moarte, masivul trup primește în sine ascuțișul ei ca un ultim strigăt al mândriei și disperării. Pentru câteva clipe pare că încă continuă. Însă această moarte își înfăptuiește opera, moartea de mult prezentă, întrupată în ascuțita spadă, luând înfățișarea matadorului, care o stăpânește. Animalul mort ca un obiect mare, este scos din arenă. La fel se sfârșește viața fiecăruia din noi. Orice luptă cu moartea este în zadar și din start pierdută. Frumusețea ei nu apelează la rezultat, ci la plinătatea demnității ieșirii în întâmpinarea morții. Nu se poate fugi de lucrurile de pe urmă."⁵

Pe fondul acestei problematice se impune întrebarea *ce este moartea*? Apoi *de ce există moartea în lume*? Toate aceste întrebări capătă un răspuns care corespunde așteptărilor ființei umane, numai trecându-se dincolo de fenomenologie, pătrunzând în tainele morții și apelând la explicații din domeniul teologiei.

Moartea ca fenomen obiectiv

Desprinși de orice răspuns preelaborat de omenire de-a lungul istoriei sale, putem oferi un tablou descriptiv complet al fenomenului morții. Această perspectivă nu oferă însă un răspuns satisfăcător asupra problematicei senului vieții și a morții.

Din punct de vedere obiectiv mai întâi se constată moartea clinică care survine la 20-40 de secunde după încetarea circulației sanguine, însumând evenimente biologice legate de cord, plămâni, rinichi, encefal, absența pulsului, etc.⁶ Moartea clinică este însoțită de următoarele criterii de diagnostic: absența pulsului, stop respirator, absența conștienței, pupile midriatice (dilatarea patologică a pupilei) lipsite de reacție.⁷ Apar și alte semne care completează tabloul fenomenologic specific morții: pete cadaverice, rigiditatea cadaverică (după 2-6 ore se extinde de la extremitatea cefalică spre periferie, care dispare după 2-3 zile). Mai sunt și examene suplimentare care confirmă în plus moartea cerebrală: Electro Encefalo Gramă izoelectrică (linie continuă) peste 30 de minute pe înregistrare continuă și oprirea irigației cerebrale sanguine verificată bilateral la nivelul carotidelor.

⁵ Traducere după P. L. Landberg, *O sprawach ostatecznych*, tlm. B. Kazimierczyk, Warszawa, 1967, pp. 56-61.

⁶ Z. Filipescu, R. Briciu, N. Mustăța, *Terapia intensivă în urgențele medico-chirurgicale*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 157.

⁷ Cf. A. Schäffler, J. Braun, U. Renz, *Ghid Clinic. Explorări diagnostic. Terapie urgența*, Editura Medicală, București, 1995, p. 32.

Urmează moartea ca fenomen ireversibil, determinată de o deteriorare a țesuturilor ca urmare a lipsei de oxigenare (anoxie), fenomen definit ca moarte biologică. Primele leziuni ireversibile apar în condiție de hipotermie la 4-6 minute la nivel cerebral și 45 de minute la nivelul celulelor țesutului miocardic.

Dacă ținem cont și de anxietatea, durerile fizice, agitația care însoțește trăirea subiectivă a morții atunci când persoana respectivă este conștientă, avem un tablou al fenomenului morții descris dintr-o perspectivă obiectivă. Această moarte, ca fenomen ireversibil, reprezintă încheierea existenței omului ca individ biologic și ca membru al societății, însă simplul tablou fenomenologic nu satisface complexitatea așteptărilor, mai ales că orice ființare însuflețită cu o structură somatică pluricelulară este supusă morții...

Moartea în perspectivă subiectivă

Cum este trăit acest ultim act uman, depinde de atitudinea față de viață și de nivelul de spiritualizare a individului. Ambientul cultural și mai ales religia, îl influențează pe individ, astfel încât primește acest sfârșit al existenței istorice cu frică, respingere, sau îl transformă într-un act uman săvârșit cu demnitate.

Moartea produce inițial, în fiecare individ indiferent de gradul său de sfințenie / perfecțiune, o serie de frământări, teama de necunoscut, o groază pe care o imprimă ființei umane, fapt surprins și de evanghelie prin cuvintele lui Isus în grădina Ghetsimani: "Tată, de este cu putință să treacă de la mine și paharul acesta..."(Mt. 26,28).⁸ Merită reamintit acest fapt într-un alt context, și anume "frica" – dovadă a faptului că moartea nu este un act firesc ci survine în urma schimbării catastrofice a statutului ontologic pe care ființa umană l-a avut în momentul creației.

Moartea este pregătită întotdeauna de o serie de evenimente care ating funcționalitatea substratului material al ființării – trupul, fiind vorba despre suferințe produse de disfuncționalități ale organelor interne, accidente care lezează integritatea corporală sau produce alte complicații, ca să nu mai vorbim despre moartea prin violență însoțită întotdeauna de durere.

O altă problemă este legată de neînțelegerea morții, sau mai bine spus de faptul că în lipsa acceptării unui sens specific vieții și morții sfârșitul ființării individuale pare absurd și de neînțeles. Datorită acestor suferințe dar și datorită incertitudinii soartei după moarte, sfârșitul existenței istorice a indivizilor este "trăită" de muribunzi sau de anturajul acestora ca un "rău existențial."

Legat de trăirea subiectivă a morții, preoții și cei chemați să acorde asistență bolnavilor terminali sunt frecvent puși în fața fenomenului morții. Afirmările muribunzilor, observațiile făcute și mai ales cazurile de resuscitare din moarte clinică pot să ne ofere un tablou general al morții ca trăire subiectivă, menționând că rămâne întotdeauna un semn de întrebare în ceea ce privește afirmațiile făcute datorită imposibilității verificării, în timp ce o serie de indivizi care au trecut prin moarte clinică nu-și aduc aminte de nimic.

⁸ *Catehismul Bisericii Catolice* (în continuare CBC), nr. 612.

Elementele itinerarului unui principiu cognitiv și conștient – identificat de regulă cu sufletul, sunt descrise asemănător, diferențele fiind generate de faptul că această experiență presupus extra-corporală apelează la analogii și antropomorfizări pentru a fi expusă în lumea experienței empirice cotidiene. De regulă se vorbește despre "desprinderea de trup", "tunelul", apropierea de o "lumină", retrăirea vieții și judecata particulară, după care urmează invitația la trecerea unei bariere, un pas fără întoarcere, după care întoarcerea la continuarea existenței istorice devine imposibilă. După afirmațiile făcute, desprinderea de trup, descrisă ca plutire" sau "alunecare" este însoțită sau nu de conștientizarea ambientului înconjurător, după care urmează o deplasare cu o viteză uluitoare prin interiorul unui "tunel" sau al unei "văi foarte adânci" identificată ca "valea morții" (Ps. 22, 4). La capătul acestei călătorii se întrezărește o lumină, care revelează o prezență personală, liniștitoare, identificată de individ în funcție de așteptările lor religioase: unii îl recunosc pe Isus Hristos, alții vorbesc despre un înger. Retrăirea vieții este însoțită uneori de comentarii care revelează sensul evenimentelor respective, fiind o retrospectivă a tuturor momentelor trăite, însă – în lipsa posibilității de actualizare a potențelor senzitive – viața trăită în spațiu și timp nu mai produce implicări emoționale. Urmează invitația de a trece "dincolo", la care cei care s-au considerat încă nepregătiți, s-au reîntors la viață. Există și cazuri când unii indivizi au făcut afirmații diferite, descriind evenimente neverosimile, fiind vorba de regulă despre modificări de conștiință induse de credința religioasă a individului de așteptările individuale cu valoare parareligioasă sau de halucinații legate de patologia psihiatrică sau a intoxicațiilor.

Repetând faptul că cele afirmate până acum nu pot fi acceptate ca dovezi științifice, aceste evenimente sau "stări" revelează un scenariu valorificat de medici, psihologi, asistenți, preoți, ori alte categorii care intră în contact cu bolnavii terminali, fiecare în parte prin competențele domeniului său de activitate.

Creștinii practicanți au de regulă o atitudine de bună resemnare în fața morții – cauzată de sensul morții acceptat, descris în continuare – de speranța primirii harului divin și dobândirea mântuirii. Spiritualitatea creștinismului răsăritean, prin troparele canonului de rugăciune la ieșirea sufletului, descrie suferințele psihice ale muribundului, explicându-i sensul morții și pregătindu-l pentru momentul eshatologic al restaurării omenirii, în același timp căutând să-i inducă atitudinea de umilință, părere de rău cu rol catartic și mai ales acceptarea cu seninătate a morții: "Sosit-a ziua, suflete, priveghează! Iată înaintea ușilor este judecata, unde împărați împreună cu boerii, bogații și săracii se vor aduna, și va lua fiecare om după vrednicia faptelor [...] Făcându-se întrebare de cele făptuite, și cărțile deschizându-se ce vei face, o ticăloase suflete ? Ce vei răspunde la judecată, neavând roade de dreptate, ca să aduci lui Hristos și ziditorului tău ?"⁹ Se exprimă universalitatea morții, nimeni nefiind exceptat, apoi judecata particulară este legată în mod direct de "venirea celei de a doua." Este valorificată și voința universală, mântuitoare a lui Dumnezeu față de oameni, care condiționează *a priori* omenirea – "Dumnezeu, cela ce voești ca toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoștința adevărului" – mântuirea fiind în cele din urmă actualizată în funcție de cooperarea individului liber cu harul divin. În același timp, făcându-se o

⁹ *Euhologhion sau Molitvenic*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1940, p. 106.

anamneză a genezei morții, rugăciunile cuprind în mod sintetic atât fenomenul cât și răspunsul teologiei la semnificația transcendentă fenomenului: "Doamne Dumnezeul nostru care cu negrăita ta înțelepciune din țărână ai făcut pe om, și i-ai dat chip și frumusețe, și l-ai împodobit cu o prea aleasă și cerească făptură, spre lauda măririi și împărăției tale, făcându-l după chip și asemănare; iară el a călcat porunca rânduiei tale și a schimbat chipul, și nu l-a păzit; și pentru aceasta, ca răul să nu fie nemuritor, ca Dumnezeul Părinților noștri, cu iubire de oameni ai poruncit, ca această împreunare și amestecare, și această negrăită legătură a ta, cu dumnezeiască vreau, să se desfacă și să se dezlege; și sufletul, până la învierea cea de obște, să se mute acolo de unde și-a primit ființa, iară trupul să se risipească în cele din care a fost adunat laolaltă. [...] dă robului tău deslegare din trup, într-o odihnă..."¹⁰

Acest text, plin de afirmații metafizice și teologice permite o aprofundare a morții dintr-o altă perspectivă.

Moartea în semnificație filosofică

Definiția clasică a morții este: *ruperea legăturii intime dintr-un trup și suflet*. Pentru a accepta această definiție trebuie să acceptăm concepția antropologică aristotelico-tomistă,¹¹ care consideră omul o entitate materialo-spirituală, alcătuită din suflet – spiritual, forma care organizează materia și în același timp deține la nivel potențial toate funcțiile pe care omul le actualizează în istorie, în spațiu și timp, prin intermediul trupului. Sufletul este în plus simplu, necompus, cauza spirituală a tuturor actelor umane care nu pot fi explicate de nici o cauză materială. Trupul este un conglomerat de elemente materiale (din punct de vedere etimologic slav. Труп – cadavru, corp neînsuflețit), organizat și însuflețit de către suflet în dubla sa calitate: formală și de principiu al vieții. Legătura intimă dintre trup și suflet este legătura metafizică dintre materie – formă ("această împreunare și amestecare și această negrăită legătură a ta"), hilemorfismul, omul fiind un întreg, *unum* din punct de vedere al transcendentaliei numai ca o realitate compusă din trup și suflet.

Datorită aspectului formal, sufletul, în calitate de cauză a organizării materiei, este și principiul continuității identității omului în perspectivă psihologică. Moartea survine atunci când această legătură intimă a hilemorfismului dispare, moment când sufletul subzistă ("se mută acolo de unde și-a căpătat ființa"), fiind simplu – necompus deci indestructibil, spiritual deci nemuritor, subzistență care se desfășoară în realitatea spirituală, în afara spațiului și timpului, în veșnicie.¹²

Trupul, un conglomerat de elemente materiale, în lipsa formei spirituale care l-a organizat, se destramă în elementele chimice din care este alcătuit ("trupul se risipește din cele ce a fost adunat laolaltă"). În urma acestei rupturi, omul moare, însă sufletul subzistă și se află oarecum într-o situație artificială, fapt pentru care "așteaptă" momentul când va organiza din nou materia pentru a fi legat în

¹⁰ *Rugăciune pentru cel ce pătimizește îndelung, Ibidem, p. 110.*

¹¹ Amănunte referitoare la concepția antropologică aristotelico-tomistă în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Seria Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*. XLVI, 1, 2001, pp. 47 – 61.

¹² cf. Mieczysław Gogacz, *On ma wzrastać*, Wydawnictwo SSL, Warszawa 1990, p.28.

trup, altfel spus momentul învierii morților, sau "reîntoarcerea omului." Filosofia clasică afirmă și posibilitatea evenimentului eshatologic al învierii morților, afirmat de creștinism. Însă la întrebarea *de ce există moartea ?* ca și la întrebarea *de ce există răul în lume*, filosofia nu mai are nici un răspuns. De aci numai teologia poate da un răspuns.

Teologia morții

Dată fiind subzistența principiului spiritual, formal, posesorul tuturor potențelor, a sufletului, acesta poate să-și actualizeze de acum înainte doar potențele intelective și volitive, fiind lipsit de acum înainte de orice posibilitate de actualizare a potențelor senzitive, apetitiv-concupiscibile sau vegetative.

Moartea nu este un sfârșit, ci este o trecere. Teologul ortodox Dumitru Stăniloae scria: "Moartea este prăpastia sau puntea universală de trecere spre o altă existență, spre existența veșnică. Din rostul acesta obiectiv al ei decurge și unul subiectiv. În general moartea dă sens și adâncime vieții noastre pământești, ajutând chiar prin aceasta la maturizarea spirituală și la mântuirea noastră. Moartea face să se reveleze ființei noastre misterul ei de persoană, adâncimea existenței sale ca persoană, importanța existenței sale personale. Misterul morții și misterul persoanei țin împreună: unde nu se mai trăiește moartea ca un mister, toată viața se aplatizează. [...] Moartea trebuie să reprezinte un mister pe măsura misterului persoanei umane."¹³ Veșnicia trebuie înțeleasă, în cazul omului, ca o existență ce are un început (în divinitatea care i-a dăruit ființa) însă nu are sfârșit, ci doar trece de la ființarea conștientizată în spațiu și timp la subzistența conștientizată de suflet în lumea spirituală, o lume în care categoriile lumii empirice nu se rgăsesc.

Răul, din punct de vedere metafizic, nu există ca realitate obiectivă, este doar "neființare." Răul se manifestă doar în legătură cu o lipsă în gradul de perfecțiune al ființării umane (manifestându-se în ceea ce privește elementele constitutive neesențiale), omul fiind singura ființă care prin simpla implicare într-un eveniment dă o conotație de bine sau rău; omul este singura ființă morală și geneza răului trebuie căutată în acțiunea omului.

Răul – identificat cu păcatul, un rău moral ce constă în îndepărarea de iubirea lui Dumnezeu – intră în lume prin intermediul păcatului strămoșesc, apoi se manifestă ca o realitate ce însoțește istoria omenirii. Pentru om consecințele păcatului strămoșesc sunt grave; prin ruperea armoniei dintre om, creație și Creator, intrând în lume răul sub diferite forme: pierderea harului sfințeniei originare, voalarea imaginii despre Dumnezeu și "teama" ia locul "iubirii" pe care omul o refuză, distrugerea armoniei primordiale în raport cu propria ființă și relațiile sociale (senzitivul domină spiritualul din om, relația bărbat-femeie este supusă tensiunilor, concupiscentei și dorinței de dominare), armonie distrusă și în ceea ce privește universul care devine străin și ostil, însă cea mai gravă consecință reprezintă întrarea în istoria omenirii a morții.¹⁴

¹³ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, pp. 145 – 146.

¹⁴ CBC, nr. 399 – 400.

Sufletul individual, după desprinderea de trup, ajunge din necesitate la o primă judecată pariculară. În funcție de gradul de perfecțiune a sufletului, respectiv în funcție de virtuți, de harurile primite, care oferă *un plus de ființare*, altfel spus în funcție de gradul de "spiritualizare" al individului, după această judecată particulară sufletul îl va "vedea" pe Dumnezeu "față în față" (ori nimeni nu poate să-i vadă fața Dumnezeu și să trăiască, vezi: Exod 33, 20-23; Judecători 6, 22, 13,22; III Regi 19, 13, etc); dacă inițial era perceput ca o lumină mai presus de lumina materială și ca o prezență personală, această "vedere față în față" va schimba decisiv statutul sufletului individual.¹⁵

De acum drumul este fără întoarcere, sufletul care este capabil de fericire rămâne în lumina "vederii lui Dumnezeu" în funcție de gradul de sfințenie: "Harul este sămânța, gloria este recolta: primul se dezvoltă și produce roade minunate în cea de-a doua. Harul sfințitor și caritatea sunt deja cerul în substanță. Măsura carității din această viață dă măsură gloriei cerești viitoare. Dacă fericirii diferă între ei în glorie, ca stelele firmamentului, se datorează faptului că esența divină se unește, prin împărțășire în grade variabile, cu inteligența lor. Acest grad de unire corespunde exact gradului de caritate pe care sufletul îl posedă în momentul în care el se strămută Dincolo și apare înaintea tribunalului lui Dumnezeu. Caritatea, care ne va urma după strămutarea noastră la cele veșnice, va da măsura unirii noastre cu Dumnezeu în glorie."¹⁶ Persoana umană aflată în relație de iubire cu Dumnezeu nu dispăre, ci rămâne cu aceeași demnitate de realitate individuală și irepetabilă. Această experiență spirituală sporește în același timp comuniunea dintre suflet și Dumnezeu, rămânând și în comuniune cu Biserica pământească, în comuniunea sfinților.¹⁷

Sufletele răposaților care mai au atașamente față de lumea materială prin intermediul viciilor, adevărate verigi ce înlănțuie sufletul și-l împiedică să se ridice la Dumnezeu, sunt incompatibile cu fericirea raiului. Cauza principală a acestei stări o constituie păcatul, care îl îndepărtează pe om de Dumnezeu și îi crează un atașament față de creaturi. Dacă această iubire deviată nu a rupt definitiv comuniunea cu Dumnezeu și cu aproapele, sufletul respectiv, imperfect purificat, este sigur de mântuirea veșnică, însă suferă fiind despărțit de starea de fericire pe care a gustat-o în momentul judecății. Suferința sufletului este antropomorfizată prin imaginea unui foc mistuitor, asemănător iadului, însă diferența constă în faptul că nu s-a rupt

¹⁵ De remarcat faptul că nici un teolog nu neagă "vederea lui Dumnezeu" – *visio beatifica*, ci se pune problema dacă aceasta este rezervată doar patriei veșnice sau poate fi actualizată și în viața terenă, prin experiență mistică (a se vedea Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Institutului Biblic și de Misune al BOR, București 1995, p. 7). E. Ferentz afirmă: "În viziunea Ființei divine față către față, esența divină este simultan realitatea pe care noi o vedem și prin ceea ce o vedem: *id quod videtur et quo videtur*." Cf. Eduard Ferentz, *Dumnezeul cel viu, unic în ființă și întreit în Persoane*, ITRC, Iași 1997, p. 396. Sfântul Toma de Aquino în *Summa Contra Gentiles* definește: *Visio beatifica est clara et intuitiva, nec tamen comprehensiva, cognitio Dei prout in se est. Lumen gloriae est habitus supernaturalis, intellectum beati perficiens, eumque proxime habilem reddens ad Deum intuitive videndum*. *Contra Gentiles*, 1. III, c. 53

¹⁶ Eduard Ferentz, *op.cit.*, p. 399.

¹⁷ CBC n. 958.

definitiv comuniunea cu Biserica. Aflat în imposibilitatea actualizării unor fapte meritorii și dobândirii virtuților, "purificarea" înseamnă și un ajutor dat de Biserică, comuniunea tuturor credincioșilor, prin rugăciuni și acte oferite acestor suflete aflate în starea purgatoriului (pomana, indulgențele și faptele de pocăință în favoarea celor răposați).¹⁸ Din această stare există o șansă scăpare. Purgatoriul este recunoscut și de teologia ortodoxă atunci când se afirmă "posibilitatea unui iad etern pentru unii și neetern pentru alții.[...] Cei care nu vor putea ieși din iad până la judecata universală nu vor mai putea ieși în veci din iad. [cei răposați] Propriu-zis după moarte sunt "neschimbabili": în bine, cei din rai și cei din iad în rău, etc. considerându-se din perspectivă spirituală adevărul unanim recunoscut că ieșirea din suferințele purificării rămâne o taină a libertății omului."¹⁹ Purgatoriul nu reprezintă un "loc" unde sufletul petrece un anumit "timp" deoarece categoriile spațiu/timp lipsesc, fiind vorba despre experimentarea veșniciei, ci doar o "stare" unde cu ajutorul comuniunii sfinților care încă se manifestă, sufletul trece prin mai multe "etape" de purificare. Acuză că purgatoriul este "un loc" inventat de teologia catolică cade, prin simpla analiză a categoriilor filosofiei clasice, în plus definiția teologiei ortodoxe prezintă aceeași viziune, însă dintr-o perspectivă diferită. A căuta diferențe între eshatologia apuseană și răsăriteană constituie la ora actuală doar o dorință de a rămâne într-o poziție anticatolică, sterilă și în același timp anacronică.

Iadul reprezintă totalitatea sufletelor care au refuzat iubirea divină și refuză, închistate fiind într-un egoism subiectiv, comuniunea sfinților și "orice mână de ajutor" care ar veni din partea Bisericii. Sufletele din iad se autoexclud din Biserică, astfel încât suferă pedeapsa cea mai mare. Despărțirea veșnică de Dumnezeu: "A muri în păcat de moarte fără a se fi căit și fără a primi iubirea îndurătoare a lui Dumnezeu înseamnă a rămâne despărțit de El pentru totdeauna prin propria alegere liberă."²⁰ Dacă mai adăugăm fantasmele și suferințele induse de egoismul dus la paroxism, avem imaginea suferințelor înspăimântătoare ale iadului.

Dumnezeu, Ființa care dăruiește ființare oricărei entități intelective – cum este omul – reprezintă "alfa" și "omega", începutul și sfârșitul existenței istorice, care reprezintă începutul eternității: fericite sau nefericite, în funcție de actualizarea potențelor cu adevărat umane și dobândirea perfecțiunii sau a sfințeniei.

Concluzii

Dacă ne oprim asupra fenomenului morții, nu vom face nimic altceva decât să ne oprim în fața misterului fără a privi "dincolo" sau vom "trăi" această viață lamentându-ne în fața unui "tragism" rezultat din neînțelegerea sensului morții revelat de Dumnezeu. A "crede" în reîncarnări, în topiri în Nirvana sau dispariții în neantul unor spirite impersonale din Univers, reprezintă doar dorința celor rătăciți, care nu pătrund profunzimea realității; aceștia proiectează doar propriile idei, fără să pătrundă de multe ori semnificația eshatologiilor respective în concepțiile religioase de origine.

¹⁸ CBC nr. 1032.

¹⁹ Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, pp. 176 – 177.

²⁰ CBC nr. 1033.

TEOLOGIA MORȚII – FENOMENOLOGIE ȘI TEOLOGIE

Filosofia clasică ne explică moartea ca o desprindere a trupului de suflet și posibilitatea învierii morților la judecata universală ce însoțește restaurarea omenirii. După aceea fericirea sau suferința va fi trăită în trup, același om înviat ca suflet și trup material, chiar dacă glorificat, într-o armonie restaurată, în care timpul și spațiul nu vor mai avea semnificația categorială a istoriei experimentate de noi *acum*.

Sensul morții ca trecere, drumul sufletului după moarte și sensul fericirii veșnice, vor fi descoperite numai dacă se acceptă revelația creștină. Creștinismul este religia iubirii, care ne prezintă realitatea iubirii absolute care condiționează în mod *a priori* omenirea prin voința sa universală și mântuitoare. Omul este chemat spre mântuire, iar Dumnezeu ne îndeamnă în bunătatea sa, să colaborăm prin propria noastră voință liberă, ca să ne facem capabili de fericirea raiului și de viața fericită a veacului ce va veni.

LA CATENA STORICA DELLA DIVINA E DIVINIZANTE TRADIZIONE

SABIN FĂGĂRAȘ

REZUMAT: LANȚUL ISTORIC AL TRADIȚIEI DUMNEZEIEȘTI ȘI ÎNDUMNEZEITOARE.

Cu toate că Biserica catolică și ortodoxă sunt Biserici de tradiție apostolică, cultura curentă și teologia corespunzătoare au o concepție foarte îngustă și aproximativă despre ceea ce este cu adevărat dumnezeiasca și îndumnezeitoare Tradiție. Cauza este ideologia protestantă care a separat Scriptura de Tradiție (separare acceptată implicit de Conciliul tridentin), ideologie conform căreia Scriptura este revelația scrisă iar Tradiția este revelația transmisă oral, prin viu grai. Distincția între scris și oral este neesențială, ambiguă, de suprafață, inexactă, deformantă. Esențial pentru a fi tradiție este a fi transmis și recepționat din aproape în aproape (ôtafetè), într-un lanț neîntrerupt, indiferent cum, oral, scris pe hîrtie sau suport magnetic sau altfel codificat în elementele universului simbolic al revelației iudeo-creștine. Citind Scriptura cu Scriptura în Tradiția teologică, liturgică, spirituală și canonică, prezentăm marele, bogatul, dumnezeiescul și îndumnezeitorul lanț istoric al Tradiției - Recepții, Predanie -Primire, care începe de la Dumnezeu Tatăl, trece prin Isus Hristos la Apostoli și la succesorii lor legitimi episcopii Bisericii lui Dumnezeu, din episcop în episcop, pentru a se întoarce la sfârșitul veacurilor din nou la Dumnezeu Tatăl, atunci când Hristos va preda Împărăția Tatălui (1 Cor 15,24) pentru ca Dumnezeu să fie de tot în toți (1 Cor 15,28), adică îndumnezeirea să fie în toți deplin realizată.

In contrasto con l'ambigua, inesatta, deformata, piccola, povera e riduttiva visione della cultura corrente e della teologia corrispondente, vediamo come si presenta la grande e ricca "catena storica" della "Tradizione-Recezione" nei Testi sacri della divina Rivelazione biblica, anzitutto nei testi greci dell'A.T. e N.T., cioè nella Sacra Scrittura della Tradizione cristiana.¹ Anzitutto si deve precisare il vocabolario, affermando che il termine Tradizione

¹ Il N.T. parla spesso, della tradizione (*parádosis*) ebraica divina: i costumi che tramandò (*paradídômi*) Mosè (At 6,14) o le tradizioni dei padri (Gal 1,14) e della tradizione ebraica umana, degli anziani, degli uomini (Mc 7,7-8; cf. Col 2,8) o della vostra tradizione (Mc 7,9). Note illuminante sulla Tradizione si trovano in: T. FEDERICI, *Note su Tradizione e teologia*, in *Euntes Docete* 47/1(1994) 75-84; Id., "Spirito Vivificante", *Cristo e lo Spirito Santo nel N.T.*⁴, P.U. Urbaniana, Roma 1994, pp. 15-26; Id., *Esegesi e teologia dei Padri*, P.U. Urbaniana, Roma 1995, pp. 74-81; Id., "Resuscitò Cristo!", Palermo 1996, pp. 77-83.

(*parádosis*, *traditio*, trasmissione, consegna da vicino) solo insieme con il termine Recezione (*parálêpsis*, *receptio*, accettare, prendere per sé, accogliere, assumere)² indica la divina Catena della Tradizione-Recezione che va da Dio Padre, tramite Cristo lo Spirito Santo e la Chiesa, a Dio Padre in una catena ininterrotta, nello spazio e nel tempo storico degli uomini, creando il tempo qualificato della salvezza che ha la sua pienezza nel tempo della vita storica di Gesù Cristo.

In Dio e nella catena storica della divina salvezza, al capo, all'origine della Tradizione, come anche al fine, sta sempre e solo il Padre del nostro Signore Gesù Cristo. L'immutabile Padre della Luce sorgente di ogni buon regalo e di ogni dono perfetto (Gc 1,17), come unico e assoluto "Tradente", parla, mostra, trasmette, dona al Figlio nello Spirito e allo Spirito Santo, tutta la Vita divina, tutte le Realtà divine, il "Tutto" del divino Disegno di salvezza da portare agli uomini. Come afferma Giovanni nel suo Evangelo, il Padre ama il Figlio e tutto (*pánta*) donò (*dídōmi*) nelle sue mani (3,35; 13,3; cf. Mt 11,27; Lc 10,22 dove il verbo è *paradídōmi*). Ha dato (*dídōmi*): lo Spirito senza misura (3,34), di avere la Vita in se stesso (5,26); ogni giudizio (5,22); la potestà sopra ogni corpo (17,2); le opere da compiere (5,36; 17,4); le parole da annunciare (17,8); ciò che deve dire e proclamare (12,49); la Gloria (17,22); la coppa da bere (18,11); le pecore sue (10,27.29); gli uomini dal mondo (17,6) e i discepoli, i "donati" (*dédókás*) al Figlio (17,9.11-12.24). Il Padre ha dato benevolmente (*charízomai*) al Figlio "il Nome" adorabile, al di sopra di ogni nome (*Fil* 2,9), il suo nome: *Kýrios-JHVH*.

Il Figlio con lo Spirito Santo, come unico Recettore divino, dal Padre riceve-accetta, custodisce e trasmette tutto e solo ciò che il Padre gli ha consegnato. Riceve-accetta dal Padre il corpo preparato (*Sal* 39,7, LXX; *Eb* 10,5) e per fare la Volontà paterna lo dona, lo offre in sacrificio unico e definitivo (*Eb* 10,8-10). Prende-accetta (*lambánō*) il Pane "da parte del Padre", rende grazie, lo spezza e lo dona (*dídōmi*) ai discepoli suoi "secondo quanto ciascuno poteva ricevere",³ parlando: <<Accettate (*lambánō*) e mangiate, questo è il mio corpo donato (*dídōmi*) per voi>> (*Mt* 26,26; *Lc* 22,19; *Gv* 6,51). Da Recettore si fa Tradente con lo Spirito Santo e dona agli Apostoli tutta la Realtà ricevuta dal Padre. Prendiamo alcuni altri esempi dall'apostolo ed evangelista Giovanni: - <<tutto (*pánta*) ciò che ho udito presso il Padre mio faccio conoscere a voi>> (15,15);

² Per questi termini e i verbi corrispondenti: F. BÜCHSEL, art. *Dídōmi*, *paradídōmi*, *parádosis*, in GLNT (*Grande Lessico del N.T.*, Kittel) 2(1966) 1171-1190; G. DELLING, art. *Lambánō*, *paralambánō*, in GLNT 6(1970) 21-27.37-47. Buona trattazione biblica, patristica e conciliare, in A. MICHEL, art. *Tradition*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/1 (1946) 1252-1350. Per bibliografia aggiornata A. SOLIGNAC, art. *Tradition*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 15(1991)1108-1125.

³ Cf. ORIGENE, *In Mt. Ser.* 86, in GCS (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*) 11,198-199; T. FEDERICI, "Resuscitò Cristo!", *cit.*, pp. 79.87. La celebrazione liturgica in generale e dei Divini Misteri in particolare, diventa il "cuore pulsante" della Tradizione divina in atto, che "nasce" la Chiesa e il tempo benefico, qualificato, della Chiesa.

- ciò che vide e udì presso il Padre testimoniando (3,32; 8,26.38), <<colui che Dio inviò, le parole di Dio parla>> (3,34);
- <<le parole che desti (*dídōmi*) a me, io le detti (*dídōmi*) a loro>> (17,8.14);
- <<la Gloria che desti (*dídōmi*) a me, io la detti a loro>> (17,22);
- <<niente non può un uomo prendere (*lambánō*) se non gli è stato dato (*dídōmi*) dal cielo>> (3,27).

Dopo la Resurrezione, Cristo Risorto riceve-accetta dal Padre la Promessa che è lo Spirito Santo e lo dona, lo effonde sugli Apostoli (*At* 2,33; cf. *Lc* 24,49a). Lo Spirito della Verità quanto ascolta (*akouō*) e riceve (*lambánō*) dal Padre e dal Figlio, parla (*laléō*) e annuncia (*anaggéllō*) agli Apostoli (*Gv* 16,13-15). Gli Apostoli da recettori autorizzati della Tradizione divina, nello Spirito Santo, diventano i portatori della Tradizione ricevuta da Cristo, diventata anche "Tradizione apostolica", e i tradenti, i "consegnanti" di essa ai loro discepoli, i Vescovi delle Chiese locali.⁴ Come esempio mirabile e decisivo prendiamo anzitutto due testi della teologia paolina che riguardano il Nucleo centrale della divina Rivelazione, la Resurrezione e la Cena del Signore ricevute da Paolo come divina Tradizione da parte del Signore stesso:

- <<io infatti ricevetti (*paralambánō*) dal Signore (*Gal* 1,12: per rivelazione di Gesù Cristo, non da uomini), quanto anche io consegnai (*paradídōmi*) a voi>>, sulla celebrazione dei Misteri, la Cena del Signore tradito (*paradídōmi*), morto e risorto (*1 Cor* 11,23);
- <<io consegnai (*paradídōmi*) a voi anzitutto (*en prōtois*) quanto anche ricevetti (*paralambánō*)>>, sulla Resurrezione del Crocifisso sepolto (*1 Cor* 15,3);

Aggiungiamo adesso alcuni esempi che indicano i discepoli degli Apostoli come "recettori" autorizzati della Tradizione apostolica trasmessa:

- <<avendo ricevuto (*paralambánō*) la parola udita da parte di noi da Dio l'avete accolta (*déchomai*), non parola degli uomini ma come è veramente la Parola di Dio>> (*1 Ts* 2,13);
- <<avete ricevuto (*paralambánō*) da parte di noi in quale modo dovete voi comportarvi per essere graditi a Dio; e conoscete infatti quali norme abbiamo dato (*dídōmi*) noi da parte del Signore Gesù>> (*1 Ts* 4,1-2);
- <<tenetevi lontani da ogni fratello che gira indisciplinato e non secondo la tradizione (*parádosis*) che ha accettata (*parelábon*) da noi>> (*2 Ts* 3,6);
- <<abbiamo detto e lo dico di nuovo: se qualcuno a voi evangelizza diverso da quanto avete ricevuto (*paralambánō*), anatema sia!>> (*Gal* 1,9);
- <<ciò che avete imparato e ricevuto (*paralambánō*) e udito e veduto in me quello fate!>> (*Fil* 4,9);
- <<che cosa possiedi, tu, che non ricevesti (*lambánō*)?; e se ricevesti (*lambánō*) perché te ne vanti come non l'avessi ricevuto (*lambánō*)?>> (*1 Cor* 4,7);

⁴ <<Ai tutti i tuoi Apostoli, Salvatore, rivelavi insieme al Convito, i misteri della Sapienza Cristo, nascosta dai secoli, e quei Teofori la trasmisero (*paradídōmi*) alle Chiese>>, *Tropario 2, Ode 8, Compieta, Mercoledì Grande*, in *Anthológion B'*, Roma 1974, p. 1045; *Triodul'*, București 1986, p. 505. Vedi anche *Dei Verbum* 7 e 19 e R. LAVATORI, *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, Bologna 1985, pp. 63-68.

- <<vi lodo perché tenete ferme le tradizioni (*parádosis*) così come sono state trasmesse (*paradídômi*) a voi>> (1 Cor 11,2);

- <<fratelli state saldi e tenete le tradizioni (*paradóesis*) insegnate sia con la parola sia con la nostra epistola>> (2 Ts 2,15).

I discepoli degli Apostoli, Vescovi delle Chiese locali, diventati nello Spirito Santo i "recettori" della Tradizione apostolica, saranno i "tradenti" della Tradizione ricevuta lungo le generazioni, fino a noi e da noi <<fino alla consumazione-perfezione del secolo>> (Mt 28,20).⁵ Così, per esempio, l'apostolo e vescovo Timoteo, tutto ciò che ha udito da Paolo in presenza di molti testimoni, deve dare, raccontare (*paratíthêmi*) agli uomini di fede che siano idonei a loro volta ad ammaestrare gli altri (2 Tm 2,2), ai presbiteri (1 Tm 5,17) ed ai vescovi (1 Tm 3,2) messi dallo Spirito Santo per pascere la Chiesa di Dio (At 20,28), economi di Dio attaccati alla parola di fede del sano insegnamento (*didaskalía*) (Tt 1,7.9). Un altro splendente esempio riguarda i 318 Padri teofori, Vescovi delle diverse Chiese locali, radunati nel primo Sinodo ecumenico a Nicea, ricordati nella Domenica settima dopo Pasqua.⁶ Essi sono un anello esemplare, iconico, nella catena della Tradizione anche per "il beato e santo" Simbolo della fede, "decisione (*hóros*) da Dio insegnata" ed insieme con lo Spirito Santo elaborata. I beati Padri teofori <<evidentemente seguendo l'insegnamento degli Apostoli>>,⁷ sono diventati <<custodi fedeli della Tradizione apostolica>>,⁸ e in modo ortodosso dogmatizzando che <<il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono unica essenza (*ousía*) e unica natura (*phýsis*), accuratamente hanno consegnato (*paradídômi*) alla Chiesa il Mistero della Teologia>>.⁹ Accanto a loro sono gli araldi della tradizione paterna viva, i poveri di Dio e di Spirito, i monaci testimoni del fatto che intera Chiesa, intero popolo di Dio è destinatario, custode e tradente della Tradizione ricevuta dai Padri: i "tutto santificati" Vescovi, gli "Starez" e i Padri spirituali.¹⁰

⁵ Le varie Chiese locali custodiscono e predicano la Tradizione apostolica ricevuta tramite la successione apostolica dei loro vescovi. Prendendo come esempio la Chiesa antica e a tutti nota, costituita in Roma dai gloriosi Apostoli Pietro e Paolo, s. Ireneo fa l'elenco dei suoi vescovi da Lino al presente Eleuterio, il dodicesimo nella successione apostolica, cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 3,3,1-3, in *Schr (Sources Chrétiennes)* 211, Paris 1974, pp. 30-39.

⁶ Meravigliosi sono gli appellativi usati dalla Liturgia bizantina riguardo a questi Padri teofori: <<Divino accampamento, soldati teologi dell'esercito del Signore, astri splendenti del cielo spirituale, torri incrollabili del mistico Sion, fiori profumati del Paradiso, bocche totalmente d'oro del Verbo>>, *Gloria, Lodi, Domenica dei Padri della Nicea*, in *Anthológion G'*, Roma 1980, p. 564; *Penticostar*⁶, București 1988, p. 287

⁷ *Stichirà 5, Lodi, Domenica dei Padri della Nicea*, in *Anthológion G'*, p. 563; *Penticostar*⁶, p. 286

⁸ *Gloria, Lodi, Domenica dei Padri della Nicea*, in *Anthológion G'*, p. 542; *Penticostar*⁶, p. 271

⁹ *Gloria, Lodi, Domenica dei Padri della Nicea*, in *Anthológion G'*, p. 564; *Penticostar*⁶, p. 287

¹⁰ JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, in *SChr* 109, Paris 1965, presenta ciò che nell'antichità i Padri hanno istituito (2,2,2). I monasteri sono fondati non secondo la fantasia umana innovatrice, ma <<per successiones ac traditiones>> (2,3,1), secondo l'<<antiquissima Patrum traditio>> (5,23,2). La vita comunitaria, le regole di lotta contro le otto radici del male, la carità e la perfezione, sono vissute secondo l'insegnamento ricevuto dai Padri, <<secundum traditiones et institutiones eorum>> (12,16; cf. 5,3; 6,1).

LA CATENA STORICA DELLA DIVINA E DIVINIZANTE TRADIZIONE

Nell'oggi del tempo di benevolenza, la Chiesa Sposa nello spazio sacro radunata per celebrare Cristo Risorto, vivo e presente, celebra accettando ed accetta celebrando e trasmettendo ciò che dai divini Padri ha ricevuto, come la "Memoria (*synaxáron*)" del Mattutino, raduna e continuamente ricorda. Facciamo solo uno splendente esempio:

<<I divini Padri, buoni dispensatori di tutto,
"da uno all'alto tradenti (*alléloidiádóchôs*)",
dai divini Apostoli e dai santi Evangelisti,
ci hanno tramandato (*paradídômi*) di celebrare
in santo e Grande Giovedì, quattro (Misteri):
il santo Lavacro, la mistica Cena
(cioè la consegna (*parádosis*) dei nostri tremendi Misteri),
la superelevata (*hyperphyá*) Preghiera e il Tradimento>>.¹¹

Al Fine (*télos*), che è anche "la fine", Cristo con lo Spirito Santo, che insieme con le realtà umane ricuperate dal regno del Maligno, sono il Regno (*Mt* 12,28; *Lc* 11,20), compierà la tradizione finale, l'ultimo anello della catena storica della Tradizione, riconsegnando (*paradídômi*) il Regno al Dio Padre (1 *Cor* 15,24) e il Padre lo riceve-accetta (*lambanô*) affinché "Dio sia del tutto in tutti" (1 *Cor* 15,28), affinché la filiazione divina sia ricuperata, affinché la divinizzazione sia totalmente attuata in tutti.

Il movimento della Tradizione non deve essere solo in unica direzione, dal passato verso presente e futuro, ma anche dal presente verso il passato, salendo dall'oggi lungo le generazioni fino all'origine, per fare il "controllo", la convalidazione storica.¹² Operazione importante per comprendere, accettare e vivere, per arricchimenti, riscoperte e rinnovamento, per non cadere in un'accettazione cieca, fondamentalista e nel fissismo conservatore di tradizioni imbalsamate, parziali e minori.

¹¹ *Memoria, Mattutino, Giovedì Grande*, in *Anthológion B'*, pp. 1056-1057; *Triodu*^B, p. 509. Appellativo "divini Apostoli" o "divini (divinissimi) Padri" non è un semplice titolo onorifico, ma un'espressione della fede nella reale divinizzazione dei tradenti della divina Tradizione.

¹² S. Vincenzo di Lerino ha proposto per convalidare la Tradizione, la celebre formula: <<*In ipsa item catholica ecclesia magno opere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*>>, con il triplice criterio della verità: universalità (*universitatem*), antichità (*antiquitatem*) e consenso (*consensionem*), cf. *Commonitorium* 2,5-6, in CCL (*Corpus Christianorum Series Latina*) 64(1985) 149. Un criterio ideale se la Tradizione avesse fatto nello spazio-tempo storico degli uomini solo una marcia trionfale, senza scismi, apostasie ed eresie, senza impoverimenti o innovazioni, senza periodi di oscuramento, debolezza, infedeltà.

MAGISTERUL ÎN CCEO*

WILLIAM ALEXANDRU BLEIZIFFER

RIASSUNTO. IL MAGISTERIO NEL CCEO. L'articolo desidera sottolineare il carattere speciale del *munus docendi* all'interno della Chiesa Cattolica così come lui va presentato nel CCEO. Attenta alle esigenze di una buona educazione magisteriale, la Chiesa ha da sempre seguito la modalità in cui si svolge l'insegnamento della sacra dottrina tramandata attraverso i secoli dallo stesso *Magister*, il Cristo. Come difensore della sacra dottrina la Chiesa attraverso i suoi vari meccanismi ha sempre preso in considerazione una chiara distinzione fra ciò che era valido, da ciò che era il invalido nell'insegnamento. Così nasce il magistero, quale potere offerto da Cristo agli apostoli e ai loro successori, nel trasmettere, esporre, custodire e difendere la dottrina della rivelazione: presentata in modo autentico, questo, diventa oggetto di fede per il conseguimento della salvezza.

Il nostro punto di partenza è stato uno strettamente giuridico. L'esposizione dell'argomento viene fatta in una conferenza internazionale, occasionata dalla pubblicazione del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* in testo *pro manuscripto* nella traduzione romena. Dopo aver accennato all'importanza del magistero all'interno della Chiesa di Cristo, abbiamo presentato il Magistero nei canoni del CCEO, affrontando il problema dal punto di vista della composizione del Titolo XV. Abbiamo continuato con l'esposizione del Magistero ecclesiastico, presentando anche le modalità di rapportarsi a questo facendo cenni anche alle nuove modifiche legislative per quanto riguarda il contenuto di alcuni canoni (la lettera apostolica *Ad tuendam fidem*). I delitti relativi alla non osservanza delle norme magisteriali vengono presentati in un secondo momento, finendo poi con una conclusione.

Tema aleasă pentru această comunicare este centrală și amplă, atâta timp cât Magisterul se manifestă ca fiind parte integrantă din caracteristica esențială a Bisericii lui Cristos. După modelul întemeietorului său, Biserica, prin mandat divin se bucură și ea de cele trei calități atât de mult puse în evidență de eclesiologia timpurilor noastre:¹ Biserica este învățătoare (*munus docendi*), sfințitoare (*munus santificandi*) și conducătoare (*munus regendi*).

* Temă prezentată la Simpozionul internațional organizat la Oradea, 11.02.2002, cu ocazia prezentării oficiale a *Codului Canoanelor Bisericilor Orientale*, ediție *pro manuscripto*, Presa Universitară Clujeană, 2001.

¹ A se vedea de exemplul Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen gentium* a Conciliului Vatican II. În special LG 25-27.

Conciliul Vatican II, prezentând în documentele sale și un document referitor la Biserică, marchează aceste trei *munera*: Biserica este așadar învățătoare în sensul ei cel mai profund și mai intim, continuând fără încetare să propună acea doctrină creștină care este conformă cu învățătura autentică a Întemeietorului ei. Fără teama de a greși se poate afirma că această misiune, fiind încredințată de Cristos apostolilor, a fost mai apoi transmisă Bisericii și miniștrilor acesteia. Continuitatea apostolică dă astfel posibilitatea transmiterii acestei misiuni învățătoare: „...mergând învățați toate neamurile...” (Mt. 28, 18) „...predicați Evanghelia la toată făptura” (Mc. 16, 15). Dezvoltarea conceptului de magister, plecând de la calitatea lui Cristos de Maestru, Învățător, care transmite o învățatură nouă, divin revelată. Învățați de la mine... ne spune Cristos, și învățându-i pe apostoli le descoperă misterele Mântuirii.

Dintotdeauna însă Biserica și-a demonstrat concordanța cu învățătura autentică a Mântuitorului sancționând abaterile de la acea doctrină sănătoasă despre care ne învață apostolul Pavel. „Legea este bună, numai să te folosești de ea cum trebuie, ținând socoteală că legea nu este făcută pentru omul drept, ci pentru cei nelegiuți, ... și oricine se împotrivește învățăturii sănătoase...” (1 Tm. 1, 10). Dacă vei preda această învățatură fraților, vei fi bun servitor al lui Cristos... (1 Tm. 4, 6); Va veni un timp, când oamenii nu vor mai suferi învățătura sănătoasă (2 Tm. 4, 3; Tit 1, 9).

Înțelegerea termenului de magister nu poate fi făcută în afara acestei învățături sănătoase, sau prin excluderea raportului existent între transmiterea cuvântului și succesiunea apostolică, ce oferă Apostolilor și succesorilor acestora puterea (potestas) de a învăța și transmite, de a expune și apăra Doctrina autentică, prezentând aceasta ce pe obiect de credință pentru realizarea mântuirii. Nu cred că este cazul să ne adâncim într-o tematică ce ține mai mult de istorie și ecleziologie. Cert este faptul că chiar din momentul conștientizării faptului că evenimentul parusiei întârzie, cei autorizați s-o facă, au luat poziție în fața abaterilor doctrinale.²

Magisterul în canoanele CCEO

Publicat la 18 octombrie 1990 de către Papa Ioan Paul II prin constituția apostolică *Sacri Canones*,³ corpul de legi referitoare la toate și numai la Bisericile orientale catolice (can. 1) *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*⁴ se alătură celorlalte două texte legislative (*Codex Iuris Canonici* și constituția apostolică *Pastor Bonus*) care reglementează realitatea juridică a Bisericii Catolice. Precedentul text legislativ, în globalitatea sa nu trata însă, așa cum o face prezentul cod, tema magisterului.⁵

² Așa iau naștere regulile de credință (regula fidei) și profesiunile de credință (profesio fidei). Vezi spre exemplu D. van den Eynde, *Le normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (1933), cap. 7, „Le regle de la vérité”, pp. 280-313. Concludentă este decizia luată de primul Conciliu ecumenic Niceea 325, prin stabilirea primului simbol de credință, în Giuseppe Alberigo – Giuseppe L. Dossetti, Perikles P. Joannou, Claudio Leonardi – Paolo Brodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni dehoniane Bologna, 1991², p. 5.

³ AAS 82 (1990), 1033-1044; EV 12/507-530.

⁴ AAS 82 (1990), 1061-1353; EV 12 partea II, 1-887; Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Paulli PP. II promulgatus – Fontium annotatione auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

⁵ Dreptul precedent, comun tuturor Bisericilor *sui iuris*, în vigoare până la intrarea în vigoare a noului Cod, era doar parțial codificat de cele patru *Motu proprio* publicate de papa Pius XII, între anii 1949-1957. «În ceea ce privește publicarea, a părut oportun să se continue

În conformitate cu "Principiile directoare pentru revizuirea Codului de drept canonic oriental" aprobate de cea dintâi plenară a comisiei PCCICOR⁶ din 18-23 martie 1974, a fost publicat sub directa responsabilitate a comisiei, următorul text care avea ca și scop precis acela de a supune corecturile realizate diverselor organe competente: „Chiar dacă este fondat pe dogmă, cum învață magisterul autentic al Bisericii, Codul nu trebuie să fie o culegere de adevăruri și exortații referitoare la credință și moravuri, ci trebuie să fie un complex de legi care să conducă viața practică a credincioșilor. Acest caracter juridic este recomandat de altfel și de faptul ca codul trebuie să stabilească și să definească drepturile indivizilor între ei și față de societate: și acest lucru nu se va putea obține dacă noul cod nu va avea un caracter juridic”.⁷ Cu mai bine de 6 ani în urmă față de data publicării CCEO, în 1983 deci, era publicat pentru Biserica Latină *Codex Iuris Canonici*⁸ și în perspectiva integrității temelor tratate în acest corp de legi a fost introdus și în CCEO un Titlu aparte care să trateze tocmai *De magisterio ecclesiastico*. Prezența acestui Titlu XV în CCEO nu reprezintă o copie

cu publicarea pe părți. De aceea la începutul lui 1949 Sfântul Părinte a ordonat să se tipărească pentru promulgare canoanele despre sacramentul matrimoniului, deoarece erau considerate foarte urgente, și apoi, pentru administrarea justiției, canoanele despre judecăți: primele canoane constituitau Titlul XIII din viitorul Cod, celelalte Titlul XXI. Astfel se întâmplă că deja din 22 februarie al aceluiaș an 1949, sărbătoarea Catedralei Antiohene a Sf. Petru, cu scrisoarea apostolică scrisă din proprie inițiativă **Crebrae allate sunt** (AAS 41 [1949], 81-119) au fost promulgate canoanele referitoare la "Sacramentul amtrimoniului", care au început să intre în vigoare din ziua de 2 mai anul următor. Cu scrisoare apostolică **Sollicitudinem nostram** dată din proprie inițiativă la 6 ianuarie 1950 (AAS 42 [1950], 5-120), la Botezul Domnului, au fost promulgate canoanele despre "Judecăți" care pentru un an întreg au rămas vacante, obținând forță juridică la 6 ianuarie anul următor. La sărbătoarea Sf. Ciril de Alexandria, Episcop și doctor, cu scrisoarea apostolică **Postquam apostolicis litteris** scrisă din proprie inițiativă la 9 februarie 1952 (AAS 44 [1952] 65-150) au fost promulgate canoanele de spre "Religioși", despre "Bunurile temporale ale Bisericii" și despre "Semnificația cuvintelor", care au intrat în vigoare la 21 noiembrie al aceluiaș an, la sărbătoarea Intrării în Biserică a Maicii Domnului. [...] În sfârșit, cu scrisoarea apostolică **Cleri sanctitati** scrisă din proprie inițiativă la 2 iunie 1957 (AAS 49 [1957], 433-600), Papa Pius XII, aproape ca un cadou onomastic, a promulgat canoanele despre "Rituri" și despre "Persoane" care au început să intre în vigoare la sărbătoarea Rădicării la cer a Sfintei Fecioare Maria anul următor. [...] Din 2666 canoane conținute în Schema viitorului Cod din 1945, 3\5 au fost promulgate. Toate celelate canoane, mai precis 1095, au rămas în arhiva Congregației. Cu anunțarea Conciliului Vatican II de către Papa Ioan XXII, pentru că se prevedea că disciplina canonică a Bisericii universale ar fi trebuit să fie revizuită după sfaturile și principiile Conculiului, redactarea propriu-zisă a Codului de drept canonic oriental a fost întreruptă...». Prefața CCEO în EV 12 partea II, 49-53.

Aceste canoane, care privesc o materie care a fost în mod integral ordonate în CCEO, sunt abrogate. Cu intrarea în vigoare a CCEO sunt abrogate și acele documente postconciliare ce privesc normativele disciplinare emanate de Sfântul Scaun care se referă la Bisericile Orientale, și care sunt contrare Codului.

⁶ La 10 iunie 1972, Papa Paul VI instituia „Pontificia Commissione per la revisione del Codice di diritto canonico orientale”; știrea este publicată în *Osservatore Romano* 16 iunie 1972.

⁷ EV 5/131.

⁸ *Codex Iuris Canonici*, promulgat de Papa Ioan Paul II la 25 ianuarie 1983 prin Constituția apostolică *Sacrae disciplinae leges*; traducere în limba română (pro manuscripto) Codul de drept canonic, Institutul Teologic romano-catolic, Iași, 1995.

a canoanelor găsite în CIC, ci mai mult, tutelează ralitatea juridică din mediile orientale, așa cum și CIC o tutelează pe cea din mediul latin, canoanele orientale având aceeași fermitate de lege ca și cele latine.⁹ O analiză a acestor două corpuri legislative, subliniază net identitatea doctrinală conținută în textele canoanelor, dar în același timp prezintă și o diversitate terminologică¹⁰ sau chiar noutăți cum ar fi aceea a prezenței separate a unui titlu despre ecumenism în CCEO (Titlul XVIII), în timp ce CIC tratează tema ecumenică într-un singur canon (755) și acesta înglobat în Cartea III, *De Ecclesiae munere docendi*.¹¹

Compoziția titlului XV și tematica abordată

Titlul XV, aflat la mijlocul Codului este flancat de titlurile referitoare la *De evangelizatione gentium* (Titlul XIV) și *De cultu divino et praesertim de sacramenti* (Titlul XVI) și se prezintă formulat în 72 de canoane (595-666).¹² Temele tratate în acest titlu sunt identice cu cele ale secțiunii analoge din CIC, dar diferența numerică a canoanelor ne-ar lasă să înțelegem că canoanele prezentate de CCEO sunt mai concise, deci mai sintetice. Această concluzie poate fi, și de fapt este eronată, dacă luăm în calcul conținutul și specificitatea fiecărui Cod în parte. Se poate astfel observa o identitate tematică a canoanelor, dar în același timp se pot observa și canoane care pot fi individualizate doar într-unul din cele două Coduri.¹³ Când despre localizarea canoanelor în interiorul acestor două coduri, trebuie să reamintim că canoanele referitoare la evanghelizarea popoarelor se regăsesc incluse în Cartea III a CIC (781-792), pe când în CCEO canoanele referitoare la aceeași temă se regăsesc într-un Titlu separat format din doar 11 canoane (Titlul XIV cann. 584-594). Titlul *De magisterio Ecclesiastico* se prezintă așadar sub patru capitole, după cum urmează:

Capitolul I, Despre sarcina Bisericii de a învăța în general cu 12 canoane (595-606);

Capitolul II, *Despre slujirea cuvântului lui Dumnezeu* cu 20 canoane (607-626);
 Articolul 1 – Despre predicarea cuvântului lui Dumnezeu (609-616)
 Articolul 2 – Despre formarea catehetică (617-626)

Capitolul III, *Despre educația catolică* cu 24 de canoane (627-650);
 Articolul 1 – Despre școli, mai ales cele catolice (631-639)
 Articolul 2 – Despre universitățile catolice de studii (640-645)
 Articolul 3 – Despre universitățile bisericești de studii și despre facultăți (646-650)

Capitolul IV, Despre mijloacele de comunicare socială și în special despre cărți cu 16 canoane (651-666).

⁹ EV 12/512.

¹⁰ Vezi spre exemplu diversa titlatură a acestor teme: *De Ecclesiae munere docendi* pentru CIC, și *De magistero ecclesiastico* pentru CCEO.

¹¹ Cf. George Nedungatt, *Magistero Ecclesiastico nei due Codici*, Appolinaris LXV, 1992, pp. 313-328.

¹² Față de 87 de canoane (747-833) prezente în CIC.

¹³ Comparând numărul de canoane și tema acestora am observat următoarele: cann. 748 §1, 754, 755 §1, 758-760, 762, 769, 771, 778-779, 783-784, 789-790, 791 2^o-4^o, 792, 798-799, 801, 803 §1, 804, 810, 811 §1, 814, 818-821, 825, 826 §1 §2, 828, 832-833 se regăsesc numai în CIC neavând un corespondent în CCEO. În schimb, în CCEO se regăsesc o serie de canoane care nu există în CIC: 601-606, 613, 621 §2, 623 §2, 624 §2, 625-626, 634, 637, 641, 661, 666.

MAGISTERUL ÎN CCEO

Analiza individuală a fiecărui canon în parte ne descoperă o varietate de teme caracteristice acestui tip de subiect. Magisterul este strâns legat de depozitul de credință, de ceea ce trebuie crezut ca doctrină adevărată, propus și apărat în fața deformărilor sau anomaliilor doctrinale. În cele ce urmează, încercăm să propunem integral tematica tratată de canoanele titlului în discuție.¹⁴

Sarcina Bisericii

Biserica, păstrătoarea Depozitului de credință (can. 595)

Persoane competente pentru a învăța în numele Bisericii (can. 596)

Magister infalibil

Învățători infalibili, Papa, Conciliul Ecumenic (can. 597)

Magisterul ordinar; ce este acesta? (can. 598)

Supunere religioasă față de magister (can. 599)

Episcopii, doctori în credință și învățători (can. 600)

Biserica învățătoare (can. 601)

Credința ajutată de științele sacre, de cultură, artă, literatură... (cann. 602-603)

Păstorii Bisericii ca învățători al aceluiași sens al credinței (can. 604)

Episcopii în Sinod (can. 605)

Teologii (can. 606)

Slujirea cuvântului lui Dumnezeu

Sursele predicării (can. 607)

Miniștrii slujirii cuvântului (can. 608)

Predicarea cuvântului lui Dumnezeu

Predicatori oficiali (cann. 609-610)

Predicatori invitați (can. 611)

Predicarea în casele călugărești (can. 612)

Interdicția de a predica (can. 613)

Omilia din cadrul sfintei Liturghii este rezervată numai preotului (can. 614)

Norme emanate de Episcopi pentru predicări regulate (can. 615)

Tematica predicii (can. 616)

Instruirea catehetică

Grava obligație de a catechiza (cann. 617-620)

Directorul catehetic și comisia pentru problemele catehetice (cann. 621-622)

Responsabilii catehizării, centrul catehetic eparhial (cann. 623-624)

Rațiunea ecumenică a catehezei (can. 625)

Expunerea doctrinei Bisericii și nu a celei proprii (can. 626)

Educația catolică

Drepturile și îndatoririle părinților (can. 627)

Co-responsabilitatea Bisericii (can. 628)

¹⁴ Cf. Victor J. Pospishil, *Eastern Catholic Church Law*, Saint Maron Publications Brooklyn, New-York, 1993, pp. 274-289.

Formarea integrală (can. 629)
Sustținerea activităților educative ale Bisericii (can. 630)
Școlile catolice (cann. 631-635, 639)
Instruirea catolică (cann. 636-637)
Vizita canonică pentru supravegherea bunei desfășurări a catehezei (can. 638)

Universități catolice
Conceptul de universitate catolică (cann. 640, 641, 643)
Înființare (642)
Mandatul de a preda discipline legate de credință și morală (can. 644)
Grija pastorală a comunității universitare (can. 645)

Universități ecleziale
Definiție, scop (cann. 646-648)
Înființare sau aprobare (can. 649)
Statutele acestora (can. 650)

Instrumentele de comunicare socială, mai ales cărțile
Utilizarea mijloacelor de comunicare socială (cann. 651-653)
Cărțile (cann. 654-655)
Textele liturgice și catehetice (cann. 656-657)
Alte scrieri (can. 658)
Licența sau aprobarea pentru publicarea textelor (cann. 659-663)
Cenzori (can. 664)
Vigilența și prudența în propunerea sau vinderea publicațiilor (can. 665)
Dreptul de autor (666).

În altă ordine de idei, în *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, termenul *magisterium* și derivatele acestuia apare de 16 ori,¹⁵ și după o atentă analiză a acestor canoane observăm că doar 8 cazuri se regăsesc în Titlul *De magistero ecclesiastico*. Cât despre influența pe care au avut-o textele noastre de drept particular¹⁶

Magisterul ecleziastic

Conciliul Vatican II, continuând linia doctrinală stabilită de precedentul Conciliu ecumenic, subliniază coeziunea existentă în jurul capului văzut al Bisericii Catolice când afirmă că "Romanul Pontif în virtutea misiunii sale de Vicar al lui Cristos și de

¹⁵ Este vorba de cann. 10, 21, 402, 404, 458, 542 §§ 1, 3, 597 §§ 1, 2, 598, 599, 600, 606 §1, 647, 664 §2, 1436. Dintre acestea canoanele 458, 542 §§ 1, 3 se referă la magistrul, ca educator al novicilor într-o societatea de viață consacrat, iar 647, este tradus în ediția rămână a CCEO cu termenul de predare (învățare, propunere a învățaturii).

¹⁶ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1872*, Blasiu, 1882.

Concilium Provinciale Secundum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1882, Blaj, 1885.

Concilium Provinciale Tertium Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1900, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj 1906.

MAGISTERUL ÎN CCEO

păstor al întregii Biserici, are în Biserică puterea deplină, supremă și universală, pe care o poate exercita întotdeauna în mod liber. Ordinul episcopilor care succede în magister și în conducerea pastorală... este de asemenea, împreună cu capul său, Pontiful roman, și niciodată fără acest cap, subiectul supremei și deplinei puteri asupra întregii Biserici".¹⁷ Același caracter îl are și can. 43 când vorbește despre *muneris sui suprema, plena, imediata, et universalis in Ecclesia gaudet potestate ordinaria quam semper libere exercere potest*. Iar referindu-se la Colegiul episcopilor care este subiect de putere supremă și deplină asupra Bisericii, când acționează în sintonie cu capul acestuia, Romanul Pontif, CCEO stabilește că acesta își exercită puterea în mod solemn asupra Bisericii universale numai în cadrul Conciliului ecumenic (can. 50 §1). Desigur această *potestas*, trebuie înțeleasă în limitele stabilite de cele trei *munera*: sanctificandi, regendi, și docendi, putându-se astfel afirma că în ciuda unei clare distincții pe care o face codul între *potestas ordinis* și *potestas regiminis*,¹⁸ cel care conduce, în același timp învață și sfințește.

Tratând în manieră exhaustivă această temă, CCEO aruncă încă din primele canoane o lumină clară asupra conceptului: „Biserica, căreia Cristos Domnul i-a încredințat depozitul credinței astfel încât asistată de Spiritul Sfânt să păstreze cu sfințenie adevărul revelat, să-l pătrundă în profunzime, să-l anunțe și să-l expună cu fidelitate, are dreptul înăscut, independent de orice putere omenească, și obligația de a propovădui Evanghelia tuturor oamenilor" (can. 595 § 1).

Fundamentul magisterului ecleziastic se găsește așadar în însăși misiunea pe care o are Biserica în raport cu depozitul de credință revelat de Cristos Domnul. Înțelegând prin Biserică, poporul lui Dumnezeu chemat la mântuire prin practica credinței și a sacramentelor, se subînțelege că acest popor, este chemat în totalitatea lui, ba mai mult are obligația de a păstra, pătrunde, anunța și expune *cu fidelitate* depozitul revelat. Relevant poate fi și canonul 7, care stabilește în linie de principiu capacitatea fiecărui botezat (deci introdus în Biserică prin administrarea unui sacrament) de a participa la misiunea sacerdotală, profetică și regală a lui Cristos, *conform condiției proprii*.

La baza oricărei misiuni în Biserică stă botezul, în virtutea căruia suntem chemați să participăm la cele trei *munera*, conform condiției proprii. Din tripartiția pe care CCEO o face referitor la credincioșii creștini, laici, religioși și clerici rezultă că numai clericii (episcopi, prezbiteri, diaconi can. 325), *ex divina institutione...* primind sfânta hirotonire, *sunt destinați să fie slujitori ai Bisericii, participând la misiunea și puterea lui Cristos Păstorul* (can. 323 §1). Nu încapă nici un dubiu, că în numele Bisericii învață numai cei constituiți în ordinul sacru, sau care chiar fără a se bucura de acest sacru privilegiu au primit *mandatul de a învăța* (can. 596). Se cuvine o precizare: chiar constituiți în ordinul sacru, diaconii pot învăța în numele Bisericii dacă se află în posesia unui astfel de mandat acordat de către autoritatea

¹⁷ GS 22.

¹⁸ *Potestas ordinis sacri*, este acea putere datorită căreia prin însăși sacra hirotonire, credinciosul creștin participă la puterea lui Cristos, conform normelor de drept. (can. 323 §1; 743; 326). *Potestas regiminis* prezentată integral în Titlul XXI *De potestate regiminis*, poate fi însă identificată cu puterea de guvern care este acordată în urma unei *provisio canonica officii* conform canoanelor 936-964, și fără de care nu se poate obține nici un oficiu în mod valid. Așadar, atenți la aceste nuanțe juridice, putem afirma că nu toți cei hirotoniți se poate bucura de *munus docendi*.

competentă, dar nu pot predica, dacă dreptul particular al propriei Biserici *sui iuris* le interzice acest lucru (can. 610 §3). Omelia, care este diversă de predică, este rezervată preotului sau diaconului, conform dreptului particular (can. 614 §4), dar sunt excluși toți ceilalți credincioși creștini, înțelegând ca făcând parte din această categorie generică și lectorii.

Predarea științelor sacre ca propunere a magisterului autentic nu se poate face decât sub atenta și speciala responsabilitate a autorității ierahice,¹⁹ deoarece aceasta se găsește în posesia misiunii speciale de a propune în mod autentic doctrina catolică²⁰ (cann. 196 §1). Integritatea doctrinei propuse, mai ales în ambiencele academice catolice, este tutelată de necesitatea existenței unui *mandat*, fără de care nici un profesor nu poate propune o doctrină ca fiind catolică (can. 644) în cel mai rău caz, ca fiind proprie. Acest principiu generic, se regăsește însă și în altă parte a Codului, diversă de cea care tratează magisterul: „Profesorii de științe sacre, deoarece predau cu mandatul autorității bisericești, transmit în mod fidel doctrina propusă de aceasta și se vor supune cu umilință, întru totul, magisterului constant și autorității Bisericii” (can. 351).

La acest punct al expunerii noastre este necesar să clarificăm câteva chestiuni referitoare la conținutul magisterului. Vorbind despre atașamentul credincioșilor creștini față de magisterul autentic al Bisericii, canonul 10 îi obligă pe credincioșii creștini (orientali cf. can. 1) să conserve în întregime credința, să o profeseze deschis și să o aprofundeze tot mai mult aducând roade prin fapte concrete de caritate. Credința trebuie așadar propovăduită, dar nu contrar principiilor libertății persoanei. Ne referim aici la imunitatea de care se bucură orice credincios creștin în alegerea statului de viață (can. 23), dar mai ales la acel drept natural al libertății religioase garantat de can. 586. Nimeni nu este deci obligat să îmbrățișeze credința catolică. Dar cine propune această credință catolică, sau ce conține ea? Reputatul canonist Salachas, într-un recent comentariu făcut asupra titlului de care și noi ne ocupăm sintetiza conceptul depozitului de credință în următoarea definiție: „prin depozitul de credință se înțelege totalitatea adevărilor pe care Domnul Nostru Isus Cristos, ca urmare a revelației Vechiului Testament, a revelat și a făcut cunoscut omului pentru propria mântuire..... Magisterul, este înserat în misiunea pastorală, deoarece învățând, Biserica transmite «tot ceea ce este ea însăși, tot ceea ce crede» (DV 8).”²¹

Titulari direcți ai acestui depozit de credință autentic sunt Romanul Pontif și Colegiul Episcopilor, care devin astfel în anumite condiții, infalibili în materie de credință și morală (can. 597). Dar alături de aceste modalități de pronunțare a adevărilor de crezut în mod definitiv, se mai adaugă și alte afirmații magisteriale, pronunțate prin simple declarații din partea celor care sunt doctori în credință și învățători ai credincioșilor creștini încredințați lor (can. 600). Chiar dacă nu se bucură

¹⁹ În speță această autoritate ierarhică este chiar episcopul eparhial. CD 2 afirmă: „Așadar Episcopii, prin Duhul Sfânt ce le-a fost dat, au fost constituiți adevărați și autentici învățători ai credinței, Pontifi și Păstori”. Vezi deasemenea CD 11-13 și LG 21, 25.

²⁰ Doctrina sănătoasă este de altfel o cerință pentru asumarea oficiului de Administrator al eparhiei (can. 227), Protosincel sau Sinceli (can. 247 §2), Protopop (can. 277 §1), sau Paroh (can. 285 §1).

²¹ Pinto Pio Vito (a cura di) *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, 2001, p. 486.

MAGISTERUL ÎN CCEO

de infalibilitate, aceste declarații magisteriale sunt fără îndoială autentice: față de acesta credincioșii creștini sunt obligați să adere printr-o supunere religioasă a sufletului (can. 600).²²

Există o gradăție în adevărurile cerute de legislator în fața diverselor tipuri de afirmații magisteriale. Legislatorul folosește un limbaj mixt, teologic și în același timp juridic, când vorbește despre ceea ce trebuie crezut *fide divina et catholica* sau când vorbește despre *fidei assensus* și *religiosum tamen intellectus et voluntatem obsequium* (cann. 598, 599). O primordială adevăruri se cere credincioșilor creștini în cazul doctrinei dogmatice, acea doctrină propusă în mod expres de magisterul solemn al Bisericii sau de magisterul său ordinar și universal. Această doctrină marcată de credința divină și catolică, și manifestată în adevărurile comune a credincioșilor, „... în consecință să se străduiască să evite orice doctrină care nu corespunde cu aceasta” (can. 598).²³

²² Vezi și LG 25.

²³ Asupra acestui canon, volens-nolens trebuie să ne oprim un moment pentru a acoperi o lipsă care a scăpat din atenția traducătorului: profit de această ocazie pentru a-mi felicita colegul pr. drd. Iuliu Muntean, pentru titanica muncă depusă în traducerea românească a CCEO.

Cu mai bine de trei ani în urmă, mai precis la data de 18 mai 1998, Sfântul Părinte dorind să acopere o lacună a legii, existentă atât în CIC cât și în CCEO, a hotărât promulgarea Scrisorii apostolice *Ad tuendam fidem*. AAS 90 (1998) 457- 461. Această intervenție a legislatorului, aduce cu sine și modificarea unor canoane, pentru a reglementa raportul dintre noile formule a profesiei de credință și a jurământului de fidelitate în asumarea unui oficiu care este exercitat în numele Bisericii, (intrat în vigoare la data de 1 martie 1999), și conținutul normelor din cele două corpuri de legi canonice, dar în același timp tinde să prevină sau să combată opinii teologice născute împotriva uneia din cele trei categorii de adevăruri conținute în noua *Professio fidei*. Formula „*Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*” fiind complementară la „*Professio fidei*” și stabilită pentru categoriile de credincioși amintiți de can. 833 nn. 4-8 CIC (în CCEO această normă nu se regăsește) necesită așadar modificarea textelor legislative care se referă la această problematică, aducând nu numai o noutate în câmp magisterial, dar prevăzând și pedepse canonice pentru cei care încalcă o astfel de normativă. Astfel, în fiecare dintre cele două Coduri sunt modificate câte două canoane: 750 și 1364 pentru CIC, și respectiv 598 și 1436 pentru CCEO.

Prezentăm în cele ce urmează textele modificate ale canoanelor CCEO, conform *Ad tuendam fidem*:

Can. 598 - § 1. *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae verbo Dei scripto vel tradito, uno scilicet deposito fidei Ecclesiae commisso continentur et simul ut divinitus revelata proponuntur sive ab Ecclesiae magisterio sollemni sive ab eius magisterio ordinario et universalis, quod quidem communi adhaesione christifidelium sub ductu sacri magisterii manifestatur; tenentur igitur omnes christifideles quascumque devitare doctrinas eiusdem contrarias.*

§ 2. Firmiter etiam amplectenda ac retinenda sunt omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab Ecclesiae magisterio definitive proponuntur, scilicet quae ad idem fidei depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur; ideoque doctrinae Ecclesiae catholicae adversatur qui easdem propositiones definitive tenendas recusat.

Can. 1436 - § 1. Qui aliquam veritatem fide divina et catholica credendam denegat vel eam in dubium ponit aut fidem christianam ex toto repudiat et legitime monitus non respiscit, ut haereticus aut apostata excommunicatione maiore puniatur, clericus praeterea aliis poenis puniri potest non exclusa depositione.

O altă raportare față de magister este cerută în schimb atunci când este proclamat un act care nu e considerat ca definitiv. Doctrina ne-dogmatică, dar propusă în mod autentic de către Romanul Pontif sau Colegiul Episcopilor în materie de credință sau de morală, și care nu este proclamată cu un act definitiv ca doctrină dogmatică, se bucură de o reală autoritate, pentru că naște din cel mai autoritar izvor magisterial. Legislatorul vorbește în acest caz, de *religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium* (reverență, supunere religioasă a intelectului și voinței) ce trebuie acordată acestei doctrine, având în același timp clară preocuparea de a evita tot ceea ce nu este în concordanță cu aceasta (can. 599).

În sfârșit, CCEO ne prezintă doctrina episcopilor care sunt în comuniune cu Romanul Pontif, și care chiar propusă în absența infalibilității, cere totuși *religioso animi obsequio* (supunere religioasă a sufletului).

Delicte împotriva magisterului

Afirmam mai sus faptul că CCEO tratează în mod exhaustiv tema referitoare la magister, dar am evitat să spunem că această temă este prezentată integral în Titlul *De magisterio ecclesiastic*. De fapt prezentarea canoanelor reflectă pe deplin această afirmație.²⁴ Existența unor canoane care să reglementeze tema delictelor împotriva magisterului este necesară, și se impune ca o realitate obiectivă ce tinde în primul rând la salvaguardia credinței. Totuși, după analiza făcută asupra conținutului titlului nostru, am observat inexistența unor astfel de canoane, care ar trebui să existe inserate în cadrul larg al temei. Și, am putea spune noi ca o primă constatare, normal ar fi ca tema să se regăsească în titlul *De magisterio ecclesiastico*. Dar, făcând această afirmație tindem să greșim, pentru că privit în integritatea sa, Codul nu putea trata tema delictelor în afara Titlului XXVII *De sanctionibus penalibus*.

Așadar, chiar dacă se referă la delicte împotriva magisterului, canoanele se regăsesc inserate în titlul care se referă special la sancțiunile aplicate împotriva delictelor singulare, și dată fiind importanța care trebuie acordată apărării credinței, nu ne poate mira faptul că aceste canoane penale ocupă primele locuri în tratarea globală a delictelor singulare. Capitolul II al Titlului XXVII, prezintă în primele 2 canoane ale sale sancțiunile aplicate în cazul violării magisterului.

Credenda sunt, communi adhaesione, retinenda sunt,²⁵ sunt trei moduri de raportare față de magister, și pentru care legea canonică prevede o sancțiune penală. De altfel canonul 598 determină care sunt adevărurile de credință divină și catolică, fără a defini (așa cum face CIC can. 751) delictele legate de refuzarea credinței:

§ 2. Praeter hos casus, qui sustinet doctrinam, quae a Romano Pontifice vel Collegio Episcoporum magisterium authenticum exercentibus ut definitive tenenda proponitur vel ut erronea damnata est, nec legitime monitus resipiscit, congrua poena puniatur.

Cf. Lettera Apostolica data Motu Proprio *Ad tuendam fidem*, . AAS 90 (1998) 457- 461; Osservatore Romano, Anno CXXXVIII, Nr. 148 (41.885), Supplemento Nr. 148, 30 Giugno – 1 Luglio 1998; în românește *Ad tuendam Fidem* scrisoare apostolică a lui Ioan Paul II, Notă doctrinală explicativă a formulei de încheiere a *Professio fidei*, Editura presa Bună, Iași, 2000. În ceea ce privește traducerea românească a acestor canoane prezentată de Presa Bună, ne exprimăm rezerva atâta timp cât aceasta nu se inserează în limbajul și aparatul critic al traducătorului CCEO.

²⁴ Vezi nota 15.

²⁵ Formulele se regăsesc în forma actuală a can. 598.

erezie, apostazie și schismă. Trebuie amintit că în doctrina creștină negarea credinței este pusă pe același nivel cu dubiul serios asupra acesteia: a dubita asupra autorității revelației înseamnă a nega însăși fundamentul acesteia, adevărul absolut al lui Dumnezeu.

Canonul 1436, referindu-se la delictul de apostazie și erezie, fixează pentru acestea o sancțiune concretă: excomunicarea majoră, care în cazul clericilor poate fi completată și alte pedepse fără excluderea depunerii. Delictul de *erezie* constă în dubitarea sau negarea unui adevăr de credință care trebuie crezut (*credenda sunt*) cu credință divină și catolică. *Apostazia* în schimb, constă în repudiul total al credinței creștine și negarea fundamentul însuși al credinței. Între aceste două delikte există o strânsă intimitate datorită caracterului lor contrar credinței: la o evaluare a gravității acestora, trebuie să recunoaștem că apostazia este mult mai amplă, pentru că incluzând în sine erezia, refuză în mod radical credința creștină. În schimb, ereticul, deși afirmă o eroare doctrinală, rămâne totuși în ambientul credinței.

Referindu-se la *schismă*, CCEO acordă delictului un canon aparte, 1437. Delictul se prezintă ca un refuz de supunere în fața autorității supreme a Bisericii sau al comuniunii cu credincioșii creștini supuși acesteia. Este dificil să ipotizăm cine este această supremă autoritate. Dacă ar trebui să luăm în considerare structura diverselor Biserici *sui iuris* nu greșim când afirmăm referitor la Biserica noastră că autoritatea supremă este însuși Mitropolitul, dar pentru a evita orice interpretări ăronate, putem spune că suprema autoritate în Biserică este Romanul Pontif și implicit cei care se găsesc în comuniune ierarhică cu acesta. Și acestui delict i se aplică o sancțiune extremă: excomunicarea majoră.

Totuși, în virtutea aplicării principiului justiției dar și al oikonomiei²⁶ sancțiunea este aplicată numai după ce inculpatului admonestat în mod legitim i s-a oferit posibilitatea revenirii la normalitate.

Încheiere

Legea este o prescripție, un precept, o ordine impusă de cel care are putere, cu intenția de a obliga la respectarea ei în favoarea ordinii. Acesta este și sensul reglementării canonice a temei noastre: apărarea credinței în față deviațiilor doctrinale. Dar toate aceste norme, pe care noi le-am luat în considerare, riscă să rămână literă moartă dacă nu se pătrunde adevăratul sens al acestora. Nu este vorba doar de o tentativă de pătrundere a sensului, ci de o pătrundere efectivă și reală a sensului credinței noastre. Primul care are obligația, printre alții, de a propune doctrina în forma ei cea mai pură, de-a explica doctrina este tocmai episcopul eparhial, ca păstor și conducător al eparhiei (can. 196). Ne naștem creștini în virtutea botezului, dar putem, într-un pluralism de idei religioase să pierdem legătura cu Biserica în care am fost educați și în care ne manifestăm apartenența prin profesarea credinței. Dar, întrebarea rămâne, care credință? Acea a părinților noștri, adică magisterul autentic al Bisericii așa cum este el propus de autoritatea competentă sau o credință a timpurilor noastre, proprie, contrafăcută și autojustificatoare prin care încercăm să adaptăm principiul cazului și nu invers.

²⁶ Canonul 1401 este poate cel mai teologic și condescendent din întregul cod: *salus animarum suprema lex est*.

WILLIAM ALEXANDRU BLEIZIFFER

Este necesară o scrutare a propriei credințe în toată globalitatea ei. Este necesară o interogare asupra sensului credinței noastre, pentru a putea observa raportul nostru față de exigențele mântuirii care vine din credință și fapte. Credința nu este un act impus ci cerut, și în fața acestei cerințe fiecare dintre noi este chemat să se raporteze cu propria-i credință la acel etalon care este Cristos.

Misiunea magisterului fiind aceea de afirmare a caracterul definitiv al noii Alianțe instaurate de Dumnezeu prin Cristos cu poporul său, îl apără pe acesta de deviații și rătăcirii în credință, garantându-i totodată posibilitatea obiectivă de manifestare a propriei credințe autentice, fără erori, în orice timp și circumstanță istorică. Serviciul adus de magister adevărului creștin este din acest motiv oferit tuturor credincioșilor care sunt chemați să intre în libertatea adevărului pe care Dumnezeu Tatăl l-a descoperit prin Fiul, și care prin misiunea Spiritului Sfânt este apărat și aprofundat de către Biserică.

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

WILLIAM ALEXANDRU BLEIZIFFER

RIASUNTO. LA PENA DI MORTE COME SANZIONE GIURIDICA VISTA NELLA LUCE DELLE TRE TEORIE DELLA PENA. La vita sociale è una *res comune* che coinvolge per il suo bene tutti i membri della società. I casi straordinari che attentano la giustizia e la pace sono tempestivamente sanzionati dalla legge civile o penale, che diversamente dalle legge divina, ammette l'applicazione di una correzione, oppure di una penna estrema, definita come capitale: la totale eliminazione del trasgressore dalla società, come tentativo di preservare il bene comune. Il materiale presentato vuole evidenziare, attraverso delle giuste considerazioni, la penna di morte conformemente alle tre teorie della penna viste in chiave di interpretazione strettamente giuridico-civile. Nella sua parte finale, l'articolo ricorda anche la posizione delle chiesa per quanto riguarda un tale problema.

Viața este în sine o valoare care trebuie să fie recunoscută fiecărui individ; Declarația universală a drepturilor omului afirmă într-adevăr că *orice ființă umană are dreptul la viață, la libertate și la securitatea sa* (art. 3). În cheie de interpretare creștină doar Dumnezeu este cel ca re oferă viața, fiind deci stăpânul vieții dar și al morții. Cea de-a cincea poruncă dumnezeiască, subliniind această realitate inechivocabilă afirmă: *Să nu ncizi*.

Viața socială este o *res comune* care înspre binele său îi implică pe toți membrii societății. Cazurile extraordinare care atentează asupra justiției și păcii sunt sancționate de legea civilă sau penală, care în mod divers de legea divină, admite aplicarea unei pedepse extreme, definită și ca pedeapsă capitală: totala eliminare a transgresorului din societate, ca tentativă de prezervare a bunului comun.

Articolul dorește să evidențieze, prin intermediul unor considerații juste, pedeapsa cu moartea conform celor trei teorii ale pedepsei văzută în cheie de interpretare strict juridico-civil. În partea sa finală articolul amintește și poziția bisericii față de o astfel de problemă.

1. Premisă

Interesul realizării justiției impune, în anumite cazuri și în prezența anumitor condiții, privarea libertății persoanei împotriva căreia există probe sau indicii clare că a realizat o acțiune prevăzută și sancționată de dreptul penal. Măsurile prin care o persoană poate fi privată de libertate, cazurile și condițiile pentru realizarea acestei privări sunt bine determinate de lege. Declarația universală a drepturilor omului¹

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

garantează drepturi și libertăți personale cum ar fi, viața, siguranța, demnitatea, protecția egală în fața legii, dar promovează în același timp și *valorile și principiile justiției*.

Preocuparea constantă pentru promovarea și realizarea justiției, depășește interesele personale, sau referindu-ne la comunitatea internațională, pe cele naționale. Este astfel depășit interesul personal, în acest caz fiind pus în discuție binele și prosperitatea unei societăți care-și poate găsi stabilitatea, echilibrul și însăși binele, doar în aplicarea unor legi juste. Este deci societatea și nu individul cea care aprobă și aplică norma în interesul ei general, și veghind la realizarea acesteia îl pedepsește pe vinovat chiar și atunci când acesta face parte integrantă din societate. Legea nu este aplicată doar străinilor, ci este eficace și îi vizează în general pe toți cei care o nesocotesc.²

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

2. Pedeapsa cu moartea

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

Este vorba, desigur, de o pedeapsă privată, care este aplicată individului în manieră irevocabilă, și numai atunci când toate celelalte căi de realizare a justiției sunt considerate ineficace. Nu toate ordinele statale propun pedeapsa cu moartea ca și pedeapsă maximă,³ dar există în schimb și alte state care o aplică, iar acest fapt se datorează în primul rând indicelui crescut al criminalității sau a acelor acte îndreptate împotriva stabilității individului sau Statului. Pedeapsa cu moartea își găsește un loc cu totul

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

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

privilegiat în organizarea internă a Statelor fundamentaliste islamice, unde aceasta, sau în orice caz pedepse foarte radicale sunt aplicate în virtutea unui așa-zis "drept divin".⁴

Pedeapsa cu moartea nu este o pedeapsă facultativă care să tindă, datorită caracterului ei educativ la îmbunătățirea civică a condamnatului. Dimpotrivă, este o pedeapsă care vine aplicată împotriva subiectului, și depășește practic capacitatea acestuia de a se apăra: prin caracterul ei extrem, aceasta reprezintă maxima manifestare a coercibilității legii, în ceea ce privește apărarea drepturilor civile și umane. Există însă și posibilitatea iertării.⁵ Nefiind vorba despre o pedeapsă care poate fi executată odată cu trecerea timpului, așa cum sunt de fapt privărilor de libertate, pedeapsa cu moartea poate fi comutată cu o pedeapsă nu mai puțin grea; este vorba despre închisoarea pe viață, care nu atentează în cele din urmă la viață, în sens strict și propriu. Totuși, după părerea multor juriști, pedeapsa cu moartea în mod legitim prescrisă, convertită de către autoritate judiciară într-o altă pedeapsă, exclude *amnistia*.

3. Cele trei teorii clasice ale pedepsei

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

3.1. Teoria preventivă

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

Severitatea acesteia, înainte de toate, ia în considerație atât prevenirea cât și aplicarea justiției. Pedeapsa este proporționată delictului care cere o anumită corespondență sau simetrie. Este destul de dificil să ne gândim la aplicarea justiției și a însăși ordinii într-un stat în care delictul grave cum ar fi violul sau omuciderea sunt pedepsite cu pedepse care nu reușesc să-i convingă pe cetățeni despre gravitatea

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

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

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

⁷ Teoriile sunt prezentate ca o completare care încearcă să suplinească lipsa unei astfel de clasificări în Giorgio del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1965¹³.

delictului, și care în mod inconștient și involuntar ar sugera repetiția. Din acest motiv, teoria preventivă încearcă să prevină repetarea delictelor atât în ceea ce-l privește pe autor, cât și față de cei care au luat la cunoștință realizarea delictului. Pedepsa trebuie să servească de exemplu concret tuturor și în același timp să ofere și motiv de descurajare.

Cu siguranță o pedeapsă nu va putea "răsplăti" niciodată dauna cauzată, și în oricare dintre cazuri, - fiecare dintre acestea având propriile particularități - ,va fi foarte dificil să se stabilească o "răsplată" care să fie proporționată cu delictul. În orice caz, pentru delict extrem de grave pedeapsa cu moartea își găsește deplina justificare nu doar în vederea recompensării victimei (sau familiilor și descendenților acesteia) dar și a furnizării unei anumite "publicități". În această perspectivă teorie preventivă propune o pedeapsă care în sine trebuie să fie atât de exemplară încât să provoace teama și reținerea în toți aceia care ar mai încerca să încalce legea.

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

3.2. Teoria educativă

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

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

Pedeapsa prevăzută pentru vinovat este medicinală, în ceea ce privește justificarea procesului de reeducare teoria considerând reclusiunea ca metodă depășită și inactuală. Cu scopul reintegrării sale totale, metoda preferă în locul închisorilor clinici unde vinovatului să-i fie aplicat un tratament particular, nefiind exclusă nici chiar "spălarea creierului". În cazul pedepsei cu moartea tratamentul este extrem: unica intervenție pe care societatea o poate realiza este amputarea membrului

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

pentru care nu mai există nici o posibilitate de tratament, și deci de vindecare. Interesele sociale stau deci deasupra individului, sacrificarea celui care dăunează celorlalți neavând alt fundament decât însăși binele societății.

3.3. Teoria revendicativă

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

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

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

4. Atitudinea Bisericii în fața pedepsei cu moartea

Tradiția nu ne-a dat nici măcar posibilitate să credem că milostivirea poate să se lipsească de dreptate și justiție, devenind astfel oarbă și imprudentă.¹¹ În cheie de interpretare creștină, pedeapsa cu moartea este văzută ca separare a creaturii de Creatorul său; în cuvinte sărace, iadul. Echilibrul dintre milostivire și justiție este necesar întotdeauna, dar în același timp este și foarte dificil de realizat. Dificil deoarece atitudinea îndreptată spre realizarea justiției nu admite compromisuri și implică judecătorul uman la realizarea unui efort etic, care nu exclude pedeapsa cu moartea. Ajunși la acest punct cu dezvoltarea subiectului nostru se impune de la sine o întrebare simplă și concisă: omul, chiar exercitându-și calitățile de judecător uman, poate să-l

⁹ Giorgio del Vechio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1965,¹³ pag. 337.

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

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

priveze pe semenul său de propria viață? O întrebare foarte delicată care necesită un răspuns atent și clar, dar în același timp și justificat. Din punct de vedere creștin, pedeapsa cu moartea nu-și găsește nici o justificare, pentru că numai Dumnezeu este singurul stăpân al vieții fiecăruia dintre noi iar Biserica Catolică a luat dintotdeauna poziție în fața apărării drepturilor omului afirmând că primul drept al persoanei umane este însăși viața acesteia.¹²

Biserica Catolică, acceptă însă aplicarea pedepsei în conformitate cu gravitatea delictului, neexcluzând nici pedeapsa cu moartea în cazuri extrem de grave.¹³ Totuși în linie de principiu în aplicarea pedepselor trebuie să se țină cont de interpretarea cea mai favorabilă imputatului.¹⁴ În forța legii divine și naturale, în afara măsurilor luate de autoritatea publică real recunoscută, Biserica recunoaște ca fiind interzisă uciderea sau rănirea unui om, excepție făcând legitima apărare,¹⁵ iar în măsura în care se acționează cu prudență, fără ură și în urma unei sentințe judiciare, aceeași Biserică permite o judecată capitală executată de către puterea seculară,¹⁶ și uzul armelor de către cei care apără societatea în vederea tutelării drepturilor cetățeanului și ale comunității.¹⁷

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

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

¹³ Apărarea binelui comun al societății cere punerea agresorului în imposibilitate de a face rău. Din acest motiv învățătura tradițională a Bisericii a recunoscut temeiul dreptului și îndatoririi autorității publice legitime de a aplica pedepse potrivit gravității delictului, fără a exclude în cazuri de gravitate extremă pedeapsa cu moartea. Din motive analoge deținătorii autorității au dreptul să-i respingă cu armele pe agresorii comunității civile pe care o au în grijă. *Cathechismul Bisericii Catolice*, 2266.

¹⁴ Cfr. can. 1404 §,1 Codul Canoanelor Bisericilor Orientale (CCEO) și analogul canon din Codul de Drept Canonic (CIC). Pontificium Consilium De Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995; AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887.

¹⁵ Cfr. *Lettera pastoralis officii* episcopilor din Germania și Austria, 12 sept. 1891. AAS 24 [1891-1892], 204-206. DS 3272.

¹⁶ Cfr. *Lettera Eius exemplo* Arhiepiscopului de Tarragona, 18 dec. 1208. DS 795.

¹⁷ Conciliul Ecumenic Vatican II, *constituția pastorală "Gaudium et spes"* 79. A se vedea și CCC 2266-2269.

STUDIA PHILOSOPHICA

SUR UNE DIMENSION PHENOMENOLOGIQUE DE L'EXPLICATION SCIENTIFIQUE (QUELQUES CONSIDERATIONS EPISTEMOLOGIQUES)

MARCEL BODEA

REZUMAT. ASUPRA DIMENSIUNII FENOMENOLOGICE A EXPLI- CAȚIEI ȘTIINȚIFICE (CÂTEVA CONSIDERAȚII EPISTEMOLOGICE).

The search for scientific understanding of the world has roots reaching back into Descartes's work. The search for 'phenomenological understanding' of the world has roots reaching back into Descartes' works too. At some point in that quest, at least by the time of Descartes, philosophers recognized that a fundamental distinction should be drawn between two kinds of knowledge. It has been said that phenomenology is an attempt to give a direct description of our experience as it is in itself without taking into account its psychological origin and *its causal explanation*. In reality the picture is not as dark as it may seem at first sight. To avoid serious confusion we must carefully distinguish between offering an scientific explanation for some fact and providing grounds for believing it to be the case.

Y a-t-il une dimension phénoménologique dans la démarche épistémologique représentée par l'explication scientifique? Pour répondre à cette question nous allons nous situer dans une perspective phénoménologique transcendante husserlienne.

Il faut accepter le fait que l'explication scientifique est une démarche discursive, qui se déroule de manière séquentielle, dans une succession temporelle, et non pas un acte intuitif.

L'explication scientifique peut être aussi un acte intentionnel dans la mesure où elle vise en dernière instance la compréhension - et la compréhension est *déjà* un acte compréhensif, c'est-à-dire une appréhension globale dans manière propre dont se présente l'objectualité visée par l'explication- elle est autrement dit un saisissement de sens!

Le problème est, ainsi, de nature phénoménologique seulement dans la mesure où ce sens a aussi un contenu phénoménologique.¹ En admettant une discontinuité entre explication et compréhension, la compréhension apparaît comme une limite phénoménologique de l'explication.

¹ L'explication scientifique est de plus une reconstruction articulée du monde, d'une certaine manière semblable à celui de la «phénoménologie constitutive» élaborée par E. Husserl à l'étape de la maturité de la phénoménologie transcendante. Nous précisons cet aspect, en raison du fait qu'il n'est pas traité dans cette étude.

En acceptant que l'explication et la compréhension sont corrélées, qu'elles sont dans un 'voisinage' assuré par la caractère intentionnel de l'explication visant la compréhension, on peut affirmer que l'explication scientifique peut être abordée de manière phénoménologique, au moins dans cette direction, même si elle n'a pas un contenu phénoménologique proprement-dit. L'argumentation de cette affirmation a donc comme base l'intentionnalité corrélative entre explication et compréhension, présentée ci-dessus.

Bref, on peut aborder phénoménologiquement l'explication scientifique, même si celle-ci n'a pas en soi un contenu phénoménologique, à condition que, au moins l'intentionnalité visée par elle -qui est la compréhension- soit abordable, du point de vue contenu, de manière phénoménologique. Cela peut paraître un procédé inhabituel d'analyse, mais il est raisonnablement justifiable. Le problème prioritaire devient alors celui de la caractérisation de la compréhension.

Et alors, qu'est-ce que c'est que <la compréhension>?

La compréhension est, dans le plan suggéré plus haut, une capacité de sur-prendre, de comprendre spontanément, le sens, la signification globale d'une explication.

Quelqu'un peut expliquer quelque chose correctement et un autre, qui aurait toutes les connaissances et, en général, tous les éléments nécessaires pour comprendre l'explication, ne peut pourtant pas comprendre. Selon W. Dilthey, par exemple, il est question de saisir un sens et une finalité de la connexion globale, en fonction de la personne.

L'acte de la compréhension est conditionné par des facteurs affectifs et, dans une certaine mesure, irrationnels.

Toujours selon W. Dilthey, la compréhension comme découverte de sens, dépend décidément de la capacité du sujet épistémique de se transposer, par un procès d'intropathie ou d'empathie, dans un vécu de la situation significative, comme manifestation d'une certaine conception sur le monde. Dans ce cas, le vécu est conçu comme réception directe -'illumination'- par le sujet épistémique, du contenu global de sens, de certaines explications, même scientifiques.

L'explication scientifique ainsi que la compréhension sont, de ce point de vue, des reconstructions de la réalité au niveau du sens, la première -l'explication scientifique- étant une reconstruction, en général exclusivement rationnelle, d'un certain sens de la réalité, limité par les frontières de la science qu'elle dessert, en tant que la seconde -la compréhension- est une reconstruction globale, plus ample -qui inclut le rationnel, mais aussi l'irrationnel au niveau de l'affectif, de l'inconscient etc.- du sens de la réalité, transgressant les limites imposées par la science en cause (en discussion).²

Ces remarques nous amènent à faire deux remarques importantes:

² Ces considérations suggèrent en partie, les distinctions entre les descriptions et les systématisations partielles et spécifiques comprises dans une explication scientifique, par rapport aux prétentions descriptives et de systématisation beaucoup plus étendues de la phénoménologie.

a.) Entre l'explication scientifique et la compréhension il n'y a pas une relation causale, un "déterminisme" au niveau de la nécessité! L'explication peut ou non déterminer la compréhension. Cette dernière, comme on vient de le dire, réclame quelque chose de plus que l'explication proprement-dite. Certes le rapport entre l'explication scientifique et la compréhension est un rapport intentionnel et générateur de sens, et par cela intéressant du point de vue phénoménologique, mais il est surtout un rapport épistémologique.

b.) L'existence même d'un rapport neutre, de type épistémologique, entre l'explication scientifique et la compréhension exclue un rapport téléologique entre elles.

L'intentionnalité de l'explication scientifique n'est pas une intentionnalité téléologique, mais une intentionnalité phénoménologique génératrice de sens. Ainsi, la phénoménologie peut couvrir, partiellement, la discontinuité entre l'explication scientifique et la compréhension; le rapport explication scientifique/compréhension, est un exemple de possible abordement complémentaire épistémologico-phénoménologique.

Abordons, toujours au niveau des traits généraux, un autre aspect du rapport explication/compréhension, significatif pour ce qu'on vient d'affirmer. Ainsi, Martin Heidegger écrivait: "*Au dessus de la réalité il y a la possibilité. Comprendre la phénoménologie c'est la saisir comme possibilité.*"³ On peut affirmer, sans risque de faute que l'explication scientifique par amour de l'explication est un non-sens.

L'explication scientifique est une réalité épistémologique seulement si elle conduit effectivement à la compréhension. Si une explication scientifique ne se concrétise par un acte de compréhension, au moins par le moment, on peut se demander à juste titre: est-elle vraiment une explication scientifique? Elle est seulement une possibilité! Donc, *la compréhension est une réalité de la possibilité de l'explication scientifique.*⁴

Un autre aspect intéressant est celui de la relative opposition entre l'explication et l'interprétation. Même s'il n'est pas nécessaire, la compréhension scientifique est la conséquence de l'explication scientifique. Mais la compréhension ne s'identifie pas à l'explication. La compréhension, en tant que génératrice de sens, est aussi interprétation.

Suivant Arthur O. Lovejoy⁵, concernant les présuppositions tacites des ainsi-dites idées-unités ou, dans le même esprit, J. Hintikka⁶ concernant les présuppositions métaphysiques implicites, on pourrait naturellement mettre la question si l'explication scientifique elle-même ne soit pas accompagnée de manière tacite ou implicite par certaines présuppositions interprétatives (finalement, par la présupposition d'un sens, d'une certaine manière 'a priori').

³ Martin Heidegger, *Être et temps*, Gallimard, Paris, 1986

⁴ Cela dans le sens où l'explication scientifique est un parmi d'autres moyens de comprendre le monde. Comprendre le monde scientifiquement signifie une tendance plus univoque envers une image du monde. La phénoménologie laisse place à la pluralité des sens concernant la compréhension du monde. Pour un éclaircissement supplémentaire, on devrait mentionner que de ce point de vue l'explication scientifique est plus proche de celle théologique.

⁵ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being (A Study of the History of an Idea)*, Harvard University Press, 1936

⁶ Jaakko Hintikka, *Overcoming «Overcoming Metaphysics Through Logical Analysis of Language» Through Logical Analysis of Language*, *Dialectica*, Vol. 45, No. 2 – 3, 1991

Est-ce qu'on peut parler d'une explication scientifique <pure>, dans l'absence de tout cadre interprétatif préalable ('caché')? N' y-a-t-il pas pourtant un cadre explicatif de fond, non-engagé de manière explicite dans la pratique effective de l'explication? (l'action de cacher peut être différemment camouflée). Il y a des présuppositions, de diverses natures, cachées derrière les paradigmes scientifiques considérées assez couramment 'pures' ou "neutres à la métaphysique". Dans ce cas, on peut prolonger tout de suite les considérations sur la présence d'un "fond de sens" préalable ou accompagnant de l'explication scientifique même ; donc, en dernière instance, avec un contenu phénoménologique indépendant de l'explication scientifique, et non pas seulement avec un contenu réflexe donné par sa relation avec la compréhension. Dans ce sens, on pourrait (peut-être) parler d'une dimension phénoménologique de l'explication scientifique.

Une autre remarque fait référence au rapport entre explication et démonstration. Un seul aspect sera pris en considération en ce qui suit. Principalement la démonstration est associée aux mathématiques, mais bien sur non pas de manière exclusive. Or, la démonstration mathématique est par excellence symbolique, formalisée. La démonstration en langage naturel est plutôt une argumentation. Mais les mêmes affirmations peuvent être faites aussi à propos de l'explication scientifique.

L'explication scientifique se déroule en principal au niveau du langage - naturel et scientifique spécialisé - et opère en essence par *les mots*. Quoique spécialisé que soit le langage, les mots sont déjà 'parasités' de sens (d'un sens préalable) et d'ici toute une suite de conséquences. Donc, la remarque serait que l'explication scientifique se fait dans un langage dont le principal instrument est le mot (naturel).

Il y a dans la finalité de la démarche explicative⁷ deux situations qui pourraient présenter intérêt dans l'abordement de l'explication scientifique dans une note phénoménologique:

a.) quand on essaie d'expliquer à quelqu'un quelque chose, c'est-à-dire quand on suit l'adhésion de l'autre à quelque chose que nous avons proposé; cette fonction de l'explication est en dernière analyse une fonction communicative, c'est le problème d'un certain type d'intersubjectivité et,

b.) quand on essaie de s'expliquer à soi-même quelque chose; cette deuxième fonction n'est ni principalement communicative et de ce fait ni intersubjective dans un sens propre, elle est une expression et une expérience de notre propre double nature (alter-ego). Par exemple, une démonstration mathématique est beaucoup plus neutre de ce point de vue, car elle s'impose de même manière à la conscience de l'autre, qu'à à ma propre conscience. Comme intérêt phénoménologique, le deuxième type de démarche explicative -b.)- réclame une attention plus grande.

⁷ Précisons un autre aspect qu'on ne traite pas ici: même une explication «échouée» de point de vue intercommunicatif ou explicatif proprement-dit, représente un gain et conduit à l'éclaircissement.

À part "l'extériorité" - ce "quelque chose" de l'explication - l'explication scientifique suppose une autre "extériorité", celle de son intentionnalité, en vue de la compréhension, c'est-à-dire une extériorité réceptrice le sens. La question devient plus claire si on compare l'explication et l'intuition sur le plan de <<sans intermédiaire>>. L'intuition est sans intermédiaire. Cela veut dire qu'elle est strictement personnelle, strictement individuelle, car si on recevait l'intuition par quelqu'un, ou par un autre, ou encore par une altérité, elle ne serait plus <sans intermédiaire>. Autrement dit, les intuitions ne sont pas des démarches communicatives comme les explications le sont. Elles ne sont ni même pas communicables, ainsi comme ne le sont ni les vécus personnels.

En échange, l'explication est discursive et la compréhension se présente, au moins à ce niveau de l'abordement des problèmes, comme étant intermédiée par l'explication.

Le cas a.), est le cas de: je lui (ou leur) explique; le cas b.) est le cas d'une explication individuelle-intérieure, le cas de: "je m'explique à moi-même". Les choses paraissent plus compliquées dans ce dernier cas. Et cela parce que l'extériorité qui réceptrice de sens présumée par l'explication, se soutient dans le cas de la communication par l'altérité de l'autre. Mais il est plus difficile la soutenir par l'altérité de son propre Ego en rapport à lui-même. Et l'explication n'est pas une intuition.

On crée dans la démarche de l'explication intérieure un alter-Ego, par le dédoublement du Ego épistémique, c'est-à-dire de cet Ego qui suit la compréhension par l'intermédiaire de l'explication et non pas autrement, par une intuition directe par exemple (si ce dernier aspect est effectivement possible et en quelles conditions c'est une autre question; il n'est pas moins vrai que *la compréhension*, ce: "j'ai compris" a l'apparence d'une révélation intuitive). Ce seulement ce problème que nous allons formuler ici, comme possibilité de traitement phénoménologique et en aucun cas comme prétention de solution, charge qu'on entrevoit comme très difficile.

Il y a au moins deux difficultés et implicitement deux directions possibles à discuter dans le dédoublement de l' *Ego épistémique* et de la construction de l'*alter-Ego*:⁸

- l'intentionnalité du propre Ego épistémique orienté vers soi-même

et

- le statut particulier du propre Ego épistémique: à la fois donateur et receveur de sens, dans une démarche circulaire où <celui qui explique> et <celui auquel on explique> sont identiques comme sujets épistémiques.

En soulignant – de manière husserlienne- le fait que l'orientation vers n'importe quelle direction présentée ci-dessus reste de manière nécessaire et permanente sous la condition d'une relation de signification qui est fondamentale. Il s'agit ici d'une insertion de la subjectivité dans la démarche effective de l'acte de l'explication, y compris dans le cas de l'explication scientifique.

⁸ D'une part, Husserl garde un concept de l'égo qui trouve son origine dans l'épistémologie, d'une autre part, il affirme explicitement son refus de faire une démarche à partir de l'épistémologie vers la phénoménologie.

Dans une telle manière de mise en question, la solution s'engage sur la ligne "de la subjectivité transcendante". En même temps, tant l'intentionnalité orientée vers l'<extériorité>, de même que celle orientée de manière circulaire, vers sa propre <intérieurité>, induisent nécessairement l'affirmation de l'existence d'une "conscience de soi".

L'explication, comme un acte particulier et intermédiaire de l'engagement dans la compréhension, est une "prise de conscience":

"Tout essai fait par les sciences historiquement constituées pour trouver un fondement meilleur, de se comprendre mieux elles-mêmes, de comprendre leur propre sens et leur propre fonctionnement est une prise de conscience du savant".⁹

Ainsi, l'explication scientifique n'est abordée ni comme *phénomène psychique* (ou *psychopédagogique*), ni comme *phénomène épistémologique*, mais comme un *phénomène de conscience*.

Un autre aspect de l'abordement phénoménologique de l'explication scientifique est -toujours dans la ligne husserlienne d'investigation- celui de la présence à deux niveaux dans la "structure" de l'explication comme phénomène de conscience: le niveau des raisons (jugements), des raisonnements, et superposé, le niveau des significations. Ou, dans une formule en termes consacrés par Edmund Husserl, au-delà du niveau des "*catégories de l'objet*" il y a dans l'explication un niveau des "*catégories de la signification*" qui conditionne l'explication d'un plan plus profond.

Mais il faut tout de suite faire l'observation suivante: pour E. Husserl la nature de la signification n'est pas linguistique mais "*pensée*":

"... l'acte de signification est la manière déterminée dans laquelle un objet est pensé".¹⁰

Pour E. Husserl, la sphère des significations (en dernière instance l'intentionnalité génératrice de sens) [*"les significations résident en intention de signification"*] est a priori dans une manière 'kantienne': elle précède l'explication et la fait possible. Son fondement est de nature transcendante.

Edmund Husserl, à la différence de I.Kant identifie un niveau plus profond du conditionnement transcendantal de toute la connaissance, qui est le niveau des "*catégories de la signification*", niveau abordé par la "*logique pure*". Ainsi, non seulement "*la vérité*", mais aussi "*le sens*" devient objet de la logique.

"*La vérité*" est de manière indissociable liée au "*sens*" et, par conséquent, elle ne peut être ni abordée, ni éclaircie sans aborder et élucider en préalable le "*sens*".

"*La logique transcendante*" arrive à avoir comme <objet>, dans ce cas, la recherche du fondement de la nature du "*sens*".

⁹ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1986

¹⁰ On doit souligner que pour Husserl la signification n'est en aucun cas une somme des vécus psychiques ou le résultat d'une démarche psycho-naturelle.

E. Husserl refuse l'idée traditionnelle du <donné> dans les sciences empiriques et affirme le *conditionnement transcendantal de la nature du "sens" de toute objectivité*.

L'explication scientifique se présente donc, dans une perspective husserlienne, comme l'objet d'une "logique pure", et ce qui est prioritaire à l'établissement de la structure épistémologique de l'explication scientifique est l'identification du fondement de celle-ci -au niveau du sens- dans le plan de la conscience.

E. Husserl ne donne pas une définition de l'explication [scientifique], mais il fait une caractérisation de la connaissance scientifique et philosophique, qui peut être considérée aussi comme une caractérisation de l'explication [scientifique], considérée comme instrument de ce type de connaissance:

*"Du point de vue de l'intention, à l'idée de science et de philosophie appartient un ordre de connaissance, à partir des connaissances antérieures en soi-même jusqu' à celles postérieures en soi-même; un début et un déroulement qui ne peuvent pas être choisis au hasard, mais qui sont fondés sur la nature des choses - mêmes."*¹¹ Nous pouvons rajouter que rien n'est donné dans la connaissance qui ne porte la marque du sens imprimé par la conscience.

Il serait peut-être indiqué de faire une distinction entre la *perspective épistémologique* et celle *phénoménologique* en ce qui concerne l'explication scientifique:

- la perspective épistémologique concernant l'explication scientifique est la perspective exclusive d'un *sujet penseur*, une direction cartésienne pure et
- la perspective phénoménologique concernant l'explication scientifique est la perspective, beaucoup plus large, d'un *sujet conscient de soi-même* et *donateur de sens*.

Même E. Husserl fait une distinction entre l'"essence cognitive" (c'est la ligne logico-épistémologique) et l'"essence intentionnelle" (c'est la ligne phénoménologique) de la raison. Pour E. Husserl les diverses raisons ont comme origine l'«Ego transcendantal». L'«Ego transcendantal» est la dernière étape qu'on atteint par la "réduction phénoménologique" et le conditionnement ultime de tout produit de la conscience; c'est bien lui, l'"Ego transcendantal" qui confère le sens.

Ainsi, quand on parle dans l'analyse phénoménologique de l'explication scientifique d'un *Ego épistémique*, on comprend qu'on fait déjà référence à une certaine subjectivité chargée de sens; l'«Ego épistémique» est exactement cette subjectivité chargée de sens et par conséquent, elle n'est pas originaire, mais elle est constituée par l'«Ego transcendantal».

La dimension phénoménologique de l'explication scientifique, ainsi abordée, vient compléter le fait que non seulement la logique devient une 'logique du sens', mais aussi le fait que l'épistémologie devient une 'épistémologie du sens' (!). Autrement dit, l' 'Ego épistémique' comme sujet ainsi que l'explication scientifique vue comme démarche, perdent de leur <objectivité>, de leur <neutralité>: ce genre d'objectivité et de neutralité conférée généralement à la science sont mises en question par la présence du sens qui les accompagnent.

¹¹ Edmund Husserl, *op.cit.*, p. 6

La perspective phénoménologique concernant l'explication scientifique fait un déplacement d'accent, dans le sens que la constitution de l'explication est mise davantage au crédit du sujet que au crédit de l'objet de l'explication et de la structure relativement générale, neutre et unitaire méthodologiquement de celle-ci. La limite entre ce qui appartient au sujet et ce qui ne lui appartient pas, au niveau d'une objectualité ainsi qu'au niveau d'une structuralité invariante, s'est déplacée en faveur de l'élargissement du poids du sujet, la subjectivité constructrice de sens -l' "Ego transcendantal"- absorbant tout phénomène de conscience, à tout niveau.

De cette perspective, on peut faire dans la ligne d'un certain isomorphisme, un parallèle avec la "*théorie (épistémologique) de la lanterne*" de Karl Popper¹². Conformément à la 'théorie de la lanterne', une certaine hypothèse ou, plus généralement, une certaine attente, précède toujours la perception, l'observation, l'expérience etc., les attentes conscientes ou inconscientes précèdent les perceptions, les observations, les expériences etc. et, en même temps on peut dire qu'elles accompagnent aussi les explications scientifiques.

La 'théorie de la lanterne' en "variante" phénoménologique, avec application au problème ci-discuté, serait que: un certain sens, une certaine "*attente de sens*" -conféré à la limite par l' "Ego transcendantal"- précède et accompagne toujours l'explication scientifique.

D'un autre côté, toujours du point de vue phénoménologique, on peut mettre le problème d'un prolongement de sens, plus généralement vers le sens-même de l'explication scientifique prise comme telle.

¹² Karl R. Popper, *Naturngesetze und theoretische Systeme* [(ed.) S. Moser – *Gesetz und Wirklichkeit*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1949] et *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson & Co (Publishers) LTD, London, 1975

AXIOLOGIA – PROBLEME ALE LUMII CONTEMPORANE

ALEXANDRU BUZALIC

ABSTRACT. THE AXIOLOGY – PROBLEMS IN THE CONTEMPORARY WORLD. Man acts as man through his acts of intellectual knowledge and his will. Acts of intellectual knowledge and acts of the will necessarily involve the sense powers in their activity. The intellect and the will, as they have for their object being and being – good, make man open to cultural activity, to free choice and, what is involved with this, morality. Of particular importance is volitive activity, free, activity, which lies at the basis of morality. Every act of decision is a moral act, since in it there is a synthesis of human activity, the entire cognitive and the appetitive order. In act of decision, in which I myself choose a practical judgement (phenomenological this is autonomy) which judgement has an objective determinative content (heteronomy), human freedom reaches its fulfilment. The human person can reach fullness only in a bond with God; although the problematic of personal beings possesses its own religious-theological conceptual sources, nevertheless it has become in our day the central point of social theory and practice ... and maybe this is the real solution

Introducere

Axiologia, sau filosofia valorii este abordată astăzi fie ca o disciplină filosofică separată de restul problematicii filosofice, fie ca o sumă de probleme care abordează problematica valorii sau a scărilor valorilor, situație în care regăsim fragmente din metafizica generală, metafizica omului – antropologie filosofică și/sau gnoseologie. Pornind de la axiologie se poate ajunge la etică și estetică, ca teorii ale valorilor morale și estetice, situație în care acestea ar deveni părți *speciale* ale unei posibile axiologii generale.¹

Delimitarea axiologiei ca disciplină filosofică separată începe la întretărirea secolelor XIX și XX în cercul adepților lui Franz Brentano (1838-1917), susținător al psihologiei empirice și în cercul neokantianismului. Numele de "axiologie" acordat teoriei valorilor – *Werttheorie* – este utilizat pentru prima oară de către P. Lapie (1902) și E. von Hartmann (1908), problemele axiologice fiind dezbătute și în concepțiile filosofiei lui Platon, Aristotel și în Evul Mediu în concepția teologico-filosofică a Sfântului Toma de Aquino.² În problematica axiologică antică și medievală întâlnim însă o abordare metafizică, în care valoarea nu se situează mai presus de ființă, iar o posibilă scară a valorilor este legată de raportarea față de atributele transcendente (*Verum, Bonum, Pulchrum*), mai ales față de categoria transcendentală de "Bine".

¹ Cf. Antoni Stępień, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1989, p. 94.

² *Ibidem*.

Dintre multitudinea problemelor axiologice (esența și tipul valorilor, ierarhia valorilor, modul de manifestare/ființare a valorilor, modul de cunoaștere a valorilor, etc.) mă voi opri asupra poziției valorii față de ceea ce este *ontic*, față de om și existența sa precum și valoarea în cultura contemporană. Astăzi, mai mult ca oricând, se observă coexistența unui pluralism față de însăși înțelegerea valorii în sine, aceasta fiind: ceea ce este prețios (în sens material), ceea ce este conform cu natura a ceea ce acționează sau ființează ca etalon al unei scări a valorilor, ceea ce este obiectul dorinței/voinței (situație în care vorbim despre atributele *util*, *delectabil* sau *onest*, care caracterizează ființarea), ceea ce este conform scopului propus (teleologism etic), ceea ce satisface anumite necesități psihice, fizice, fiziologice, etc.

În cele din urmă, datorită relativizării Adevărului, a căutării valorilor etalon a societății și datorită pluralismului de păreri subiective care devin normative pentru individ sau pentru grupuri restrânse, se observă coexistența mai multor concepții despre lume: de la cele specifice tradiției culturale proprii, la un *weltanschauung* religios cu elemente din alte religii sau curente sincretice religioase, sau pur și simplu la simpla "trăire" a clipei fără ordonarea în timp a vieții. Un pluralism de valori liber alese conduce la manifestarea unui pluralism cognitiv-comportamental, fapt care în cele din urmă fragmentează unitatea omenirii: dacă umanitatea este *una* din perspectiva metafizicii, din punct de vedere fenomenologic observăm scizii între societăți primitive, industriale, postindustriale, discriminări generate de așa numite *politici globale*, diferențe culturale pe care interese de moment le transformă în adevărate "divergențe", etc.³

În mijlocul acestor probleme se află însă unul și același om, care în ciuda tuturor modelelor de *om nou* seamănă în mod exasperant, pentru cei care doresc să fie altfel decât semenii lor care au trăit în alte timpuri istorice, cu *vechiul și eternul om*.⁴ Problemele existențiale rămân mereu aceleași: omul va pleca în spațiu însă se va întoarce mereu pe Pământ, își prelungește durata vieții sale însă va lupta mereu cu moartea, experimentează antinomia dintre măreția destinului său și mizeria condiției de ființă condiționată de materie, de spațiu și timp. Pe acest fundal se manifestă deriva omului contemporan aflat în căutarea valorilor care să merite subordonarea tuturor acțiunilor personale față de acestea.

Valoare și ființare

Aristotel definește binele din punctul de vedere al finalității: "Orice artă și orice investigație, ca și orice acțiune și orice decizie, par să tindă spre un anumit bine; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate."⁵ Dacă "binele" este valoarea spre care aspiră orice act uman, se pune problema analizării a tot ceea ce societatea contemporană consideră a fi "bun" și că ocupă

³ Amănunte despre problematica pluralismului postmodern, de exemplu, pot fi aprofundate în *Postmodernismul, dezintegrarea unității creștinismului contemporan și refacerea comuniunii spirituale a omenirii*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadensis, XLV, 1, 2000, pp. 65-67.

⁴ Cf. Charles Muller, Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner*, Ed. Fleurus, Paris 1965, p. 70.

⁵ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1094 a.

un loc pe o scară axiologică. Dacă în filosofia clasică binele este atributul transcendent care însoțește ființarea, Absolutul – izvorul ființării, este binele în expresia sa metafizică: dăruiește ființarea unei existențe contingente, în mod gratuit, volitiv, se împărtășește dăruind în mod diferit și gradat ființarea pe care o posedă în însăși actul său de "a fi".⁶ Cu cât suntem mai sus pe o scară a ființării, posedăm mai mult din Absolut, cu atât suntem mai iubiți de către acesta (iubirea – act al voinței libere). Perfecțiunea devine astfel o valoare, însă astăzi doar omul cu adevărat religios tinde spre sfințenie/perfecțiune sau altfel spus spre actualizarea tuturor potențelor sale. În sens ontic, a împărtăși din bine înseamnă a te împărtăși din ființare, înseamnă cu atât mai mult "a fi" față de ființările care se situează pe o axă a ființării și totodată axiologică, pe o treaptă inferioară.

Din păcate, omul postmodernismului refuză orice sistem filosofic, ajungând la o concluzie similară cu cea de mai sus doar pe baza unei experiențe personale, acategoriale, de multe ori rezultat al mai multor experiențe de viață nereușite; însă mulți se rătăcesc în căutările lor...

Valori și pseudo-valori

Societatea de consum oferă cea mai simplă cale spre dobândirea unor așa numite "valori": reclama crează o scară axiologică efemeră, relativă, prin crearea unui sistem de valori raportat la ceea ce este "la modă", mai dorit de majoritate. Se naște astfel consumul, nevroza societății contemporane postindustriale, când grija principală nu mai este "supraviețuirea" și asigurarea existenței de mâine de către individ sau acumularea de capital, ci petrecerea timpului liber, cumpărarea a tot ceea ce este "la modă" și investirea *finanțelor* care reprezintă o "valoare" la care se raportează totul: calitatea vieții, cultura și în cele din urmă interesul pentru religie, pentru Absolut. Dacă religia și Biserica au stat la baza culturilor antice și medievale, industria a constituit baza pe care s-a clădit lumea modernă,⁷ chiar Bisericile fiind puternic influențate de dezvoltarea industrială și de tendințele micilor îmbogățiți locali de a rupe privilegiile și relațiile tradiționale (unul din motivele triumfului Reformei protestante, a sprijinului material pe care l-a primit și a rapidei răspândiri în ambiencele culturale unde economia începea să se dezvolte); la baza postmodernismului sau, așa cum mai este numit, a societății postindustriale, se află finanțele, "măsura tuturor lucrurilor" astăzi în locul formulei socratice care îl pune pe om ca etalon și măsură a tuturor. Orice acțiune tinde astăzi, nu spre un bine în sens aristotelico-tomist și nici spre personalism, ci spre un anumit tip de pragmatism existențial.

Observațiile lui Max Scheler (1873-1928) se confirmă: există o scară a nevoilor care pornesc de la cele bazale, necesare subzistenței (nutriția), pentru a se trece la plăcerea legată de buna funcționare a omului (căldură constantă, sex și confort în sens de homeostazie), după care omul tinde spre un stadiu superior, legat însă de materie, căutarea utilitarismului existențial (utilitățile vieții). Aceste necesități sunt fie fiziologice, fie legate direct de ceea ce este material, de aceea ocupă un loc inferior pe scara axiologică a valorilor unanim recunoscute. Există și o barieră

⁶ Cf. Mieczysław Albert Krąpiec, *Metafizyka*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1988, p. 192.

⁷ Cf. Marko Ivan Rupnik, *Dall'esperienza alla sapienza*, Ed. Lipa, Roma 1990, pp. 6-7.

Între aceste "nevoi" fiziologice și psihologice și celelalte acțiuni umane care implică ceea ce este spiritual în om. Urmează integrarea socială, dificil de dobândit – în mod normal – pentru cei care nu au capacitatea de a actualiza mai mult din ceea ce îl apropie de perfecțiune. Însă, ciclic se observă în istorie un schimb de reprezentanți ai valorilor, între o aristocrație, nobilime, burghezie, clasă conducătoare decăzută sau cu posibilități minime de a mai se impune în societate și apariția unor alți lideri, care propovăduiesc valorile tradiționale pervertite, însă actualizate după condițiile specifice timpului istoric și locului cultural unde schimbarea se petrece. În acest sens stau mărturie schimbările survenite în istorie, de la criza brahmanismului și apariția buddhismului și celorlalte curente antibrahmane, la criza relațiilor tribale la care s-a adăugat sărăciria aristocrației preislamice și apariția unei noi clase a comercianților, fapt care duce la triumful islamului, și exemplele ar putea continua. Valorile autentice dăinuie însă în istorie. În perioada de decădere a reprezentanților unei anumite elite istorice apare parvenitismul, sau obținerea unei fațade asemănătoare omului "de valoare" prin orice mijloace, de către cei care nu sunt capabili de acte de valoare. Așa după lichidarea vechii elite, sau după convertirea ei, apar fenomene de segregare în cadrul societății în scopul delimitării unei noi și autentice clase reprezentative a "valorilor". Ori aceste valori sunt unice, veșnice și neschimbabile, altfel spus transcend istoria.

Dacă ocuparea unei poziții sociale este determinată de un complex de factori, activitatea superioară pe scara preocupărilor axiologice este reprezentată de căutarea *frumosului*. Arta și trăirea estetică este posibilă numai acolo unde există viață spirituală, dedicată trăirii și slujirii frumosului în toate ipostazele sale. Acesta este motivul pentru care cei care nu sunt capabili să treacă peste bariera materie-spirit dar doresc să-și atribuie o preocupare care defapt este peste puterile lor, își construiesc un sistem de valori fals, artificial, apărând astfel kitsch-ul în artă. Societatea contemporană ne dă exemple elocvente în ceea ce privește fastul, luxul, aparența de înaltă societate sau de elită intelectuală a noilor îmbogățiți sau a unora care ajung la anumite demnități sau poziții sociale pe nedrept și actualizarea a ceea ce reprezintă în viziunea lor frumosul; în arhitectură apar monumente ale prostului gust (cel mai simplu de observat în aspirațiile marilor dictatori din istorie), ornamentele de prost gust (de la ornarea exteriorului și interiorului locuinței până la vestimentație) abundă, iar puterea de a înțelege și trăi muzica se "ridică" cu greu până la manele.

Rămâne cea mai înaltă preocupare pe scara valorilor, și anume căutarea Absolutului prin intermediul filosofiei care devine astfel teologiei naturală, sau prin intermediul celei mai reprezentative activități umane, și anume prin intermediul religiei.⁸ Cu cât activitatea respectivă este mai înaltă pe o scară axiologică, cu atât necesită un efort mai susținut și un timp de pregătire a demersurilor respective mai îndelungat, spune Scheler în lucrarea sa *Die Stellung des Menschen in Kosmos*. În consecință și atractivitatea este mai mică față de ceea ce este bazal sau mai ușor de dobândit. Uneori individul care aspiră spre cele mai înalte valori umane este obligat să sublimeze nevoile fiziologice și psihologice inferioare, fapt care poate fi exemplificat prin soarta majorității artiștilor sau religioșilor care au rămas cunoscuți în istorie prin operele și faptele lor.

⁸ Cf. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1981, pp. 5-6.

Postmodernismul contemporan, prin exaltarea subiectivismului, duce la fragmentarea culturală a omenirii și la manifestarea unei adevărate crize în ceea ce privește alegerea valorilor adevărate; schimbările viitoare la nivelul culturii trebuie să valorifice ceea ce este cu adevărat specific existenței umane, mai ales că adevărata valoare "ființează" pe lângă ceva ce este cu adevărat "bun" sau pur și simplu nu există.

Redescoperirea sacralului

Pierderea sensului valorilor duce în primul rând la desacralizarea vieții. Mecanismele artificial create de societate, relațiile din ce în ce mai instituționalizate dintre oameni duc la depersonalizare. Omul nu mai este un individ cu drepturi și nici nu mai putem vorbi despre o anumită demnitate, atâta timp cât se transformă într-un cod numeric personal care reprezintă o sumă de itemi – de fapt un reduționism excesiv la o schiță, într-un număr de dosar care trebuie rezolvat, atâta timp cât omul se trezește într-o lume alcătuită din suprastructuri artificiale și impersonale.

Reducerea omului la un simplu "obiect" sau la un simplu element – și acesta oricând dispensabil – dintr-un angrenaj social, nu poate decât să lezeze demnitatea de persoană a individului; în acest context este imposibil de vorbit despre sacralitatea vieții. Omul ca *homo religiosus* acceptă în trăirea sa că toate acțiunile vieții sale sunt sacre: a supraviețui, a mânca, relațiile sexuale, a interveni asupra naturii prin vânătoare, agricultură, construcții, tot ceea ce reprezintă manifestări artistice (muzică, dans, pictură, sculptură, etc.) sunt acte sacre în strânsă legătură cu religiozitatea individuală și de grup (trăirea psihică legată de existența lui Dumnezeu/Absolutul) și cu perceperea unei legături între om și Realitatea Absolută; acest Absolut creator sau principiu al Universului devine punctul de plecare și de întoarcere pentru om, devenind în același timp valoarea supremă față de care toate celelalte valori se subordonează.

În cazul particular al creștinismului european se observă în primul rând rejectarea Bisericii ca instituție tradițională; astfel se manifestă creșterea numărului de creștini adepți ai sectelor neoprotestante (care nu recunosc un cler hirotonic și nici toate sacramentele), a tinerilor care caută să-și ordoneze viața conform valorilor altor religii, pseudo-religii și chiar anti-religii (de exemplu hinduismul, New-Age – ul și satanismul) sau se observă manifestarea indiferentismului religios. În cazul membrilor Bisericilor tradiționale se manifestă de asemenea o serie de schimbări care caracterizează contextul actual al credinței și al comunității credincioșilor. Pe fondul schimbărilor culturale și mai ales a modelului impus de științele pozitive, există un număr de credincioși care pun cunoașterea mai presus de credință. Acest tip de raționalism sufocă viața spirituală bazată pe experiența irațională, acategorială, transcendentală, a individului. Există pericolul înlocuirii adevărilor de credință cu un sistem de valori gnostic, care se manifestă tocmai datorită faptului că Biserica și-a pierdut autoritatea, fapt care conduce în continuare la manifestarea, în ceea ce privește anumiți indivizi, unui dualism schizoid: lumea exterioară Bisericii și manifestărilor religioase se călăuzește după regulile și ideile lumii secularizate, în timp ce participarea la orice manifestare de credință este subordonată de individ sistemului de valori și Adevărului specific gândirii tradiționale.

Există oameni care s-au trezit creștini într-un univers al pluralismului religios din care ar fi ales "altceva", în timp ce alții reduc viața religioasă doar la rolul istoric și social al Bisericii pentru cultura omenirii. Dezintegrarea unității creștinismului face ca omul contemporan să se afle în fața mai multor tipuri de creștinism și în fața mai multor Biserici care își arogă legitimitatea. După redescoperirea sacralului, după trăirea Adevărului unic, veșnic, neschimbabil, omenirea va trece din necesitate la refacerea unității pierdute, altfel nu se va mai putea vorbi despre umanitate sau cultură ci doar despre un mozaic alcătuit din indivizi izolați și valori relative.

Concluzii

Experiența unității distruse a Bisericii, în general, și în special fragmentarea valorilor culturale tradiționale de pretutindeni, conduc la existența unui pluralism de opțiuni și compromisuri în raport cu acțiunile care decid asupra vieții și existenței omului.⁹ Creștinul catolic se află astfel în fața unor situații noi cu profunde implicații asupra modului cum își subordonează viața valorilor acceptate: știința relativizează imaginea despre lumea înconjurătoare, pluralismul religios și cultural fragmentează unitatea omenirii ca întreg. Unitatea Bisericii Catolice înțeleasă sub adevărata sa formă – unitate în diversitate¹⁰ – constituie un model posibil să fie extins întregii omeniri. Căutarea, descoperirea și recunoașterea adevăratelor valori, unice și etern prezente în istoria omenirii constituie o bază comună de dialog și în același timp îl va ajuta pe om să se regăsească pe sine, să-și redescopere demnitatea sa ontologică și să găsească un răspuns la întrebările sale existențiale care să-i satisfacă cele mai intime așteptări.

⁹ Cf. Hans Waldenfels, *Manuel de théologie fondamentale*, Ed. du Cerf, Paris 1990, p. 538.

¹⁰ Vat. II, *Decret despre Bisericile Orientale catolice* – "Orientalium ecclesiarum".

DURATA - INTUIȚIA ORIGINARĂ A LUI H. BERGSON

GIZELA HORVATH

ABSTRACT. THE DURATION – THE ORIGINAL INTUITION OF H. BERGSON. The complex work of Bergson may be conceived from the perspective of duration (*durée*). This perspective is justified by the fact that the author himself considers duration the initial, genuine intuition that he strived to express all his life. The chronological presentation of Bergson's main writings proves the process through which the intuition of duration expands gradually the content and enriches its significance.

Bergson consideră că fiecare filozof demn de acest nume a avut o intuiție originară, care s-a referit la un lucru atât de simplu încât filozoful nu l-a putut spune niciodată, de aceea el a trebuit să vorbească toată viața sa. În cazul lui însuși, această intuiție originară este durata. Într-o scrisoare destinată lui Harald Höffding, el precizează: "După părerea mea, orice rezumat al concepțiilor mele le va deforma în ansamblul lor și le va expune, prin aceasta, la o mulțime de obiecții, dacă nu se plasează de la început și nu revine fără încetare la ceea ce eu consider a fi centrul însuși al doctrinei: intuiția duratei. Reprezentarea unei multiplicități de "penetrație reciprocă", în întregime diferită de multiplicitatea numerică - reprezentarea unei durate eterogene, calitative, creatoare - este punctul de unde am plecat și unde am revenit în mod constant"¹.

Durata este nu numai punctul de plecare al doctrinei, revelația metafizică originară, ci și materia din care se clădește concepția autorului despre viața psihică a omului și libertate, despre memorie și semnificația ei metafizică, despre evoluția creatoare sau despre rolul religiei și al moralei în societate și în evoluția umanității. Cu fiecare nouă lucrare redactată, Bergson îmbogățește descrierea duratei, pune în evidență noi aspecte, preexistente în scrierile sale anterioare, dându-le o nouă semnificație.

Este știut faptul că el a avut această intuiție la Clermont, unde funcționa ca profesor la liceul "Blaise Pascal". Preocupat de paradoxul formulat de Zenon din Elea ce evidențiază caracterul contradictoriu al mișcării, Bergson găsește o posibilă rezolvare a acestui paradox. Interesul pentru această problemă este natural la acest tânăr profesor de filozofie, care a demonstrat în timpul studiilor serioase abilități pentru matematică. Profesorul său de matematică, aflând că talentatul său elev a ales filozofia, a exclamat decepționat: "Ați fi putut fi un matematician, și nu veți fi decât un filozof! V-ați ratat vocația!". Din fericire, nu a avut dreptate. Bergson a devenit un filozof de primă clasă și pregătirea sa științifică l-a făcut să rămână sensibil toată viața la problemele și rezultatele științelor.

¹ Jacques Chevalier, *Bergson*, Éd. Plon, Paris, 1926, p. 73

Paradoxul lui Zenon demonstrează pe baza divizibilității spațiului și timpului imposibilitatea de a concepe mișcarea. Bergson vede rezolvarea acestui paradox prin introducerea distincției dintre timp și durată.

Filozoful francez păstrează termenul de „timp” pentru ceea ce numim astfel în viața de toate zilele și în științe: o coordonată măsurabilă a mișcării, reprezentată printr-o linie (deci spațial), divizibilă în secunde omogene și interschimbabile. Timpul astfel conceput este un cadru gol, în care se petrec schimbările. Ne este atât de familiară această concepere a timpului, încât o considerăm un dat imediat al conștiinței. Ne înșelăm. Timpul astfel conceput este un produs a îndelungatei lupte a intelectului cu fenomenele materiale. Un mai atent demers introspectiv ne va arăta un timp interior, necorupt de materie: un timp neomogen, indivizibil, plin de spiritualitate, spontan și creator prin însăși scurgerea lui și prin inevitabila incluziune a trecutului în prezent. Această perspectivă originară, acest dat imediat al conștiinței îl va numi Bergson durată.

Prin această distincție între timp și durată, Bergson consideră rezolvat paradoxul lui Zenon. În mișcare putem distinge două elemente, spațiul parcurs și actul de parcurgere, stadiile succesive și sinteza lor. Spațiul este omogen și divizibil, dar actul nu. Intuiția imediată ne arată mișcarea (mobilitatea) în durată, și nu în spațiu. Mișcarea, asemănător duratei, este o unitate ce se poate asemăna cu unitatea frazei muzicale. Dacă desfacem fraza muzicală în note distincte, ceea ce obținem nu mai este o frază muzicală, ci o înșiruire de note. La fel, teoretic putem desface mișcarea într-o succesiune de momente, dar pierdem astfel esența mișcării înseși. Avem de-a face aici nu cu un lucru, ci cu un progres. Zenon, divizând mișcarea, confundă mișcarea cu spațiul. Spațiul este divizibil, dar actul și durata nu sunt divizibile.

Din această "iluminare" s-a născut *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Demascând iluzia care l-a făcut pe Zenon să cadă în paradox, Bergson critică nu concepția unui filozof, ci un mod de gândire. Face rechizitoriul intelectualismului, care, la nivelul vieții cotidiene dar mai ales al științei, operează cu un timp spațializat, un timp-cantitate, omogen, divizibil și care nu este decât "fantoma spațiului obsedând conștiința reflexivă"². Dacă încercăm să surprindem timpul așa cum există în noi, printr-un efort de reflecție, vom descoperi un timp intern, propriu, indivizibil, neomogen, încărcat de spiritualitate, a cărui trecere înseamnă implicit îmbogățire spirituală. Aceasta este durata, ce se deosebește radical de timpul spațializat al științelor.

Timpul spațializat nu este un dat imediat al conștiinței. El este rezultatul deprinderilor pe care și le-a format intelectul în timpul mănuirii materiei și pe care le aplică și duratei, fenomen prin excelență psihic, adică spiritual. Timpul spațializat nu este durata, nu este nici măcar o formă a duratei, ci mai degrabă un opus al acesteia. Spre deosebire de timpul-cantitate, durata este timp-calitate. Acolo unde timpul presupune o omogenitate divizibilă și discontinuă, o multiplicitate juxtapusă, durata dezvăluie o penetrație reciprocă, contiunuă și indivizibilă a unor stări eterogene, calitativ distincte. Intuirea duratei ne relevă existența a două ordini ale realității, la care nu se aplică aceleași principii. În lumea materială ne descurcăm

² Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1948, p. 74

foarte bine cu conceptele intelectului, care se simte ca acasă între obiecte solide, imobile. Folosirea acestor concepte în domeniul psihicului este însă ilegală; ele sunt ca niște confecții "de gata", care sunt prea strâmte sau prea largi, nu "vin bine" pe realitatea psihicului. Trebuie să retopim, să turnăm din nou aceste concepte, pentru ca în acest domeniu să putem lucra "după măsură".

Dacă în *Eseu* accentul a căzut pe contrastul dinre timpul-spațializat și durata așa cum este ea sesizată printr-o privire interioară, *Matière et Mémoire* se structurează pe alte două trăsături ale duratei: caracterul organic și caracterul indestructibil. Bergson descrie într-un mod inedit faptele psihice, în speță rolul și funcționarea memoriei. Materia vieții psihice este durata. Viața noastră psihică este ca un organism care cu fiecare experiență nouă crește, îmbătrânește, se îmbogățește în mod gradual. Momentele timpului sunt interschimbabile; în timpul fizic, omogen, fiecare secundă este identică cu o altă secundă. Momentele duratei însă (dacă se poate vorbi despre așa ceva) - sunt calitativ diferite. Nimic nu s-ar putea elimina din durata noastră de până acum care să nu afecteze întreaga noastră organizare, așa cum un organism nu se poate lipsi de părțile sale. Nu numai conținutul duratei nu poate fi schimbat fără a afecta întregul, dar nici ritmul ei; durata e ca o melodie pe care dacă o cântăm mai lent, este deja alta. Viața psihică nu este un conglomerat de idei, sentimente, dorințe distincte pe care eul le sintetizează într-un întreg. În ciuda opiniei comune, creierul nu este un organ care stochează amintirile, un recipient de amintiri. Nu memoria este în creier, ci creierul, prin activitatea sa, se atașează oarecum memoriei. Prin urmare memoria - numele pe care îl dăm duratei, adică conservării ei - nu este un dulap cu o mulțime de sertare unde se află amintirile etichetate, fișate și îndosariate, la îndemâna noastră. Memoria este un organism viu, care trăiește, care este în parte independentă de organismul fiziologic, am putea spune chiar că este în luptă cu acesta. Creierul nu are funcția de a scoate la iveală amintiri prăfuite, care se află undeva în memorie, ci de a împiedica actualizarea tuturor amintirilor, vii și active, care bat la poarta conștiinței. Creierul este portarul care nu lasă să intre în zona conștientă decât amintirile utile pentru activitatea noastră practică. Fiind "organul atenției la viață"³, creierul nu crează idei sau amintiri, ci le cenzurează. În opoziție cu "bunul simț", Bergson afirmă că nimic din ce se petrece cu noi nu se pierde, totul există pentru totdeauna în memorie, iar partea de memorie de care suntem conștienți este infimă, față de totalul amintirilor noastre neactualizate. Este izbitoare asemănarea acestei teorii cu afirmațiile de mai târziu ale lui Freud.

Oamenii de știință se străduiesc să explice cum se face că amintirile sunt păstrate în creier. E o falsă problemă. Amintirile, fiind durată, nu dispar, nu „se șterg”, ele persistă fără a avea nevoie pentru aceasta de un recipient. Problema nu este cum se explică păstrarea unor amintiri; ceea ce trebuie explicat e cum se face că unele lucruri nu ni le amintim. Păstrarea amintirilor în memorie este un fapt care nu necesită explicație, e un fapt de la sine înțeles. Rolul creierului nu este de a păstra aceste amintiri, care nici nu au de gând să dispară; creierul are ca funcție menținerea în virtualitate a unei considerabile părți a memoriei, împiedicarea actualizării acesteia. Memoria ca durată e indestructibilă, nimic nu se uită, adică nu se șterge complet din

³ *Idem, Matière et Mémoire*, Quadrige, PUF, Paris, 1985

viața noastră. Faptul că nu sunt actualizate nu înseamnă că amintirile nu trăiesc; ele duc o muncă subterană ce transformă în fiecare moment întregul psihicului nostru. Într-o spirituală analiză a misteriosului fenomen de "déjà-vécu", Bergson avansează ipoteza că amintirea nu este ulterioară observației, ci contemporană ei. "Existența noastră reală, care se desfășoară în timp, e dublată de o existență virtuală, de o oglindire. Viața noastră are în fiecare moment două fețe: reală și virtuală, pe de o parte observație, pe de altă parte amintire. Se dedublează deja în mers"⁴. Senzația de "déjà-vécu" este dată de faptul că vedem deodată existența reală și imaginea ei virtuală. Această trăire e rară, apare din greșeală, atunci când atenția noastră la viață slăbește. În rest, "amintirea prezentului" ne rămâne ascunsă; pentru că ce poate fi mai superfluu pentru acțiune, decât amintirea prezentului? Straniul fenomen al lui "déjà-vécu" este potrivit lui Bergson o dovadă a persistenței duratei în memorie.

Amintirile ca virtualitate depășesc cu mult amintirile actualizate; existența lor nu depinde de creier. Rolul creierului este doar "jucarea" lor. Creierul permite țâșnirea lor în planul prezentului, pentru o mai perfectă desfășurare a acțiunii, în care amintirile se prelungesc. Starea psihologică depășește starea cerebrală. Doar o parte a memoriei se inserează în acțiune, conlucrează actual cu materia. Reactualizarea amintirilor nu înseamnă deci căuterea amintirii de care avem nevoie din noianul de amintiri și aducerea ei la suprafață printr-un efort psihic; Bergson avansează temerara ipoteză, după care momentul reamintirii necesită un efort de selecție a amintirii utile și împiedicarea actualizării celorlalte amintiri. Nu este vorba de faptul că din întinericul confuz al creierului prin efort fișnește în sfârșit amintirea căutată. Dimpotrivă, toate amintirile sunt prezente în fiecare moment, iar creierul, pentru a eficientiza acțiunea, stă de pază ca aceste amintiri fără legătură cu sarcina actuală să nu se reverse în planul prezentului.

Durata este deci substanța vieții psihice, care atribuie vieții subiective originalitate, irepetabilitate, imprevizibilitate, libertate. Aceste trăsături le regăsim la nivelul vieții în general, subiect al meditațiilor filozofului în cea mai cuprinzătoare sinteză a sa, *L'Évolution créatrice*. Durata nu este doar substanța psihicului nostru, este substanța vie a Universului. Universul însuși durează. Dintr-o perspectivă vitalistă, ne este propus un scenariu care explică cum a ajuns Universul așa cum îl cunoaștem astăzi (un scenariu atât de emoționant și captivant poate doar la presocratici mai întâlnim). Ni se propune un model al evoluției (evoluția în formă de jerbă) și un sens al evoluției (viața fiind o tendință spre libertate).

La acest nivel de integrare explicativă, durata, viața și conștiința (într-un sens foarte larg) sunt realități strâns legate între le. Durata reală este un "lucru spiritual sau impregnat de spiritualitate"⁵. Ea este "fondul ființei noastre și, o simțim bine, substanța însăși a lucrurilor cu care suntem în comunicare"⁶. Noi înșine suntem unul din modurile de manifestare a vieții, iar viața este "conștiința lansată de-a lungul materiei"⁷. Viața este deci conștiință, energie spirituală, dar nu o energie infinită și inepuizabilă. Evoluția vieții nu este un progres linear, unidirecțional și

⁴ *Idem, A jelen emléke és a hamis ráismerés* (Amintirea prezentului și falsa recunoaștere), în *A nevetés*, Budapest, 1913, p. 247

⁵ *Idem, La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1950, p. 28

⁶ *Idem, Matière et Mémoire*, p. 42

⁷ *Idem, L'Évolution créatrice*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1914, p. 197

ascendent. Evoluția s-a petrecut și se petrece în formă de jerbă, ca un foc de artificii; viața explodează în mai multe direcții, scânteile se lansează în sus, dar la un moment dat recad, desfăcând drumul ascendent. Tensiunea, lansarea este elanul vital sub aspectul spiritualității, iar destinderea, căderea este materia. Elanul vital, spiritualitatea în sens larg este primordială față de materie, deopotrivă temporal cât și ca importanță. Materia e creată de însuși elanul vital, sau mai degrabă de energia ce lipsește din acesta, și e un obstacol pe care elanul vital se străduiește pe diferite căi să-l depășească. "Viața este, înainte de toate, o tendință de a acționa asupra materiei brute"⁸. Dar materia nu este doar ceea ce are substanță materială, materiale sunt automatismele și obișnuințele, ceea ce se supune determinismului fizic, chiar și inteligența într-un anume sens. Așa cum materia la Bergson nu înseamnă materie, nici conștiința nu înseamnă conștientă. Doar o infimă parte a conștiinței e conștientă; în cea mai mare parte a lumii vii întâlnim conștiință somnolentă sau toropeală (la plante), respectiv conștiință inconștientă sub forma instinctelor (în lumea animală). Nici chiar inteligența, care este conștientă, nu este conștientă de sine, adică nu-și recunoaște originea, rolul și limitele. Astfel viața, al cărei rol este de a induce cât mai multă indeterminare (deci libertate) în materie, are șanse să spargă cercul constrângător al materiei în măsura în care poate să se identifice conștient cu tendința elanului vital și să-l ducă mai departe.

Universul viu durează. Dar pe anumite direcții de evoluție a vieții (și nu pe anumite trepte inferioare ale evoluției, cum s-a crezut de la Aristotel până la Darwin sau Spencer) ritmul duratei e mai lent, tensiunea energiei spirituale e mai scăzută. De multe ori durata are tendința de a deraia în timpul omogen al fizicienilor și avem atunci obiecte materiale care nu au istorie, pentru care o clipă e identică cu alta, care nu îmbătrânesc, care nu sunt roase de timp. Dar această alunecare a duratei în timp este asemenea unui gest care se desface, și noi, oamenii, ne putem plasa conștient în direcția gestului care se face, scufundându-ne în durata reală, evitând pericolul de a deveni obiecte. Regăsirea duratei înseamnă de fapt regăsirea subiectivității spontane.

Oamenii se pot plasa pe această direcție a libertății, dar acest lucru nu se realizează în mod necesar și nu este de la sine înțeles. Regăsirea direcției creatoare a elanului vital este dificilă și necesită efort. Libertatea e pândită de automatism. Societatea însăși, care ar trebui să fie creuzetul libertății, de cele mai multe ori, din rațiuni de autoconservare, îi încătușează pe oameni în obiceiuri, tradiții, ritualuri, forme ale mecanismului social. Așa cum în lumea animală întâlnim specii diferite, la oameni întâlnim triburi, popoare, națiuni, adică societăți închise. Esența societății închise este de a cuprinde în fiecare moment un anumit număr de indivizi, excluzându-i pe ceilalți. În societatea închisă oamenii urmează o morală a presiunii, în care nu acționează liber, ci sub presiunea "întregului obligației". Aici trăiește religia statică, o "reacție defensivă a naturii împotriva a ceea ce ar putea fi, în exercițiul inteligenței, deprimant pentru individ și dizolvant pentru societate"⁹. Viața a creat inteligența ca instrument pentru stăpânirea materiei; dar acest instrument s-a dovedit a fi periculos pentru însuși instinctul vital. Inteligența are

⁸ *Ibidem*, p. 105

⁹ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige, PUF, Paris, 1988, p. 217

capacitatea de a se desprinde de sarcinile practice ale vieții, și de a se aplica asupra unor probleme "fără folos". Prin inteligență ne putem reprezenta inevitabilitatea morții și această reprezentare, de care animalele sunt scutite, poate fi descurajantă. Tot inteligența ne poate avansa ipoteza zădărnicii eforturilor noastre, prezentând cantitatea dezamăgitoare de neprevăzut care se implantează între inițiativa luată de noi și efectul dorit. Pentru a ne proteja, viața a creat morala presiunii și religia statică. Ambele ne orientează acțiunea prin intermediul constrângerii grupului social, salvându-ne viața, dar periclitanđ libertatea. Morala presiunii și religia statică sunt noi obstacole în fața libertății noastre, și se pare că astfel materia a reușit definitiv să înghită în vârtejul său elanul spiritului.

Există totuși un alt tip de morală (a aspirației) și o altă religie (dinamică) practicate de un număr mic de personalități de excepție, care pot salva sensul original al evoluției creatoare. Exemplul acestor personalități ne convinge că există o alternativă, pe care Bergson o numește în lipsa unui termen mai adecvat misticism, și prin care înțelege "o luare de contact, și prin urmare o coincidență parțială cu efortul creator pe care-l manifestă viața"¹⁰. Aceasta este calea prin care oamenii pot contribui la îndeplinirea "până și pe planeta noastră refractară" a funcției esențiale a Universului, care este "o mașină de făcut zei".¹¹ Filozofia în această variantă, ar putea fi, după Bergson, Prometeul modern care face posibilă descătușarea. Dar focul trebuie să îl furăm fiecare dintre noi, individual, prin efortul nostru propriu. Iar cheia prin care putem descinde cătușele libertății este intuiția.

Intuiția filozofică originară a lui Bergson pare a fi la început doar o elegantă rezolvare a unui paradox provocator. Cu cât înaintăm în durata vieții proprii a filozofului francez, devine tot mai evident că distincția dintre timpul spațializat și durată are o miză metafizică. Dacă sesizăm această diferență și ne străduim să trăim sub semnul duratei, avem șanse să trăim o viață liberă și creatoare. Dacă nu, vom sfârși înghițiți de automatismele materiei. "Mântuirea" prin durată este o sarcină personală cu valențe universale. Este în joc supraviețuirea elanului creator universal.

¹⁰ *Ibidem*, p. 233

¹¹ *Ibidem*, pag. 338

METAFISICA E VIOLENZA

DANIEL C. ȚUPLEA

REZUMAT. METAFIZICĂ ȘI VIOLENȚĂ. În orizontul metafizicii, chestiunea "sensului ființei" deschide un dialog fecund ce aduce în lumină valoarea alterității și, prin urmare, recunoașterea implicită a diferențelor pe plan ontologic. Noi avem intenția de a scoate în evidență caracterul "violent" al metafizicii cu ajutorul binomului ființă-alteritate. Mai precis, vom apela la distincțiile dintre ființă și aparență, ființă și devenire, ființă și gândire, ce sunt bine zugrăvite de Heidegger în *Introducere în metafizică*, pentru atingerea finalității propuse

Nell'orizzonte della metafisica odierna, entra in un dibattito fecondo, più che mai, il problema del «senso dell'essere»¹. La discussa questione della differenza ontologica tra essere ed essente elaborata teoreticamente da Heidegger² apre la grande discussione sul riconoscimento delle differenze che si installano nella cultura cosmopolita del fine dello ventesimo secolo. Il riconoscimento della differenza ontologica, oltre alle rigorose critiche della metafisica occidentale, rivela l'essenza nichilista della stessa. Con la perdita della differenza ontologica si è distrutto il niente ovvero "il «non» dell'essente, quindi l'essere esperito a partire dall'ente (essente)"³. Ma ricordare questa differenza significa rammentare l'essere, lasciare alle spalle la metafisica occidentale, la quale, nel suo dinamismo e responsabile di quest'evento – velo della differenza ontologica e allontanamento dall'essere⁴ – e, di conseguenza risulta nell'intimo della sua essenza nichilista. La metafisica, quando va pensata nell'orizzonte del ricordo di ciò che è stato dimenticato, necessita un oltrepassamento (*Ueberwindung*).

L'epoca postmoderna (non distaccata dalla modernità) sospetta la metafisica – le certezze razionali si esauriscono –, e cerca un suo *superamento*, al sistema si contrappone la frammentarietà, al senso univoco dell'essere si contrappone la differenza. Vattimo collega al termine postmoderno il concetto di *Verwindung* di Heidegger, analogo a quello di *Ueberwindung* oltrepassamento⁵. È noto il fatto che Heidegger descrive l'origine nichilista della metafisica occidentale attraverso una serata lettura del pensiero Greco e di Nietzsche. L'autore del

¹ L'opera fondamentale che apre questo dibattito è *Essere e tempo* di Heidegger del 1927.

² Questa elaborazione si trova stessa nel "Dell'essenza del fondamento" del 1929 « La differenza ontologica è il <non> tra ente (essente) ed essere » p. 79.

³ Wgm. p. 79.

⁴ Il dispiegarsi dell'essenza della metafisica occidentale come nichilista trova le sue radici – secondo Heidegger – a partire da Platone.

⁵ Cfr. VATTIMO G. *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

L'Anticristo, non cessa mai di criticare il pensiero moderno. Secondo Vattimo, il superamento della metafisica "non ha, in ultima analisi, motivazioni "teoretiche", ma piuttosto ragioni etiche"⁶. Di conseguenza, l'origine della metafisica che si mostra infranta dalla violenza e quale arriva alla sua vetta con la metafisica di Nietzsche, ha bisogno di una contrapposizione ovvero di una metafisica pacifista che richiama elementi dell'etica della non violenza.

ESSERE E L'ALTRO

Noi cercheremo di elaborare il problema della violenza in prospettiva metafisica a partire dal rapporto tra l'essere e l'altro. La comprensione dell'essere implica una limitazione dell'essere stesso che avviene nel rapporto all'altro. Nel quarto capitolo dell'*Introduzione alla metafisica*, con la limitazione dell'essere, Heidegger cerca di disgiungere "l'essere da ciò che è altro da lui"⁷. Attraverso la delimitazione dell'essere in rapporto all'altro nasce il pensiero metafisico e con ciò, la storia dell'Occidente. L'altro nella delimitazione dell'essere va indicato nella nostra analisi sotto la forma del divenire, apparenza e pensare. Le radicalizzazioni – a prima vista – dell'essere (Parmenide tutto è essere e pensare) e dell'altro (Eraclito tutto è divenire) stanno alla base dell'origine della filosofia occidentale. Tuttavia, sia in Parmenide, quanto in Eraclito, l'altro si contrappone, ma non si separa dall'essere.

L'altro (apparenza) si contrappone all'essere e lo delimita grazie alla comprensione della φῦσις come «l'apparire che si mostra»⁸. "Solamente nel perdurare della lotta tra essere e apparenza essi (*i Greci*) sono giunti a conquistare l'essere all'essente e a condurre l'essente alla stabilità e alla non latenza: gli dei e la città [...]"⁹. Tuttavia, con Platone si produce una svolta (decadenza secondo Nietzsche), perché l'apparire va considerato come mero apparire. Con Platone, l'altro si separa dall'essere, si elimina il rischio, perché la sette del dominio è più grande.

La comprensione dell'essere avviene grazie al rapporto con l'altro, perché, l'altro apre ed è aperto alla comprensione dell'essere. Il pensiero, se anche non sta sullo stesso piano dell'essere è co-appartenente all'essere stesso. Attraverso l'elaborazione della logica che si installa nel linguaggio, la coappartenenza reciproca dell'essere e del altro – dove si contorna la delimitazione dell'essere –, si separa; l'essere non è più pensato in chiave della φύσις come era prima intesa dai Greci, e, la verità dalla non latenza (α-λήθεια) va estrapolata dall'orizzonte dell'essere in quello dell'asserzione, che è vera o falsa. La logica inizia "quando l'εὖν, l'essere dell'essente, appare come ἰδέα e, come tale, diventa «oggetto» dell'ἐπιστήμη"¹⁰. Nell'orizzonte della logica, λόγος designa la proposizione, e dunque non è difficile affermare che: la logica è scienza della proposizione. Per poter cogliere meglio la separazione dell'essere dall'altro (pensiero, pensare) che accade con la

⁶ VATTIMO G., *Metafisica, Violenza, Secolarizzazione*, in *Filosofia* 86(p. 71- 94), Bari 1987, p. 71.

⁷ EiM., p. 103.

⁸ Cfr. EiM., p. 110.

⁹ EiM., p. 115.

¹⁰ EiM., p. 130.

separazione dello *φυσισ* dal *λογος*, occorre liberarci dall'interpretazione del *λογος* come pensiero, intelletto, ragione e cercare di cogliere il suo significato originario. Secondo Heidegger, in Eraclito (fr. 34) *λογος* significa: "ciò che è costantemente insieme, l'insieme raccolto"¹¹. Il *λογος* "mantiene in una coappartenenza reciproca ciò che tenderebbe a separarsi e a contrapporsi"¹² che è in stretta co-appartenenza con la *φυσισ*. C'è una stretta unità tra l'altro (pensiero) e l'imporsi, mostrarsi della *φυσισ*, e grazie a questo fatto, Heidegger può sottolineare che: "l'essenza e la modalità dell'esser-uomo possono dunque determinarsi solo in base all'essenza dell'essere"¹³.

LA SEPARAZIONE TRA L'ESSERE E L'ALTRO

Andiamo ora ad analizzare la frase di Parmenide del frammento 5, per vedere dove e come accade la rottura tra essere e l'altro (pensare). La traduzione corrente del frammento è la seguente: «ora il pensare e l'essere sono la stessa cosa». Tuttavia, non dobbiamo intendere *νοειν* come pensare, e il pensare come una facoltà del soggetto. Il *νοειν* va tradotto da Heidegger con l'apprensione, che è una presa di posizione nei confronti di ciò che si mostra¹⁴. "L'apprensione, e quanto di essa è detto nella frase di Parmenide, non costituisce una facoltà di un uomo già altrimenti determinato, l'apprensione è un accadere (*Geschehen*) nel quale soltanto, accadendo, l'uomo entra, come essente, nella storia (*Geschichte*), appare, ossia (letteralmente) perviene lui stesso all'essere"¹⁵. Attraverso il gioco tra l'insieme che tende a separarsi e la presa di posizione in confronto a ciò, nasce la storia dove l'uomo si delimita come essente, appartenente a questo gioco. Solo più tardi l'uomo va definito come animale razionale, e, in quest'orizzonte il gioco non è più riconoscibile, perché, la separazione tra l'altro e l'essere accade. L'altro (pensiero) prende il sopravvento e l'essere va dimenticato. La lotta che si instaura nel gioco, fa accadere ovvero manifesta, rivela. La non latenza e l'imporsi della *φυσισ* sono ancora riconoscibili nell'insieme dove l'uomo si delimita senza separazione.

PENSIERO POETICO

Cerchiamo per ora di penetrare nel pensiero poetico, che conserva nella tragedia greca la contrapposizione, ma non la separazione tra l'essere e l'altro. L'uomo è presentato da Sofocle nell'*Antigone* – «Di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia / di più inquietante dell'uomo s'aderge» – come το *δεινοτατον*: il più inquietante (*das Unheimlichste*). La parola *δεινον* rappresenta da una parte il carattere violento di ciò che nell'apparire si impone e coglie l'insieme dell'essente che tende a

¹¹ EiM., p. 137.

¹² EiM., p. 142.

¹³ EiM., p. 147.

¹⁴ Cfr. EiM., p. 146.

¹⁵ EiM., p. 149.

separarsi, e dall'altra parte la violenza di colui che esercita la violenza (fuori dal uso brutale di colui che si irrita e agisce violentemente). Il primo senso caratterizza l'insieme dell'essente che chiamiamo il predominante. "L'essente nella sua totalità, in quanto si impone (*als Walten*), è il predominante (*das Uberwaltigende*)"¹⁶. L'uomo, in quanto appartiene all'essere, appartiene alla violenza che caratterizza il predominante, ed è esposto, di conseguenza ad esso. Tuttavia, l'uomo è anche colui che contrapponendosi al predominante, è colui che esercita la violenza. Ciononostante – afferma Heidegger –, abbiamo tradotto la parola *δεινον* con «inquietante» (*Un-heimliche*), non per nascondere il carattere violento, ma per sottolineare il carattere essenziale che delimita l'essere dell'uomo, ovvero il suo trovarsi spaesato *un-heimlich*, non a casa sua *Heim*, fuori dall'abituale. Nel predominante, l'uomo non si sente al sicuro, a casa sua, ed entrando in rapporto ad esso, delimita il suo proprio essere. "L'espressione: l'uomo è ciò che vi è di più inquietante, costituisce la definizione propriamente greca dell'uomo"¹⁷. L'entrare in rapporto al predominante, varcare i propri limiti attraverso la violenza, spinge l'uomo a delimitarsi (fuori di casa, ma non nel senso puramente spaziale) e a diventare creatore, aprendo varie vie. Il far violenza da parte dell'uomo, non è un distaccarsi dal predominante e dominarlo attraverso le sue proprie forze, ma armonizzare e raccogliere le potenze che si schiudono all'uomo tramite l'uomo. "L'aprirsi dell'essente rappresenta la violenza che l'uomo deve padroneggiare onde essere, in questo far-violenza in mezzo all'essente, se stesso, vale a dire se stesso come essere storico"¹⁸. Nell'orizzonte del predominante, il far violenza, in quanto riesce ad armonizzare, pone in opera l'essere nella determinazione dell'essente. "Sapere (*τεχνη*) è poter mettere in opera (*Ins-Werksetzen-können*) l'essere come questo o quell'essente"¹⁹. Il sapere (non ancora determinato come pensiero) nasce dalla violenza del violentante (uomo) sul predominante. L'uomo in quanto violento mette in opera l'essere del predominante attraverso il sapere *τεχνη*. Il predominante in quanto violento conferisce a se il dominio come ordine *δικη* (*Fug*). La *τεχνη* si erge contro la *δικη*, la quale dal suo canto come ordine (*Fug*) dispone di ogni *τεχνη*. È questo reciproco essere di fronte che è. Esso è solamente in quanto ciò che vi è di più inquietante, l'essere-uomo, accade (*geschieht*), in quanto l'uomo è presente come storia (*als Geschichte west*)"²⁰. In quest'analisi non è difficile sottolineare il carattere inquietante dell'essenza dell'uomo che si dispiega attraverso la violenza, la quale sembra essere un carattere straordinario, ma, che invece appartiene alla più intima essenza dell'uomo in quanto creatore e fautore della storia. È importante osservare, in quest'orizzonte, la continuità, (non frattura) tra la totalità dell'essere del essente e dell'essenza dell'uomo grazie all'essere. Quando la frattura si presenta, l'essere va celato, e l'altro (pensiero) prende il predominio. Il carattere violento del pensiero si distacca e diviene totalitario in confronto all'essere.

¹⁶ EiM., p. 158.

¹⁷ EiM., p. 159.

¹⁸ EiM., p. 165.

¹⁹ EiM., p. 166.

²⁰ EiM., p. 168.

L CARATTERE VIOLENTE DELLA DELIMITAZIONE

La contrapposizione tra l'essere e l'altro (pensiero) dispiegata attraverso l'analisi del pensiero poetico, ha portato in luce la fondamentale contrapposizione del sapere (τεχνη) con l'ordine predominante (δικη) nella sfera dell'essenza dell'uomo, in quanto il più inquietante. L'animazione di questo rapporto attraverso il carattere della violenza, sta alla base di questa delimitazione dell'essenza dell'uomo.

Il carattere violento che caratterizza il sapere, si trova anche nell'apprensione, la quale si contrappone all'essere. In Parmenide, l'apprensione, in quanto «decisione radicale per l'essere» nasconde l'esigenza dell'uscire fuori dall'abituale, e dunque, possiamo affermare che essa accade attraverso la violenza. Nel frammento 6 di Parmenide, νοειν e λεγειν sono menzionati come avvenimenti dello stesso genere. Questo vuol dire che λεγειν non va più a designare l'insieme raccolto, "ma, in quanto tutt'uno con l'apprensione, deve indicare quell'atto di violenza (umana) in forza del quale l'essere viene raccolto nel suo insieme"²¹. Poi λεγειν, prende il significato di «rendere manifesto» in opposizione al celare, e insieme all'apprensione, finisce per designare il discorso.

VELLO DELL'ESSERE A FAVORE DELL'ALTRO E LA VIOLENZA

Dalla contrapposizione dell'essere e dell'essenza dell'uomo nascono due interpretazioni a riguardo della fondazione dell'essenza dell'uomo. Una a favore della contrapposizione e separazione tra l'essere e pensare (altro), dove l'essere va fondandosi a partire dall'uomo e che è nascosta nella definizione dell'uomo come animale razionale –formula finale, dove il logos va estrapolato dall'orizzonte dall'essere, divenendo una facoltà dell'uomo, fondata nell'uomo stesso– e l'altra dove l'essenza dell'uomo è determinata e circoscritta nell'intenso rapporto tra l'essere e il sapere che si contrappongono, ma non si separano, e dove l'uomo è caratterizzato come il più inquietante. Secondo Heidegger, la prima interpretazione che si costituisce alla fine del pensiero dei Greci va dominando dopo Platone l'intero pensiero occidentale, dove si cede – a favore del pensiero (l'altro) – l'essere. La seconda interpretazione che è considerata come principio, dove «l'esser-uomo risulta fondato nell'apertura dell'essere dell'essente» va persa e non pensata.

Tuttavia, nella separazione, rottura tra l'essere e l'altro (pensiero), si perde di vista, anzi si rifiuta al predominante nel suo apparire l'apertura per poterlo padroneggiare meglio. Ma, questo modo di essere dell'uomo come colui che decide, apre e mete a disposizione tutto attraverso il pensiero, non è forse violentissima violenza? Non si rinuncia in questo modo alla propria essenza? In questo modo l'orizzonte dell'essere si chiude. Celare l'essere significa violenza non solo in confronto a ciò che si riduce semplicemente a ciò che ci sta di fronte (cosiddetta realtà), ma soprattutto verso l'uomo stesso. Così inizia l'inarrestabile dinamismo interpretativo dell'essere come idea. L'essere va delimitato e determinato al di fuori dell'orizzonte concreto. Questo fatto accade con Platone, quando la φύσις viene interpretata come ἰδέα. Attraverso il prevalere dell'idea

²¹ EIM., p.175.

DANIEL C. TUPLEA

sulla φύσις, l'apparire che caratterizzava l'imporsi in quanto manifestazione dell'apertura dell'essere dell'essente diviene mera apparenza. L'idea in quanto basi interpretativa dell'essere diviene modello, e la verità dall'ἀ-λήθεια si trova nell'adeguazione al modello. Verità diviene una proprietà del λόγος, perché spetta all'enunciazione di esprimere l'adeguazione di qualcosa al modello. Il λόγος come enunciazione si contrappone alla φύσις "presentandosi in pari tempo come l'orizzonte normativo che diventa luogo d'origine delle determinazioni dell'essere"²².

²² EIM., p. 192.

TONALITĂȚILE AFECTIVE ȘI DONAȚIA SUPRAABUNDENTĂ A CÂMPULUI FENOMENOLOGIC

LIVIA SUCIU

RÉSUMÉ. LES TONALITES AFFECTIVES ET LA DONATION SURABUNDENTE DU CHAMP PHENOMEOLOGIQUE. Jean-Luc Marion et Jean Baudrillard sont engagés dans une démarche extrême d'une radicale phénoménologie où on cherche la donation intuitive du <phénomène absolu> ou la métamorphose séductrice du <phénomène pur>. Cette escalade vers la forme pure, vers le phénomène pur, peut se passer seulement dans la "percée originaire" de l'espace phénoménologique, dans la "déformation originaire" d'une origine différente – comme dit Marion, qui marque l'excès de l'intuition sur l'intention, la défiguration de toute signification par son accomplissement, c'est-à-dire, le débordement incontrôlable de tout ce qui apparaît objectif (par une tonalité affective - l'ennui) sur toute signification subjective. Chez Baudrillard, un "détournement originaire" vers la forme pure de la plus grande différence marque l'excès de l'événement sur le sens, du signifiant sur le signifié, de l'objet sur le sujet et entretient aussi un débordement incontrôlable de ce qui apparaît objectif (comme passion originaire - la séduction) sur toute contenu subjectif. Le <phénomène absolu> donné excessivement dans les tonalités affectives déborde toute sens conscient, subjectif, et provoque la dislocation de toutes les formes constituées, onto-logiques: le sujet n'est plus le constituant de l'objet, le sujet n'institue plus aucune forme et ne contrôle pas aucune limite. Au contraire toutes les formes onto-logiques glissent vers l'abîme originaire irréductible et nous affectent seulement à travers des tonalités affectives: par la contra-expérience, le contre-existential *de l'ennui des profondeurs* (chez Marion) ou par l'événement sur-humain *de la séduction des abîmes* (comme chez Baudrillard).

Jean Baudrillard deși nu-și revendică un tărâm fenomenologic care să ne deschidă radical spre *donăția purei fenomenalități* cum face Jean-Luc Marion, se regăsește într-un demers conceptual analogic pe o aceeași escaladare extremă – care poartă marca unei radicale fenomenologii.

Dacă Marion e în căutarea *donăției fenomenului absolut* pe care îl identifică ca eveniment pur, formă pură, apariție ca atare, Baudrillard surprinde *seducția fenomenului pur* identificat la fel, putem spune, ca aparență pură, eveniment pur, formă pură, obiect pur. O donație intuitivă în exces ne deschide spre *pura fenomenalitate* la Marion, în timp ce la Baudrillard metamorfoza extremă a tuturor formelor ne deschide *pura obiectualitate*.

Dar experiența regăsită de Marion nu poate fi decât un imposibil sau a imposibilului, pentru că excesul aparține fenomenului "saturat", unei donații intuitive "supraabundente" și debordează, se poartă asupra conceptualului, limbajului, gândirii, intenționalului, onto-logicului: între acestea o "originară deformare" este deja ireductibilă și doar o reducere radicală a acestora din urmă ne poate re(con)duce spre cea mai amplă donație - a fenomenului ca atare, absolut, pur. Care este această "contra-experiență" sau "contra-existențial" cum îl numește Marion, care se dă ca atare, ca pur fenomen și care ne deschide o "fenomenalitate absolut posibilă":

plictiseala profunzimilor?

Ceea ce ne apare ca atare, obiectiv, ca pur fenomen, într-un exces de intuiție copleșește și desfigurează orice cadru formal, intențional, semnificativ, al subiectului: subiectul nu mai poate controla nici o formă, nu mai e constituentul obiectului, dimpotrivă, toate formele constituite ontologic, toate modalitățile de apariție subiective se dislocă și subiectul se trezește copleșit de ceea ce apare ca atare prin afect, prin tonalități afective originare - un contra-existențial al unor profunzimi non-ontologice. Regăsim astfel o debordare incontrolabilă a ceea ce apare obiectiv (printr-o tonalitate afectivă – plictiseala) asupra oricărei semnificații subiective.

În interpretarea lui Baudrillard, experiența declarată este tot una imposibilă, ea nu mai poate păstra contactul cu realitatea pentru că pur și simplu realitatea nu există: "realul este <out>, doar aparențele funcționează"¹, pentru că excesul stă de partea aparenței pure, a seducției formalului, a ordinii semnificantului care debordează realul, subiectul, gândirea, semnificativul, limbajul, într-o altă ordine de precesiune: a obiectului asupra subiectului, a aparenței asupra sensului, a efectului asupra cauzei, a formei asupra individuatului. Și aceasta pentru că este deja la lucru o "deturnare originară" la care doar printr-o scurtătură perfectă, care face abstracție de mijlocirea a ceea ce a excedat, suntem lansați în plin exces al formelor pure, absolute, ca atare. Care este acest "eveniment supra-uman" care ne deschide scurtătura spre maximala potențializare: ***seducția abisurilor?***

Experiența ontologică ca și experiența de constituire a obiectelor în cadrele formale ale subiectului devine o contra-experiență prin excesul de conținut obiectiv asupra oricăror forme subiective astfel încât, dislocarea acestor forme și metamorfozarea lor una în alta ne aduce în cadrul formei pure, pură de un conținut stabilizat, care nu mai fixează un conținut: nu se mai constituie obiecte ale experienței. Subiectul este atunci originar afectat, originar debordat, originar deformat – sedus - spune Baudrillard, de forma pură a unui obiect pur. Se întreține astfel o debordare incontrolabilă a ceea ce apare obiectiv (ca pasiune originară – seducție) asupra oricărui conținut subiectiv.

Cu pretenția de a fi descoperit "principiul principiilor" metoda fenomenologică ne conduce spre *lucrurile însele*, spre ceea ce Husserl și Heidegger au definit ca fiind *fenomenul ca atare*: "ceea ce se arată el însuși plecând de la el însuși", "el singur apare într-adevăr ca sine însuși, prin sine însuși și pornind de la sine însuși"², dar cu aceasta fenomenologia, începând cu Husserl, menține ambiguitatea fenomenului în această corelație esențială "apariție în corelație cu ceea ce apare"³, corelația

¹ Baudrillard, Jean, *Strategiile fatale*, Iași, 1996, p. 153

² Marion, Jean-Luc, *Fenomenul saturat în Fenomenologie și teologie*, Iași, 1996, p. 122

³ *Ibidem*, p. 89

aparesant/apariție, ceea ce apare și modurile de apariție a ceea ce astfel apare, corelație care vine la capătul unei tensiuni majore în câmpul fenomenologic: noemă/noesă, intenție/intuiție, semnificație/împlinire, obiect al experienței/mod de donație subiectivă, ceea ce apare obiectiv/apariția subiectivă, obiect/subiect ș.a.

Dar conform principiului principiilor, comentează Jean-Luc Marion, ceea ce apare obiectiv prin intuiție este o donație originară care se dă în persoană "plecând de la sine însuși ca pură și perfectă apariție de sine, și nu a unui altul decât sine care n-ar apărea"⁴ - o rațiune, intenție, apariție subiectivă. Rezultă prin urmare că intuiția este originară donatoare și ea este condiția de posibilitate a fenomenelor, iar nu acest altul decât sine - intenția. Încă de la Kant, mai întâi un fenomen e dat prin intuiție și, apoi, fenomenul se poate gândi prin concept, deci primordială este donația intuitivă și ea subîntinde posibilitatea câmpului fenomenologic. Însă, cu toate că "în regatul fenomenului nu conceptul e rege ci intuiția"⁵, excesul, comentează Marion, stă de partea intenției, mai vastă decât intuiția (care e "slabă", "săracă"), excedentul semnificației subiective depășește împlinirea obiectivă. Nici o intenție nu se poate împlini perfect obiectiv.

Aceasta, susține în continuare Marion, numai pentru ca se lucrează cu o fenomenalitate limitată, rezultat al unei donații reduse, săracă în intuiție, pentru a se putea constitui fenomenul pe tiparul obiectului constituit de conștiință. Dar dacă avem în vedere alte straturi ale fenomenalității și chiar o fenomenalitate absolut posibilă, necondiționată de un orizont și ireductibilă la o conștiință, (un fenomen cu infinite orizonturi pe care nici un Eu nu-l poate constitui ca dat obiectivabil), fenomenul dat absolut, ireductibil, fenomen prin excelență deci, rezultat al unei *donații fără rezervă*, al unui *exces de intuiție* care debordează orice intenție și concept, deci nu poate fi făcut inteligibil prin gândire, nu poate fi atins prin limbaj și nu se poate arăta într-un obiect, atunci se eliberează posibilitatea apariției ca atare, pura donație, evenimentul pur, (liber de orice experiență obiectivă și constituție subiectivă). Aceasta e o posibilitate a însăși posibilității experienței, posibilitate necondiționată care se dă, apare, se împlinește, se manifestă de la sine, *excedând și debordând* toate cadrele modurilor de apariție – intenționale, subiective, semnificative. Subiectul e descumpănit în acest paradox fenomenologic în care se trezește surprins de un eveniment mai originar pe care el nu-l poate constitui și care-l împiedică să se instituie și pe sine însuși. Donația intuitivă supraabundentă se manifestă într-o pluralitate de dimensiuni, se dă trecând prin n+1 orizonturi, se "dedublează" sau mai bine-zis se "demultiplică" în căile sale de fenomenalizare astfel încât subiectul nu-i poate veni în întâmpinare pe toate aceste căi și nu-l poate recunoaște în toate aceste orizonturi. Această apariție pură de sine care se sustrage oricărei constituirii, ca și obiect de către un subiect, pleacă pur de la sine - rămâne o revelație. Această "desfigurare" a cadrelor subiective este totuși o "manifestare" insistă Marion - și ne surprinde în tonalități afective.

Unde se pot recunoaște aceste fenomene saturate care apar excesiv, în dezacord cu condițiile de posibilitate ale experienței, impunând o "experiență imposibilă", o "contra-experiență" de fapt, în care nu se mai pot constitui obiecte și unde Eul nu mai e constituant?

⁴ *Ibidem*, p. 82

⁵ *Ibidem*, p. 95

Pe ce fel de sol fenomenologic ne lansează o donație fără condiții și fără rezerve, care-și revendică originaritatea: ceva e mai întâi dat, pentru a putea apărea în jocul corelației dintre ceea ce apare și apariție, dintre ceea ce e dat și moduri de donație?

Plictiseala profunzimilor. Radicalizarea reducăției fenomenologice – care deschide mai amplu câmpul fenomenologic și depășește în viziunea lui Marion proiectul husserlian și heideggerian – implică, pe de o parte, faptul că se reduce apariția însăși a lumii, modurile de apariție ale acesteia, pentru a se elibera apariția în general – ca esență universală de apariție, ca și condiție universal fenomenologică: apariția cea mai originală, acel *cum incondițional* al donației fără orizonturi și limite; pe de altă parte, într-un același pas cu reducăția radicală se dezvăluie o donație absolută ca și “re(con)ducere” la *obiectul însuși* al fenomenologiei, la pura fenomenalitate, înainte și dincoace chiar de miza ființei, cu o mai originală punere în joc. Pentru că Marion se întreabă insistent dacă se poate ajunge la donația ființei însăși, în persoană, ca fenomen dat ca atare, sau dacă se poate determina Daseinul în întregime și exclusiv prin miza ființei. Unde ne conduce ruptura din sânul acestei donații ontologice?

Ființa se dă ca eveniment, se fenomenalizează plecând de la sine însăși, dar revendicarea sa se poartă asupra gândirii omului, apelul ființei se dă celui care dă răspuns. Dar dacă, se întreabă Marion, Daseinul nu mai este atent, dacă nu mai are urechi și ochi pentru a primi revendicarea ființei, atunci înseamnă că ființa însăși nu se poate face audibilă și vizibilă, deci nu se mai poate fenomenaliza, nu se mai poate da ca fenomen. Așa că e cazul să ne întrebăm ce anume ne-ar putea dezinteresa într-atât încât să rămânem surzi și orbi la apelul ființei, ce apel ne convoacă într-atât, mai este el un apel al ființei?

Ce îl afectează originar pe om, ce îl face să se aprehendeze ca pur fiind, să se știe fiind, “să se descopere deja aici și acolo prizonier al faptului care din avans l-a făcut ceea ce este, ca Dasein?”. Această recunoaștere a condiției sale îi permite în același timp și distanțarea de condiția sa: “pentru că se știe fiind, se poate distanța de condiția sa – se poate distanța de *faptul de a fi* acest fiind”⁶. Cum cade omul în ruptură cu sine însuși, cum se distanțează de etantitatea sa? prăpastia în care cade mai este cea a diferenței ontologice sau e un abis mai originar, anterior și ireductibil la ființă? Ne ajunge pe noi o astfel de manifestare non-ontologică, o contra-experiență, un contra-existențial? Marion ne sugerează să-l recunoaștem ca fiind plictiseala. Dar plictiseala pe care o avem în vedere acum este mai profundă decât plictiseala “ontologică” invocată de Heidegger și o tonalitate afectivă mai fundamentală decât cea a angoasei pe care insistă Heidegger.

“Eu nu-mi dau seama de existență decât printr-un profund sentiment de plictiseală”⁷. Un sentiment, o tonalitate afectivă, mă lasă să sufăr absența ca atare, pentru că pe de o parte, ca și eu mă las pradă plictiselii, devin spectator pasiv, paralizat, impersonal: nu pot răspunde la nici un apel și nici nu mă pot lăsa apelat. Pentru un astfel de eu impersonal, absent pentru orice este, totul se cufundă în indiferențiere “de parcă nimic n-ar fi”. De fapt nimic nu se întâmplă – aceasta este aporia din profunzimile abisale. Aceasta înseamnă că diferențele nu mai funcționează între nimic, “nimic nu mai distinge lucrurile”⁸, doar nimicul este între ele și cel ce se plictisește.

⁶ Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, p. 285

⁷ *Ibidem*, p. 288

⁸ *Ibidem*, p. 287

Eul care se abandonează plictiselii își descoperă conștiința absentă, lipsa oricărei in-tenții, ek-staze, ex-poziții, chemări, dar pe de altă parte lumea întregă, mondaneitatea se trezește abandonată, lăsată în pace, nevizată, neapelată. Deși fiindurile, lumea există, ele "există în van pentru un Eu care se plictisește, este "absent" în chiar mijlocul existenței lor: "lumea își păstrează etantitatea, splendoarea sa și toate prestigiile; totuși este *ca și cum* n-ar fi. De unde acest *<ca și cum>* își trage puterea de a desface ceea ce totuși nu distruge? De unde urcă norul indistinct și alunecător care destituie fără săucidă, care lasă intact, anulând? Doar de la plictiseală"⁹.

Putința plictiselii care vine din *profundzimile originare* "descalifică" orice apel, "suspendă" deci și revendicarea ființei îndreptată asupra Daseinului. Contrar intenției heideggeriene, Marion se întreabă dacă plictiseala provoacă doar un suspans ontic sau chiar un suspans ontologic, un suspans al însăși ființei și al Daseinului. Dacă ființa și Daseinul sunt prinse în diferența ontologică, dacă ființa se dă fenomenalității și Daseinul se joacă în această donație ontic-ontologică, putem susține, spune Marion, aplicarea plictiselii până la acest suspans, al ontologicului însuși. Ființa se expune plictiselii pentru că ființa este prinsă în cercul hermenutic, cu Daseinul: ființa revendică Daseinul, dar apelul ființei nu advine decât în tonalitatea afectivă a mirării, a surprizei Daseinului; ființa e în acord cu Daseinul, apelul ființei echivalează cu mirarea Daseinului, revendicarea ființei pretinde ascultarea Daseinului, donația ființei cere ca Daseinul să răspundă la ceea ce se dă. Plictiseala se redublează astfel pe schema donației, pe de o parte, se exersează asupra apelului și minunii, ca plictiseală a auzului și plictiseală a ochiului și astfel poate face surd și orb Daseinul, și pe de altă parte suspendă de asemenea ceea ce face vizibil și audibil: fenomenul ființei. Nu numai ființa se expune plictiselii prin donația sa fenomenalității, ci Daseinul de asemenea, îndură afecțiunea plictiselii pentru că Daseinul se pretează la "un joc căruia ființa îi face miza". Dar Daseinul are astfel posibilitatea de a nu fi el însuși, de a se refuza "de a se pune în joc pentru unica miză a ființei"¹⁰, deci trimiterea spre ființă nu e ultima sa posibilitate. El poate refuza să facă jocul ființei.

Eul care se abandonează "plictiselii profundzimilor" se abandonează în această liniște a oricărei interpelări, poate suspenda revendicarea ființei, "el poate spune nu", "se poate refuza ființei sale"¹¹. Dar această plictiseală care suspendă revendicarea ființei asupra Daseinului ajunge să deschidă o posibilitatea mai profundă: că un altul "ține pe aici, sau mai bine, se ține aici" – "cel care nu are de a fi"¹². Expunerea la orice apel posibil, la pura formă a apelului precedă și face singură posibil apelul ființei. Plictiseala *apasă* asupra legăturii Dasein – ființă, *suspendă* revendicarea ființei asupra Daseinului, *deturnează* cercul hermeneutic într-o mai amplă spirală deschizând pe "Da" dincolo de "sein". Altul mai propiu care se ține "aici" ne revendică dintr-un abis înaintea și în afara ființei, din profundzimi care nu au de fi. Plictiseala profundzimilor eliberează pe "aici" de apelul ființei pentru a-l expune la un cu totul apel – "apelul altuia"- ca posibilitate non-ontologică a unui cu totul alt apel posibil care nu revendică în numele ființei: fără, înainte și mai

⁹ *Ibidem*, p. 289

¹⁰ *Ibidem*, p. 293

¹¹ *Ibidem*, p. 294

¹² *Ibidem*

amplu ca apelul ființei este “apelul ca pur apel care revendică”¹³. Revendicarea ființei și Daseinului este depășită înspre ceea ce le face posibile, pentru că ființa nu poate de fapt apela decât folosind forma pură a apelului, modelul de apel (ca “schemă originară” a câmpului fenomenologic) care face posibile toate reducățiile fenomenologice, apelul ființei sau al conștiinței.

Deci plictiseala este tonalitatea afectiv – existențială care face să apară cu “cea mai strictă reducăție”, “cea mai amplă donație” a câmpului fenomenologic: pura donație a unui dar în general, care se poate da fără nici o limită, atât la ființă cât și dincolo de ființă, pentru că e pura formă de donație – donația ca atare, originar necondiționată, înaintea și în afara donației ființei, donația oricărei posibilități, dincolo de posibilitatea ontologică.

Seducația abisurilor. La Baudrillard totul se joacă în anamorfoza unei duble spirale, în metamorfoza neîncetată a două paradigme ontologice una în alta de-a-lungul acestei spirale, paradigme care venind din istoria filosofiei, centrate pe principiul Subiectului respectiv pe principiul Obiectului, ajung să facă azi jocul unei deconstrucții fenomenologice ca tentativă de răzbunare a strategiei fatale a obiectului vis-à-vis de strategia reconciliantă a subiectului. Față de strategia Subiectului care stă sub principiul finalității, geniul malițios al obiectului impune ca principiu reversibilitatea. Dacă principiul finalist joacă pe opoziția dialectică, simbolică, metaforică Subiect - Obiect, cauză – efect, real - aparență, sens – catastrofă, impunând în acest fel, într-o ordine ireversibilă, precesiunea cauzei, anterioritatea subiectivității, gândirii, semnificării, principiul reversibilității nu numai că recuperează seducația metamorfotică a efectelor, accidentelor, obiectivității, aparențelor, dar aceasta se va face sub marca donației ca atare, a fenomenalizării, evenimentialității pure fără recurs la cauze, mijloace, subiectivitate. Ne trezim într-o pură reducăție fenomenologică: ni se deschide pura fenomenalitate, un fenomen se dă ca atare și ne seduce.

Suntem așadar într-o logică a simultaneității, a reversibilității efectelor extreme care transpar complice unele în altele, într-o simultană convergență și divergență, dar prinse în cel mai mare joc al vârtejului excentric, sunt supuse unei mutații care *sfidează, răstoarnă, seduce* dubla spirală. Pentru că o “deturnare originară” este deja la lucru, o “seducație originară”, care provoacă în cele din urmă în vârtejul extatic o precipitare materialista, o materializare, o eliberare a diferențelor individualizatoare, o producție subiectivă de sens.

Numai că, în viziunea lui Baudrillard, producția subiectivă de realitate și de sens este o sărăcire, ce anume însă se pierde, prin această precipitare sau, mai degrabă, se scapă de partea unui alt joc care are altă miză decât realul și se împlinește fatal în altă parte, în altă dimensiune, pentru că e *originar deturnat*? : “de la o formă la alta, miza semnelor se epuizează”¹⁴, de la forma pură a diferenței, ca formă seducătoare a aparenței pure, a unui obiect pur, singular, accidental, absolut, ca enigmă a semnelor fără sens, trecând prin locul intermediar al producției de realitate, al semnelor care prind sens și realitate pentru că sunt investite de subiectul unei conștiințe universale, cauzale, și sfârșind cu “forma pură de nediferențiere”, ca formă a principiului de hiperrealitate, în care totul se expune, se dezvăluie, ia realitate, ia sens forțat – mutația care se produce câștigă realitatea

¹³ *Ibidem*, p. 296

¹⁴ Baudrillard, Jean, *Strategiile fatale*, Iași, 1996, p. 118

operațională, dar pierde aparența seducătoare. Și pentru că, spune Baudrillard, "noi înșine nu existăm decât în acest scurt moment în care suntem seduși"¹⁵, cum reușește totuși forma pură să ne *seducă* existența, aparența goală să ne *deturneze* de la aparența saturată cu realitate, obiectivitatea pură să ne debardeze pe noi ca subiectivitate, un efect singular să ne *copleșească* pe noi ca și cauzalitate universală?

Dacă paradigmele între care se produce mutația sunt concentrate ca urmare pe subiect, respectiv pe obiect sau, cum distinge mai departe Baudrillard, pe semnele încărcate cu realitate, respectiv semnele pure – aparențele, semnele cu sens respectiv semnele fără sens, urmând strategia subiectului se câștigă sens și realitate, dar se pierde jocul *aparențelor pure*, or comentează Baudrillard, lucrurile "au timp să *apară*, să se producă sub formă de aparențe chiar înainte de a deveni reale (...). Sensul este întotdeauna în întârziere"¹⁶. În avans așadar, în altă parte, în afară, înainte de realitate, subiectivitate, gândire și sens, o potențializare în exces, o donație supraabundentă ne deschide metamorfoza infinită a aparențelor, precesiunea obiectivității, evenimentialității, semnelor pure – și ne seduce.

Ce poate să declanșeze irupția unui fenomen ca atare, a unui eveniment pur? La un moment dat, un obiect singular (ființă, lucru, semn, trăsătură) poate precipita o alăturare, o tranfigurare uimitoare de forme care debardează orice cauzalitate subiectivă universală. Subiectul nu mai poate institui nici o limită, nu mai poate controla nici o formă pentru că ceea ce-l copleșește n-are timp, prezență, adevăr, sens: subiectul este deturnat de la propriul principiu de realitate și reflectat în altă logică. Subiectul se înlănțuie fatal cu obiectul, cauzalitatea și universalitatea care stau de partea subiectului este dedublă de singularitatea efectelor unui obiect pur care și-a excedat forma proprie pentru că este obiect al tuturor formelor. Obiectul își lansează o strategie originală, implozivă în orice interioritate subiectivă, pentru că permițând transfigurarea neîncetată a tuturor formelor unele în altele, bruiază orice formă distinctivă, individuală - pur și simplu ne seduce.

Desigur că într-un asemenea vârtej extatic, excentric, exoteric ne "alunecă pământurile" de sub picioare: pentru că un singur accident perfect, într-o clipă esoterică, ne lansează pe o scurtătură care marchează locul unei utopii realizate; un semn declanșează pașii pe granițe de așa manieră că noi putem privi de ambele părți, putem juca pe doi versanți deodată, ne aflăm în punctul în care se ating extremitățile, unde nu există limită, timp, prezență, sens, pentru că se produce metamorfoza, reversibilitatea, coincidența, începutului cu sfârșitul, a originii cu împlinirea, a apariției cu dispariția, a subiectului cu obiectul, a cauzei cu efectul, a gândirii cu evenimentul. Dar această joncțiune, dedublare, dublă spirală stă sub puterea fatală a unuia și aceluiași *semn pur* care reglează metamorfoza, transfigurarea formelor unele în altele. Ne instalează de fapt în *cea mai pură formă*, în *forma pură a diferenței*, cea mai amplă și mai goală diferență dintre formele extreme. Coincidența se petrece la modul cel mai pur, formal, al formei goale și vide care păstrează cea mai mare diferență. Paradoxul confuziei și diferenței, al precipitării tuturor formelor într-o pură formă, într-un singur accident perfect,

¹⁵ *Idem, Celălalt prin sine însuși*, Casa cărții de știință, București, 1997

¹⁶ *Idem, Jean, Strategiile fatale*, Iași, 1996, p. 183

LIVIA SUCIU

bruiează orice cauzalitate subiectivă universală și se produce ca eveniment supra-uman. Subiectul e *sedus* de pura obiectualitate, ceea ce apare formal obiectiv debordează și copleșește orice conținut produs subiectiv. Seducția aparențelor este pasiune originară, un extaz fulgurant în care se instituie un *exces*, un *avans* al obiectivității asupra subiectivității, al întâmplării asupra sensului, al efectului asupra cauzei, al aparenței asupra realului. Ceea ce se întâmplă pe neașteptate dobândește dintr-odată întregul său sens, ajunge deja la sfârșit, se împlinește deja ca efect, fără mijlocirea producției de realitate, fără a mai fi lansat de o cauză subiectivă, fără a mai fi produs de o origine intențională. Sensul, gândirea sunt în întârziere față de apariția fulgurantă a unui semn gol, a unei aparențe pure. Subiectivitatea nu mai e cea care face posibilă o lume, care produce, ci cea care e sedusă de apariția catastrofică a obiectivității pure. Dislocarea tuturor formelor e locul utopiei realizate: originaritate a formei pure seducătoare.

CREATIVITATE ȘI TIMP ÎN OPERA LUI N. BERDIAEV

IOAN MĂRGINEAN

RIASSUNTO. CREATIVITÀ E TEMPO NELLE MEDITAZIONI DI N. BERDIAEV. Lo scopo che l'uomo si prefigge è quello della redenzione dal peccato, ma non solamente questo, il compito della creatività incombe sull'uomo come una vera vocazione. În questa prospettiva si colloca l'intera visione berdiaeviana, come una rivelazione antropologica che Dio aspetta dall'uomo e che viene a completare l'agire divino nella creazione. Questo è il risultato finale delle *Meditazioni* di Berdiaev, e sul quale viene concentrata la nostra attenzione. L'atto creativo umano si situa sul piano dell'essere ed è quello che tende soltanto all'incremento dell'energia creativa dell'essere, alla crescita degli esseri e della loro armonia. Creativită umana vuol dire anche creazione di nuovi valori, una nuova afecțiune alla verită, al bene, alla bellezza, alla creazione del cosmo. Ma tutto questo avviene attraverso il tempo, che è parte integrante della vita e dell'esperienza umana. Il tempo esistențial, non quello obiettivato, decaduto, diventa la memoria creatrice del agire umano în questa vita, în vista della realizzazione della persona umana. L'atto creatore, dunque, viene attribuito în maniera immanente alla persona che apporta un incremento al mondo.

Întreaga literatură existențialistă, care de mulți ani stârmește interese istorico-filozofice a putut să demonstreze tendințele metodologice și teoretice cu privire la conceptul de "existență" așa cum a fost asimilat în diversele culturi naționale europene. Dintre toate acestea de mare interes s-a bucurat gândirea filozofico-religioasă rusă care în acest secol și-a adus contribuția prin autori de prima mărime.

Desigur, înainte de a aborda o temă din filozofia rusă trebuie ținut seama de o serie de factori. Înainte de toate de particularitățile pe care le prezintă acest mod de gândire cu totul divers de ceea ce am întâlnit și întâlnim în filozofia occidentală. Când spun acest lucru mă refer la problematica existențială pe care gânditorii ruși au abordat-o cu mult interes, și care constituie piatra de temelie a unei bune părți din această cultură filozofică.

Unul dintre reprezentanții de seama al acestui curent filozofic, și poate cel mai cunoscut în Occident a fost N. Berdiaev. În rândurile care urmează vom încerca să trasăm, în linii mari, elementele fundamentale, structura gândirii filozofului rus, servindu-ne de câteva directive oferite chiar de autorul însuși, urmărind în acest fel liniile de forță majora. din opera sa.

În fața operei lui Berdiaev nu puține și diverse au fost reacțiile în legătură cu speculația sa filozofică. Profesorul academic ar putea, poate, să se arate nemulțumit în fața operei filosofului care în mod deliberat refuză orice tip de metoda apodictică a logicii formale în operele sale. La fel, un dialectic ar înclina către un refuz în fața unei gândiri care se autorevendică deasupra oricărei logici chiar fiind, în mod esențial, dialectică. Din fericire gândirea contemporana a elaborat prin experiențele sale acel "ésprit de finesse" capabil de a aprecia cum se cuvine, la adevărata sa valoare, și o gândire precum cea a lui Berdiaev.

"Adevărata filozofie este o luptă continuă", împotriva constrângerilor logice și empirice pentru afirmarea libertății supreme a spiritului. De aici ia naștere și se inspiră întreaga speculație filozofică a gânditorului rus. Motiv care răsuna constant în meditațiile sale.

Sinceritatea sa speculativă, rar întâlnită, emotivitatea filozofării sale, vitalitatea neobișnuită și emoționantă sunt atribute care caracterizează întreaga sa opera filozofică. În fața operelor sale cititorul ar putea rămâne surprins. E ca și cum scrierile sale vorbesc de propria noastră existență, ca și cum ar conține neașteptate dezvăluiri despre destinul nostru personal. Fascinația spirituală pe care o exercită asupra cititorului denotă o profundă interioritate spirituală a cărei voce puternică incită chiar și în timpurile moderne la acea spiritualitate creștină care cheamă sufletele și conștiințele la viața intimă, unde libertatea celui care crede este trăită în totală separare de natura contingentă a lucrurilor sensibile.

Este adevărat ca o astfel de operă nu poate fi apreciată corect pornind de la o critică gnoseologică, dar e la fel de adevărat că prima sa caracteristică, care lasă impresie printre cititori, e poziția sa antiintellectualistă și antinaturalistă în teoria cunoașterii. Pornind de la aceste elemente generale vom încerca, într-o manieră reflexivă, o lectură a gândirii sale prin prisma câtorva dintre concepțiile fundamentale din opera sa.

Libertate și timp

"Problema timpului este problema fundamentală a existenței umane" afirmă Berdiaev la începutul celei de-a patra meditații asupra existenței, pentru că "destinul existenței umane se împlinește în timp, e pus sub imperiul timpului"¹. Berdiaev avertizează că problema timpului în care se desfășoară procesul formativ și destinul omului, este de natură diversă decât cel care constituie obiectul de studiu pentru filozofia matematică și naturalistă. Ar putea exista între aceste două viziuni o anumită asemănare din punctul de vedere al terminologiei, dar e sigur, că punctul de vedere al științei matematice-naturaliste nu interesează, decât poate indirect, filozofia existențialistă. Aceasta din urmă are un scop și o problematică distinctă de orice știință. Știința, prin "realismul său ingenuu" concepe timpul ca pe un "tablou în care existența este închisă, și care ar determina mișcările"². Această concepție este, după părerea gânditorului rus, o simplă noțiune, abstractă, indeterminată, care nu ar putea explica nimic.

Berdiaev trece sistematic peste această problematică oferindu-ne o direcție constructivă personală asupra interpretării timpului, pe un plan metafizic. Pentru a înțelege bine afirmațiile sale asupra temporalității, e necesar să ținem cont de distincția fundamentală legată de timp: "Timpul poate fi calificat în mod egal ca subiectiv și obiectiv. Aceasta înseamnă că e produsul obiectivizării realizat cu subiectul. Timpul e obiectiv în sens divers decât așa cum este înțeles de realismul ingenuu. În realitate obiectivitatea este un produs al obiectivizării și nu așa cum este conceput de obicei, o realitate adusă de din afară. Același lucru se întâmplă pentru timp"³.

Avem în acest dualism de subiectivitate și obiectivitate temporală, toate elementele necesare pentru a înțelege structura completă, pe care autorul nostru o atribuie conceptului. Am putea spune că în pasajul citat întâlnim elemente de idealism și atitudinea antirealistă a autorului, precum și un început de spiritualism.

¹ Cf. N. Berdiaev, *L'io e il mondo, Cinque meditazioni sull'esistenza*, Milano, 1942, p. 157.

² *Ibidem*, p.158

³ *Ibidem*, p. 158-159

Pentru Berdiaev timpul nu este altceva decât o schimbare în destinul existenței umane rezultat al căderii, al falimentului; prin actul căderii "produsele actului creator sunt împinse în jos și raportate la oricare dintre diviziunile temporale: trecut, prezent sau viitor"⁴. Dar în același timp "timpul există întrucât există activitate, acțiunea creatoare a omului, pasajul de la neființă la ființă"⁵.

"Dublul sens al timpului pentru existența umană, vine din aceasta: pe de-o parte rezultă din activitatea creativă a noutății, a ineditului, dar pe de alta parte e un produs al pierderii integrității, din cauza aceasta este teamă și preocupare"⁶. În fața acestor condiții psihologice care în Heidegger au ca și consecințe "temporalizarea ființei", Berdiaev insistă pe schimbarea cauzată de activitatea creatoare care determină devenirea întru ființă. În concepția lui Berdiaev, Heidegger ne-a oferit o teorie a timpului, dar în același timp a rămas în lumea obiectivării, a existenței aruncată în lume, și nu a ținut cont de libertatea spiritului, și de acea subiectivitate creativă care conduce la ființă: "Filozofia lui Heidegger nu este, în fond, decât filozofia lui Dasein, nu aceea a existenței, filozofia preocupării, nu filozofia creativității, și deci, el nu vede în timp decât un singur aspect"⁷.

Temporalizarea precum și spațializarea existenței nu sunt decât efecte ale obiectivării. În fața poziției lui Heidegger autorul nostru trece de partea metafizicii idealiste, care pune ca și principiu al realității, activitatea, acțiunea. Nu există dubiu în acest sens. Obiectivarea nu conferă timpului nici o realitate în sine, în afara subiectului. În cazul acesta: "timpul decăzut, timpul acestei lumi este consecința falimentului petrecut în centrul existenței. Timpul decăzut este produsul obiectivării în care totul a devenit obiect universal și extrinsec, cu alte cuvinte unde totul s-a fărâmițat, separat, legat înlănțuit"⁸. Acest aspect temporal este producător de teamă, de preocupare, de pesimism, produce o ruptură existențială.

Dar acest timp, în concepția lui Berdiaev poate fi depășit. Pentru a învinge o astfel de obiectivare temporală, este necesară adoptarea poziției subiective, pozitive, și atunci orice poziție negativă a acesteia va dispărea în unitatea actului creator care este unica realitate originară și de neînlocuit: "Ontologic vorbind nu există nici trecut și nici viitor, nu există decât un prezent creat continuu"⁹.

La o atentă analiză cred ca doar din punctul de vedere dinamic trebuie și putem să ne explicăm problematica timpului în Berdiaev și nu altfel. Dinamica aceasta se reflectă, dacă e să folosim un termen de comparație, în productivitate și nu în produsul acesteia. Trebuie privit actul în sine și nu produsul acestuia altfel se produce riscul rămânerii în câmpul obiectivării, exterior. Lumea aceasta obiectivă este ceva mort dar care poate avea o semnificație pozitivă atâta timp cât păstrează legătura cu izvorul actului creator care se găsește în sine. Sunt lucrurile care se schimbă și nu spiritul în sine. Fundamentală este acea capacitate a vieții imanente de a se ridica la înălțimea actului creator, producător. În acest fel se poate justifica, pentru Berdiaev, negarea timpului obiectiv. "Trecutul și viitorul, în existența lor, fac parte din

⁴ *Ibidem*, p. 167

⁵ *Ibidem*, p. 158

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ibidem*, p. 159

⁸ *Ibidem*, p. 158.

⁹ *Ibidem*, p. 167.

prezent. Toată istoria vieții noastre, istoria întreagă a umanității se încorporează în prezentul nostru, există sub acest titlu. Paradoxul fundamental al timpului e acesta: destinul meu se împlinește în timpul, descompus între trecut și viitor, timpul este el însuși realizarea destinului meu, și totuși acest trecut și acest viitor realizatori indispensabili al destinului meu nu există decât în interiorul prezentului meu. Există două forme ale trecutului: trecutul care a fost și care a fost abolit, (timpul obiectiv - matematic-naturalist) și trecutul care pentru noi durează încă și care e parte integrantă a prezentului nostru (timpul existențial, durată ontologică). Acest ultim trecut subzistă în memoria prezentului, e deja un trecut cu totul altul, un trecut transfigurat, care a devenit transparent, un trecut căruia i-am imprimat acțiunea noastră creatoare care i-a permis să se integreze în prezentul nostru"¹⁰.

Memoria creatoare este memoria producătoare, inovatoare și în acest sens este cea care integrează actul trecut în cel prezent nu printr-o simplă succesiune de momente ci printr-o adevărată continuitate. În memoria creatoare trecutul și viitorul umplu prezentul, care prin spiritul sau afirmă destinul persoanei într-o formă progresivă de interiorizare. Nu se poate vorbi în acest sens de trecut, prezent și viitor în lipsa unei transfigurări, prin prezența actului creator, în caz contrar am putea vorbi de o oarecare succesiune de acte indiferențiate, reversibile, ceea ce nu e specific spiritului căruia îi este caracteristica ireversibilitatea.

"Timpul aparține planului intern al existenței și al gândi obiectivat nu e altceva decât a proiecta în exterior evenimentele interne"¹¹. "Lumea obiectivată e lumea timpului matematic, a infinitului matematic. Timpul matematic este un infinit măsurat de ceas și de calendar. Un timp care e cu totul altceva decât timpul destinului interior al omului. Dar acest destin se află în lume și obiectivat și supus timpului divizat al matematicii, al ceasului, al calendarului. și doar în spirit timpul numeric dispare"¹².

Dar timpul servește și ca pasaj pentru eternitate: "Timpul este necesar pentru a atinge eternitatea, nu timpul obiectivat care cunoaște doar infinitul și ignoră eternitatea atemporală, ci timpul integrat în eternitate. Integrare care se realizează într-un moment care nu mai e o fracțiune de timp, care nu mai poate fi schimbat cu momentul următor, ci calitativ original și individual"¹³. Acest moment este un moment interior, acela al libertății creative, momentul vieții existențiale, cel care poartă în sine întreaga ereditate a istoriei. Elanul creator al spiritului uman are această capacitate de a asuma acest timp obiectivat și de al transforma în eternitate, prin procesul de transfigurare al individului în persoană. În acest moment timpul matematic își pierde orice semnificație și existența umană se eliberează de instrumentele de măsură.

În această situație timpul devine act spiritual, memorie creatoare care transformă. Ne găsim într-o proiecție interioară, în intimitatea spiritului și nu în lumea obiectelor externe supuse legilor naturale. Existența redusă la acest moment intim, spiritual dă naștere liniștii interioare, concentrării. În seninătatea acestei contemplații se întrevede sensul eternității. Omul se prezintă în această nouă lumină a intuiției divine eliberându-se în acest fel de determinările și rezistențele cotidiene, în care timpul decăzut îl aruncă. Prin intermediul acestei reevaluări calitative a vieții timpul este depășit.

¹⁰ *Ibidem*, p. 161-162.

¹¹ *Ibidem*, p. 168.

¹² *Ibidem*, p. 175

¹³ *Ibidem*, p. 180.

Prin depășirea timpului omul s-a regăsit pe sine însuși, și-a recucerit conștiința de sine, dimensiunea intimă a spiritualității. Omul se retrage din dimensiunea obiectivă dezintegrată, care-i distruge personalitatea, și se îndreaptă către reconstrucția integrității sale. La acest punct gândirea autorului nostru se intersectează cu gândirea mistică, cu exigențele sufletului contemplativ. Creativitatea și contemplația sunt pentru el coloanele pe care e așezat întreg edificiul existenței și al persoanei umane, și de ce nu structura gândirii sale. "Integritatea, unitatea și aprofundarea e-ului implică contemplația întrucât, momentul în valoarea sa completă, momentul care nu poate fi descompus e momentul contemplației care refuză să fie un mijloc pentru momentul următor, care e comuniune cu eternitatea... Eu-l implică activitatea, creația, fără acestea nu există e-ul: e unul dintre caracterele sale constitutive. Dar presupune contemplația fără de care nu există concentrare nici profunzime nici integritatea e-ului...Contemplația, ca și activitate creatoare, e necesară pentru a face, din eu, persoană. Existența e-ului e mișcare și schimbare, activitate și nouă creație, a ineditului, dar e și contemplație, aprofundare, concentrație, eliberare de timp, integrare în moment. Fără contemplație e-ul s-ar pierde în infinitul universului"¹⁴. Aceasta este explicația intimă a gândirii lui Berdiaev, profund spirituală și mistică.

Prin actul contemplației persoana umană se înalță deasupra timpului fragmentar și distrugător care relativizează existența și în care se pierde sensul unității și al valorii vieții, se ridică deasupra existenței temporale obiective prin actul contemplației al momentului pentru a o vindeca de acest rău. În acest fel timpul devine timpul interior al destinului uman, timpul libertății și activității creatoare, timpul vindecat de răul provocat de cădere. Existențialismul religios al lui Berdiaev face din această libertate creatoare centrul speculativ al gândirii sale în jurul căreia constituie întreaga sa logică morală, etică, metafizică.

Libertatea creatoare și personalitatea

În meditațiile sale Berdiaev recunoaște ca "problema persoanei este problema fundamentală a filozofiei existențiale". Într-una din notele sale vede în Maine de Biran fondatorul filozofiei personaliste. Ca și Maine de Biran, Berdiaev fondează personalitatea pe interiorizare și pe activitatea creatoare, atâta doar ca autorul nostru dezvoltă o spiritualitate personalistă îmbogățindu-o cu întregul bagaj teologic introducând conceptul de *libertate meonica*.

Această libertate, dincolo de semnificația imanentă conceptului, conduce omul la colaborarea creativă cu Dumnezeu. În concepția lui Berdiaev persoana nu este parte în raport cu lumea: ea este corelativă lumii și lui Dumnezeu. Omul și Dumnezeu sunt părți egale în cadrul acestei ecuații, omul este cel care participă la opera creației lumii. Scrie Tancini în una dintre operele sale: "Al concepe, deci, pe om ca și cooperador al lui Dumnezeu în opera creației lumii atrage după sine dificultăți foarte grave. Dacă creația omului se vrea a fi înțeleasă ca o adevărată creație a omului, și nu ca o creație a lui Dumnezeu prin intermediul omului, nu trebuie limitată libertatea omului, și trebuie în mod curajos să se admită o împărăție asupra căreia Dumnezeu nu are putere, dar care nu a fost creată de Dumnezeu. Acest ceva

¹⁴ *Ibidem*, p. 177.

va constitui posibilitatea formării personalității umane¹⁵. Iar Berdiaev face această concesie. Pentru el personalitatea și pasivitatea se găsesc la antipodi și se anulează reciproc. Persoana este un act creator, este un subiect care își are rădăcinile înfipte în lumea spiritului, persoana este un tot nu în lumea exterioară a naturii ci în cea interioară a existenței. Dar afirmă el: "Subiectul nu poate să fie existențial fără să fie liber"¹⁶

Existența autentică nu este dată de acea activitate pasivă și servilă de a alege între bine și rău, ci de acea libertate absolută care precedă ființa. Libertatea pre-ontică, pentru Berdiaev, este de natură irațională, dincolo de ființă și de orice raționalizare. Chiar și "cunoașterea care porcede din această libertate pre-ontică este la baza ei, irațională" și "cunoașterea ar rămâne inexplicabilă dacă nu s-ar admite că subiectul existențial poartă în sine libertatea sa"¹⁷. Fără această absolută libertate, fără acest principiu increat, care pune în comun activitatea lui Dumnezeu și a omului, acesta din urmă ar rămâne un simplu obiect în mâinile celuiilalt. Ori nu aceasta este concepția autorului nostru. Berdiaev conferă omului un rang mult mai înalt în ordinea lucrurilor. E tocmai libertatea înțeleasă ca *alegere* și nu ca și *creație* este cea care desfigurează însuși conceptul despre Dumnezeu și al creaturii sale, și în același timp, face imposibilă constituirea conceptului de personalitate umană. Libertatea ca și alegere este un fapt exterior pe când libertatea ca și creație ține de interiorizare. Libertatea este ceva mult mai bogat și mai profund decât o simplă și pasivă opțiune. Libertatea este, pentru Berdiaev, un apel al lui Dumnezeu către om pentru ca acesta să colaboreze la opera creației, care începută în procesul de obiectivare, continuă în om ca și libertate spirituală pentru realizarea destinului său. În acest apel al lui Dumnezeu, pe de-o parte e importantă atotputernicia sa asupra ființei corporale, la care omul este chemat în limitele sale ca și creatură, pe de altă parte implică, din partea lui Dumnezeu însuși, o impotență asupra a ceea ce precede ființa, asupra principiului increat al libertății meonice de unde omul provine cu ființa sa. Schelling și Bohme au influențat cu aceste doctrine și gândirea lui Berdiaev, influență pe care el o afirmă cu entuziasm în paginile sale.

Citim în meditațiile lui Berdiaev: "Cunoașterea, pornind de la o libertate preontică este, în rădăcina sa, irațională. Au fost metafizicienii germani, începând cu Boehme, cei care au înțeles mai bine că cunoașterea rațională are un fond irațional"¹⁸, "Cunoașterea conține în sine două aspecte. Ca și activitate creativă, cunoașterea se revelează în subiectul existențial al libertății, independent de orice obiect, liberă de orice influență a ființei cunoscute și preexistentă ființei, absolut originale; dar în cunoașterea sa libertatea este aliată Logosului. Logosul provine de la Dumnezeu, libertatea provine din abisul preexistent al ființei...În cunoaștere, libertatea primește lumina, care o iluminează, de la Logos..."¹⁹. În mod asemănător pentru Schelling "În Dumnezeu trebuie să distingem ființa sa de fundamentul existenței sale, care nu e el însuși, dar tinde către el. Acest fundament este dorința originară pe care o simte eternul Unul de a se genera pe sine

¹⁵ Cf. F. Tancini, *Il personalismo religioso di N. Berdiaev*, Milano, Bocca, 1943, pg. 65.

¹⁶ Cf. N. Berdiaev, *L'io e il mondo, Cinque meditazioni sull'esistenza*, Milano, 1942, pg. 98.

¹⁷ *Ibidem*, p. 98.

¹⁸ *Ibidem*, p. 99.

¹⁹ *Ibidem*, p. 98.

însuși. Această dorință se îndreaptă către intelect, o prevestitoare voință care prevestește intelectul²⁰. Acesta este întunericul din care ia naștere libertatea, iraționalul, din care se naște intelectul, dezordinea din care ia naștere ordinea. Bineînțeles ca e foarte greu să avem o înțelegere clară a acestui fundament fiind el însuși negația, sau mai bine zis antecedent oricărei gândiri care e sens și ordine. Trebuie să ne mulțumim să-l prezentăm ca o "dorință originară care aspira la intelect fără al cunoaște încă, așa cum și noi cu ajutorul dorinței aspirăm la un bine necunoscut și fără de nume..."²¹

Cu privire la această distincție dintre natura umană și cea divină precum și funcția libertății iraționale, așa cum se prezintă ea în gândirea lui Berdiaev, întâlnim foarte multe analogii cu gândirea lui Schelling și pe care nu e locul potrivit ca să le enumerăm. Putem observa în Berdiaev faptul că nu există un efort în a deduce finitul din infinit. Dar în modul de a concepe dialectica personalității cei doi gânditori sunt apropiați ca și principii. În Schelling am văzut cum substratul irațional tinde către intelect, așa cum pentru Berdiaev libertatea meonică se iluminează în Logosul divin. Dumnezeu este o unitate de Libertate și Logos. Afirmă Schelling: "aceași unitate care este în Dumnezeu inseparabilă trebuie să fie separabilă în om, și iată deci posibilitatea binelui și a răului"²². Acest lucru este mai adevărat în Berdiaev decât în Schelling. Pentru Berdiaev răul, ca și separare a libertății de logosul din om, e aproape o condiție necesară pentru realizarea libertății. Berdiaev ne oferă o impresionantă descriere în acest sens: "Misterul răului nu este altceva decât misterul libertății. Dacă libertatea nu este înțeleasă, nu poate fi înțeles nici faptul irațional al existenței răului în lumea divină...Libertatea se află în abisul întunericului, în nimic, dar fără de ea totul ar fi lipsit de sens. Ea dă naștere binelui precum și răului"²³. Iată de ce e posibil pentru Berdiaev a pune bazele pentru o ulterioară constituire a individului și a persoanei umane. Nu același lucru se poate afirma despre Schelling pentru care distincția de mai sus, și anume cea a nedespărțirii celor două principii în Dumnezeu și separarea lor în om, nu-l ajută să admită o împlinire a existenței divine independentă de om.

Din câte am afirmat până acum deși nu apare în mod explicit criteriul diferențial dintre cele două personalități, cea divină și cea umană, cu toate că această doctrină atrage după sine o serie întreagă de probleme, ceea ce este sigur, deci, e că pentru Berdiaev, libertatea pre-ontică constituie fundamentul metafizic asupra căruia se definește activitatea persoanei, sau dacă vrem, dinamica interioară a persoanei, personalitatea. Pe fondul acesta al libertății, se nasc, se agită și se rezolvă toate problemele spiritului²⁴. "Persoana este legată de

²⁰ W. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1908), în *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, 1990, p. 96-97

²¹ *Ibidem*, p. 97.

²² *Ibidem*, p. 105.

²³ N. Berdiaev, *Filosofia dello spirito libero*, San Paolo, 1997, p. 242.

²⁴ Sciacca referindu-se direct la această problematică scrie: "Libertatea, pentru Berdiaev, este omul întreg: este anterioară rațiunii, mai profundă decât aceasta, misterioasă. Rațiunea suprimă misterul, libertatea îl alimentează. Ea este o evoluție continuă a omului de la non-ființă la ființă.

În lumea în care trăim libertatea se afirmă ca și anarhie, revoltă, curaj de a spune nu. Se detașează de Ființă și își revendică autonomia: este libertatea lui Lucifer care atinge cota zero sau libertatea capriciului, care este sclavie. Această libertate, legată de materie și de timp, trebuie convertită de cealaltă, de "libertatea spiritului", care e libertatea unității, libertatea finală. E

libertate; fără libertate nu există persoană și realizarea persoanei nu e altceva decât cucerirea libertății interioare, o libertate în care omul este detașat de orice determinare externă. Ființa care trăiește sub imperiul necesității și al autorității nu cunoaște libertatea²⁵, și deci, nu se bucura de interioritate, de spiritualitate, de existențialitate, de personalitate: e un atom în lumea fizică, o determinare a lumii naturale. Spiritul, în schimb, nu cunoaște necesitatea, evoluția, determinarea exterioară. Și aceasta doar într-o poziție ideală, pentru că de fapt constrângerea lumii obiective, poate să conducă nu doar la pierderea interiorității, dar poate să împiedice sau să întrerupă total atingerea acesteia. Interioritatea este atinsă în realizarea temporală a persoanei.

Libertatea materială de a opta pentru un obiect sau pentru altul, care este încredințată pasiunilor noastre și intereselor noastre din diferite motive utilitariste, este facilitată. În schimb, a merge împotriva curentului e, obositor și tragic pentru ca este vorba de a învinge timpul în eternitate și obiectivitatea în spiritualitate. Libertatea este, deci, o cucerire, nu un dar gratuit, nu o categorie statică și pasivă ci activă, de aceea "libertatea e greu de purtat: ea produce durere și suferință. Tragedia vieții constă tocmai în libertate"²⁶, pentru că "subiectul nu poate să fie existențial fără să fie liber"²⁷.

Persoana se afirmă, evoluează și se realizează în această sinteză de timp și eternitate, de finit și infinit, de limitat și nelimitat. Personalitatea umană este și aceea memorie a principiului meonic încrețit (de unde omul a luat naștere) și care se realizează prin experiența istorică, dureroasă și tragică, a contactelor cu lumea obiectivă. În acest mod omul va deveni persoană sau va rămâne individ. Tragedia persoanei se află aici: în posibilitatea acestui pasaj: răspunsul la apelul divin și credința în acest apel. Actul creativ este răspunsul la această chemare, la această colaborare; fidelitatea se va demonstra în asceză iar un eventual refuz în refuzul Adevărului. În acest complex de forțe obiective și supranaturale, se formează și se definește omul.

Această spiritualitate personalistă, autonomă, este în totalitate deschisă oricărei noi experiențe, nu poate fi epuizată în nici una dintre acestea, dimpotrivă le depășește prin acea sinteză unitară supusă schimbării. Dintre toate actele omului, persoana este posibilitatea și fundamentul întregii sale activități. Prezentă în lume datorită limitelor sale ca și creatură, în contact cu acea libertate care nu este luminată de Logosul divin, în față tuturor instinctelor primare ale naturii, persoana, în durere și suferință se afirmă și nu se lasă absorbită de lumea obiectivă, demonstrând în acest fel victoria spiritului asupra materiei.

libertatea lui Adam cel regenerat...De aceea istoria are un caracter esențial religios, mistic: e istoria întâlnirii dintre om și Dumnezeu. Procesul istoriei e eshatologic: înălțare, transfigurare, divinizarea omului". (F. M. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia, Morcelliana, 1944, p. 231-232.

²⁵ Cf. N. Berdiaev, *L'io e il mondo, Cinque meditazioni sull'esistenza*, Milano, p. 235.

²⁶ *Ibidem*, p. 235

²⁷ *Ibidem*, p. 99

Originalitatea sa poate fi descoperită în unitatea actelor sale, nu într-o sumă mecanică de părți ci într-un tot organizat: libertatea de a se autogestiona, și în sensul acesta, de a fi creativă. Persoana umană nefiind substanță, ci libertate și creativitate, apare sub forma unui concept care este incapabil de a o defini și a o înțelege în totalitate. A crede că unica cunoaștere valabilă e cea a necesarului și universalului, adică, cea rațională, pentru că istoria și tot ceea ce implică ea aparține relativului, e o eroare pentru ca forma cunoașterii care poate fi atinsă cu sentimentul, afirma Berdiaev, e mult mai vastă decât cea atinsă cu inteligența. "Complexul uman are inima în centrul sau: adevăr stabilit de către creștinism ca și bază. Întreaga latură a cunoașterii care prezintă o valoare este afectivă: exprimă "rațiunile inimii". Judecățile de valoare au o enormă importanță în cunoașterea filozofică. Întrucât Sensul nu poate fi cunoscut fără judecata de valoare, cunoașterea Sensului e înainte de toate cunoașterea inimii și deci afectivă"²⁸. "Creștinismul vede nucleul ontologic al persoanei în inimă...Acest nucleu al persoanei nu poate fi inteligența. Inima are în sine înțelepciunea, este organul conștiinței morale care este organul suprem al oricărei evaluări"²⁹.

A se încredința total rațiunii științifice înseamnă a cădea în raționalism și scientism. " Rezultatul a toate acestea este că garanțiile adevărului trebuiesc căutate nu în rațiune, nu în intelect ca atare, ci în spirit înțeles în totalitatea sa: inima și conștiința rămân arbitri supremi ai evaluării și cunoașterii semnificației lucrurilor"³⁰. "În această privință doctrina rațiunii universale este greșită"³¹. Rațiunea nu numai că poate fi separată de sentimente, de voință, de pasiunile afective, dar se schimbă în funcție de conștiința care se lărgeste sau se restrânge în baza judecăților de valori.

E greșită afirmația care susține că subiectul cunoscător intră în contact cu ființa doar prin intermediul intelectului, și rămâne în universul sau subiectiv doar cu emoțiile sale. Voluntarismul afirmat de Berdiaev trebuie, deci, să stea deasupra intelectualismului, emoția deasupra conceptului, sentimentul deasupra ideii. Pentru metafizica care evadează și neglijează viața cotidiană refugiindu-se în lumea mistică a ideilor, în gândirea lui Berdiaev nu există decât dispreț și compătimire. "Cunoașterea filozofică își are viața sa în experiența trăită, implica experiența tragică a tuturor contradicțiilor existențiale"³².

Cu toate aceste afirmații Berdiaev a încercat să restabilească creditul acelei lumii afectiv-volitivă care nu a fost evaluată în mod corect de analiza rațională. Credincios celei mai bune tradiții filozofice rusești, Berdiaev nu se limitează doar la simpla cunoaștere a lumii, el vrea o schimbare în profunzime a lumii, și ca atare vrea să acționeze în lume. Filozofia pentru el este o misiune, o misiune care are ca scop transformarea acestei lumii care trebuie să parvină într-o experiență spirituală și creativă.

²⁸ *Ibidem*, p. 26-27.

²⁹ *Ibidem*, p. 27.

³⁰ *Ibidem*, p. 29.

³¹ *Ibidem*, p.30.

³² *Ibidem*, p. 29-30.

Ne aflăm în acest fel în fața sferei spirituale nelimitate în care orice act uman își împlinește adevărata semnificație, în care viața nu mai este reflecția altei realități, ci e ea însăși realitate, realitate care este dată în spirit și în *intensitatea existenței*. "În lumea spiritului realitatea nu se determină în faptul că este dată, ci depinde de direcția și de tensiunea vieții spirituale". Omul este purtătorul spiritului și doar în spirit și prin intermediul acestuia spiritul se manifestă ca o realitate și ca forță vitală.

Metafizica spiritului își concentrează atenția asupra problemei omului. Omul constituie pentru Berdiaev "un mare mister, pentru ca manifestă existența unei lumi superioare". Faptul existenței umane, în opinia lui Berdiaev, constituie deja o fractură în lumea naturală și demonstrează că natura nu poate fi autosuficientă sieși. Omul este o noutate în cadrul naturii, el trăiește în cadrul naturii și are ca misiune umanizarea naturii prin introducerea unui principiu nou. Situația omului în lume apare, în acest sens paradoxală: pentru a trăi în lume el trebuie să lupte împotriva lumii. El nu numai că trăiește, ci își creează propria existență.

Pe scena existenței, omul se prezintă ca și individ, ca o ființă cu o bine definită singularitate. Dar în acest fel el se află, încă, în planul natural, legat de lumea fizică, egal cu celelalte ființe. Pentru ași face cunoscută adevărata sa realitate umană, el trebuie să depășească acest stadiu al individualității sale pentru a deveni persoană.

Individul e o categorie de ordin biologic, natural, în schimb persoana este "opera spiritului care cuprinde natura". Persoana nu se naște, precum individul printr-un proces biologic-generativ, ci se actualizează, se creează prin opera spiritului. "Persoana e altceva decât natura, precum Dumnezeu este altceva decât natura; persoana se află în strânsă legătură cu Dumnezeu, pentru că e imaginea și asemănarea lui Dumnezeu în om" și deci, problema omului se reduce la problema actualizării persoanei umane.

Dar pentru realizarea persoanei umane sunt necesare două condiții: libertatea și creativitatea. Prima pentru că doar spiritul este acela care e în mod esențial liber și care nu cunoaște nici o determinare obiectivă, și a doua pentru că orice afirmație a spiritului este întotdeauna o revelație a existenței care naște din acea obscuritate pre-existențială și care prin tensiunea sa creatoare se impune în lume. Toate acestea se realizează prin prisma timpului existențial dător de sens.

Putem concluda citându-l pe autor din prefața sa din *Autobiografia spirituală* unde explică scopul lucrării: "Cunoașterea filozofică și cercetarea ca atare, nu sunt doar memoria trecutului, aici este vorba și de un act creativ care se împlinește în prezent. Valoarea acestui act se concretizează pe măsură ce acesta se ridică deasupra timpului, pătrunzând în timpul existențial, adică în eternitate. Victoria asupra timpului mortal a fost mereu motivul capital al vieții mele". Această mărturisire sincera este, într-un fel, testamentul filosofic al gânditorului, și leit-motivul întregii sale experiențe spirituale.

SECULARIZAREA ȘI CONȘTIINȚA FRAGMENTATĂ

IONUȚ POPESCU

RESUMÉ. LA SECULARISATION ET LA CONSCIENCE FRAGMENTAIRE.

L'homme est parti de l'identité la plus simple et il arivvé à la conscience de soi exprimée en trois domaines qui peuvent être inclus l'un en l'autre, mais qui ne permettent aucune approche unitaire. N'importe quelle violence sur l'inconscient se manifestera dans le conscient aussi, l'opacité au pluralisme de l'inconscient ayant le revers dans une conscience multiple. En renonçant à la communication avec une zone de l'existence considérée comme source des phantasmes, la conscience se soi invente un point d'appui: l'état naturel. L'homme actif et libre a besoin d'une essence dont il peut déduire son identité, mais la première sera repoussée pour ne contrevenir pas à la liberté. L'homme moderne oppose sa propre loi à la soumission envers la loi de sa propre nature ou celle du Créateur.

Secularizarea este un termen care se aplică mai multor fenomene, accepțiunile nuanțându-se de la un autor la altul. Astfel, Ricoeur, înțelege prin secularizare "fenomenul în urma căruia religia nu mai e posibilă decât ca ideologie sau utopie"¹; pentru J. Rolland aceasta este "procesul prin care sectoarele societății și ale culturii sunt sustrate autorității instituțiilor și simbolurilor religioase", "procesul prin care tradițiile și certitudinile sacre își pierd caracterul lor sacru"²; pentru L. Dupré, secularizarea reprezintă "îndepărtare a omului față de Dumnezeu, îndepărtare care se înrădăcinează în refuzul sau în incapacitatea de a gândi acest mod specific de a fi «prezent» prin absență, în decizia de a asimila transparența cu dispariția, invizibilitatea cu neantul"³; Vattimo identifică fenomenul avut în vedere cu finalul unei întregi epoci, cu "sfârșitul modernității"⁴. Diversitatea definițiilor vine din multitudinea perspectivelor din care a fost abordată secularizarea, în toate cazurile, însă, fiind vizată o relație a omului cu alteritatea radicală (Absolutul). Relația și termenii ei au avut diferite forme și identități, în variantele extreme unul dintre termeni fiind negat; constantă a rămas raportarea omului la Absolut, fie prin recunoașterea și căutarea acestuia, fie prin neliniștea și absurdul apărute în urma negării lui.

Contactul cu alteritatea radicală nu se poate realiza direct. Simbolurile sunt singurele forme prin care putem să intrăm în contact cu aceasta. Raportul dintre semnificant și semnificat diferențiază între ele semnul, alegoria și simbolul după cum urmează⁵: semnul: semnificantul și semnificatul sunt senzoriali, relația dintre ei este una arbitrară; alegoria: semnificantul este o imagine (este ceva senzorial), iar

¹ *La secularisation de la pensée*, p. 111.

² *Ibidem*, p. 136.

³ *Ibidem*, p. 138.

⁴ Vattimo, p. 13.

⁵ Durand, pp.16-19.

semnificatul poate fi gândit, dar este o realitate mai complexă, ale cărei caracteristici pot fi exprimate "dintr-o dată" de către o imagine; simbolul: semnificatul este tot senzorial, dar semnificatul nu poate fi nici măcar conceput. Deși semnificatul nu poate fi gândit, legătura cu semnificatul nu poate fi una arbitrară.

Dezechilibrul dintre semnificat și semnificant este compensat de varietatea simbolurilor; deși un singur simbol este suficient pentru a exprima semnificatul, când acestea ce nu poate fi cuprins de gândire, acesta trebuie să se dea în mod concret, aceasta se face prin "jocul redundanțelor mitice, rituale, iconografice, care corectează și completează ineputabil inadecvarea"⁶. Nu există simboluri izolate, ele fac parte întotdeauna dintr-o familie ale cărei semnificații și relații de înrudire sunt păstrate de regulile și tradiția unei religii constituite sau, când o astfel de religie a devenit piesă de muzeu, ale unei culturi moștenitoare. De acestea, experiența religioasă individuală directă este deja colectivă și mediată de cultura în care trăiește, unde găsește familia de imagini prin care poate vedea ceea ce nu se poate vedea.

Cea mai importantă caracteristică a simbolului este aceea că permite existența contrariilor, simbolul fiind astfel asemenea unei case situate între lumi, cu ușa spre o singură lume, dar cu ferestre ce se deschid spre toate zonele existenței. Legătura cu Absolutul va fi, așadar, cea de raportare a omului la simbol, iar acesta, ca orice imagine, este amenințat de regionalismul semnificației "și riscă să se transforme în fiecare clipă într-o [...] imagine avînd înaintea de toate ca funcție o recunoaștere socială, o segregare convențională".⁷ Deja din secolul al XII-lea "artele și conștiința nu mai au ambiția să trimită la un sens, ci să «copieze natura". Simbolul va fi tot mai mult redus la semn sub presiunea științei occidentale, pentru care consistența logică și eficiența pretindeau legături univoce între semnificat și semnificant. Experimentul ca probă a adevărului nu mai creditează decît ceea ce poate fi observat și măsurat; cu ajutorul științei, lumea (fizică și socială) devine tot mai sigură, dar dominația raționalității operaționale o face mai săracă.

Identitatea plurală

Dezvoltarea gândirii occidentale a reprimat simbolul, reducîndu-l la semn. Simbolurile au reintrat în atenția gândirii o dată cu descoperirea inconștientului de către Freud, care i-a arătat omului (occidentalului) civilizat, rațional și "normal" cît de aproape sunt reprezentările sale de cele ale primitivului sau ale nebunului. Totuși, Freud reduce și el simbolul la semn, acordîndu-i importanță numai întrucît este simptomul unei refulări, orice simbol trimițînd în cele din urmă spre libido, cauza ultimă a oricărui act psihic. Abandonînd pretențiile teoriei libidoului, Jung respinge tratarea simbolului ca semn: "«conținutul imaginar al pulsionii poate să fie interpretat [...] fie reductiv, adică *semiotic*, ca reprezentarea însăși a pulsionii, fie *simbolic*, ca sensul spiritual al instinctului natural»".⁸ Sensul spiritual indică arhetipurile, considerate un sistem de virtualități. Pentru Jung, importanța simbolurilor este datorată coexistenței contrariilor pe care ele o asigură.

⁶ *Ibidem*, p.22

⁷ *Ibidem*, p. 36.

⁸ *Ibidem*, p 64.

SECULARIZAREA ȘI CONȘTIINȚA FRAGMENTATĂ

În istoria omenirii, singurul sens pare a fi cel al constituirii persoanei⁹, adică al creșterii gradului de individualizare și de conștiință al omului, prin *procesul de individualizare*. Prima componentă a procesului se referă la separarea treptată a omului față de mediu (prin constituirea unei exteriorități tot mai bogate extensional), a doua referindu-se la trecerea în conștient a unui conținut tot mai mare din inconștient. Acesta din urmă include un strat personal (doriște refulate și percepții senzoriale subliminale) și un strat colectiv, "acel material psihic care nu a atins pragul valoric al conștiinței", prezent la individ sub forma unor categorii moștenite. În inconștientul colectiv, contrariile coexistă în mod neconflictual. De ex., la primitivi încă nedesprinși de psihicul colectiv, aceiași oameni care își riscuiau viața pentru un animal erau autorii unor violențe și cruzimi de neimaginat pentru europenii civilizați¹⁰. Personajele individualizate erau vrăciul și șeful de trib. Poziția lor singulară în interiorul tribului nu este rezultatul detașării de psihicul colectiv, funcția lor fiind o mască (*persona*), "ce simulează individualitatea, făcându-i pe ceilalți și individul [sic!] însuși să creadă în individualizare, în vreme ce rămâne totuși un rol, recitat de către psihicul colectiv".¹¹

Problemele apar o dată cu constituirea persoanei, pe măsură ce conștientul sesizează contradicțiile: deoarece individul se vrea bun, răul trebuie îndepărtat¹². El este refulat în inconștient, iar mișcarea de refulare este atât de puternică, încât, de la orfici, pînă la romantici și Freud, inconștientul însuși a fost uitat. Europenii s-au atașat atât de mult de individualitatea recent descoperită, încât au uitat pînă și "locul" în care a fost exilată partea negativă, partea care le amenința cucerirea. Teama față de lumea obscură a inconștientului este justificată pentru omul modern, căci dinspre el poate fi atacată concepția despre lume în care europeanul se află și care l-a împins să facă din aproape tot restul lumii. Inconștientul ne-a însoțit, însă, peste tot, precum o umbră: "Toate acele lucruri, formele lor originare, trăiesc în noi și pot năvăli oricând cu o forță nimicitoare asupra noastră, și anume sub forma sugestiei de masă, în fața căreia individul izolat este lipsit de apărare. Crunții noștri zei și-au schimbat doar numele și rimează acum cu «-ism» . Sau are poate cineva obrazul să afirme că războiul mondial sau bolșevismul a fost o invenție ingenioasă? Așa cum trăim în exterior într-o lume în care în orice clipă se poate scufunda un continent, se pot deplasa polii, sau poate izbucni o nouă molimă, în interior trăim într-o lume în care se poate întâmpla oricînd ceva asemănător, în orice caz doar sub formă ideatică, dar nu mai puțin periculos și imprevizibil. Nonadecvarea la acest univers interior este o omisiune la fel de gravă ca și ignoranța și incapacitatea în lumea exterioară".¹³

⁹ Termenul nu trebuie confundat cu forma sa greacă, *persona*, folosit de Jung pentru a indica masca socială sub care se prezintă individualitatea.

¹⁰ Și aceștia din urmă, însă, atunci cînd se lăsau cuprinși de psihicul colectiv, manifestau acestea și cruzime precum primitivii (a se vedea, în acest sens, comportamentul conchistadorilor, caracterizat de cruzimi ce nu puteau fi justificate strict militar):

¹¹ Jung, *Personalitate și transfer*, p. 41.

¹² Problema răului apare după începutul procesului de individualizare, iar termenii de bun și rău nu trebuie priviți din punct de vedere etic. Ceva este bun sau rău în măsura în care este concordant sau contradictoriu cu personalitatea realizată.

¹³ Jung, *op. cit.*, p. 88.

Manifestările inconștientului nu au o finalitate precisă, nu există decît în intenție de direcționare, specifică oricărei forme de energie. Etapele realizării procesului de individualizare sunt:

- conștiința trebuie să "perceapă" mesajele primite de la inconștient și să le interpreteze astfel încît să le găsească o direcție care să corespundă intenției de autorealizare a acestuia;

- conștientizarea conținuturilor inconștiente. În caz contrar, acestea se proiectează în mod automat în conștient, dublînd și șicanînd eul;

- după victoria asupra proiecțiilor autonome, eul își însușește ca pe o pradă de război energia inconștientului. Dobîndește, astfel, o putere și o importanță atît de mari, încît, aproape întotdeauna, se instalează el însuși într-un arhetip dominator, în locul reprezentărilor destrămate ale inconștientului, pierzîndu-și prin aceasta identitatea: "obsesia exercitată de un arhetip face din om o figură pur colectivă, un fel de mască în spatele căreia omul nu se mai poate dezvolta, ci degenerază";

- echilibrarea raporturilor dintre conștient și inconștient. Pierderea identității de către eu în etapa anterioară este consecința încercării de a supune inconștientul, acesta din urmă răspunzînd oricărui abuz cu un alt abuz. Echilibrarea are loc dacă eul renunță să se impună inconștientului. Atunci ne găsim adevărata identitate, revenind la noi înșine "ca la ceva existent și viu, prins între două concepții asupra lumii și forțele lor vag intuite, însă cu atît mai limpede percepute. Acest «ceva» ne este străin și totuși atît de apropiat, leit noi înșine și totuși incognoscibil nouă, un centru virtual cu o constituție atît de misterioasă, încât ne poate pretinde orice, înrudirea cu animalele și cu zeii, cu cristale și stele, fără să ne uimească, ba chiar fără a ne stârni dezacordul. Acest ceva pretinde toate acestea, iar noi nu dispunem de nimic din ceea ce am putea să-i opunem pe bună dreptate acestei pretenții și este chiar salutar să auzim această voce. I-am dat acestui centru numele de *Sine*"¹⁴.

În termenii psihologiei, aceasta ar fi menirea omului: să aducă la viața conștientă sistemele de virtualități care sunt arhetipurile. Individuarea descrisă de Jung amintește de viziunea lui Derrida asupra scrierii: "A scrie înseamnă a ști că ceea ce nu a fost produs încă în literă nu are vreun alt sălaș, nu ne așteaptă ca o prescripție într-un *topos ourania* !!! sau într-un intelect divin"¹⁵, precum și de Ricoeur: "mărturisesc cu plăcere că aceste analize presupun la tot pasul convingerea că discursul nu este niciodată *for its own sake*, pentru propria glorie; dimpotrivă, sunt convins că el este animat, în toate uzajele sale, de *dorința aducerii la limbaj a unei experiențe, a unui mod de a fi în lume, care îl precede și care își cere rostirea* (s.n.)"¹⁶.

"Arhetipurile nu reprezintă un element exterior, nepsihic, cu toate că își datorează plasticitatea configurației specifice impresiilor mediului. În contradicție cu și independent de configurația lor exterioară, ele reprezintă mai degrabă esența și viața unui suflet non-individual, care, deși îi este înăscut fiecărui individ, nu poate fi totuși nici modificat, nici luat în posesie de către personalitatea acestuia. Acest suflet este același într-un individ, în mai mulți și în cele din urmă în toți. EL

¹⁴ *Ibidem*, p. 120.

¹⁵ Derrida, *Scritura și diferența*, p. 27

¹⁶ Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, p. 30

constituie premisa psihicului individual, precum marea este purtătoarea valurilor sale"¹⁷ Drumul descris de Jung se oprește aici, el nu și-a propus să se intereseze dacă aceste arhetipuri trimit spre Ființă sau Divinitate. Să rămînem un moment la rezultatul la care s-a ajuns: identitatea omului nu poate fi cuprinsă într-o definiție sau creație artistică. Identitatea europeanului s-a constituit printr-o succesiune de delimitări, dar iată că a ajuns la un răspuns asemănător cu cel găsit de fizica atomică: așa cum încercarea de a descoperi o *particulă* ultimă a universului a dus la descoperirea unei *zone* a existenței, în care particulele elementare trec, ca într-un joc, una într-alta, tot așa încercarea de a găsi un subiect ultim a dus la descoperirea unei pluralități, care asigură coexistența unui sistem în care se manifestă eterogenitatea. Nedeterminarea este constitutivă sistemului și este consecința deschiderii spre infinitul Absolutului; mai exact, este consecința prezenței Absolutului în noi.

Afirmarea persoanei înseamnă deopotrivă o afirmare a ceea ce fiecare are unic și a Absolutului, atunci cînd individualitatea și conștiința noastră i se pun la dispoziție pentru a se exprima. Nu știm cît este de legitim să pune problema la scara eternității, dar dacă există un adevăr etern, acesta are nevoie de un limbaj în care să se exprime.

Secularizarea, ca afectare a legăturii dintre Absolut și om, va desemna una dintre fundăturile realizării identității omului ca ființă deschisă spre Absolut. Cum am menționat mai sus, identitatea omului se formează între cele două axe: *colectiv-individual* și *inconștient-conștient*. Aici este locul în care identitatea personală a fiecăruia așteaptă să se constituie; este o problemă individuală, dar conștientizarea ei depinde și de conceptele și dezvoltarea culturii în care trăim.

În prezent, europeanul se definește ca fiind cetățean. Deși *Declarația Universală a Drepturilor Omului și Cetățeanului* a devenit *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, raportarea este aproape exclusiv sub aspectul cetățeanului. Schimbarea de titlu nu accentuează că omul este și altceva decît cetățeanul, ci exprimă finalul unui proces în care *omul* și *cetățeanul* au devenit sinonime. Omul modern este cetățeanul unui stat, iar statul modern se bazează pe individul uman, posesor prin naștere al unor drepturi. Înainte de a fi cetățean sau creștin, în starea naturală, omul se descoperă ca individ. Dar utopia stării naturale apare tocmai pentru a fundamenta statutul de cetățean al omului. "Această idee, anume că omul este deja tot ceea ce este, înainte ca orice lege – politică sau religioasă – să existe, va fi o componentă centrală a conștiinței de sine a omului democratic."¹⁸ Aceasta va fi și, adăugăm noi, descrierea omului ca agent al secularizării, a cărei conștiință de sine se închide în numai între coordonatele individualului și conștientului. Specificul conștiinței de sine a modernului este autosuficiența, refuzul oricărei legi care i-ar impune vreo schimbare.

Conștiința de sine fragmentată

Realizarea conștiinței de sine a modernului a îndepărtat presupuziția, socotită naivă, că putem obține rezultate bune urmînd căile virtuții, printr-un război îndreptat împotriva propriei naturi. Ea se va realiza în trei domenii:

¹⁷ Jung, *Op.cit.*, p. 131.

¹⁸ Manent, *Cetatea omului*, p. 45.

Istoria; suveranitatea statului național și monarhismul absolut reprezintă un compromis între autoritatea papală și cea imperială¹⁹. În mod asemănător, libertatea modernului este rezultatul confruntării și epuizării dintre două autorități: cea a antichității grecești și cea a creștinismului. Pentru premoderni, legea venea din afară, impusă de natura umană sau de Creator. Între cele două situații există aproape numai deosebiri, cu o excepție: ambele legi îi cereau omului să se supună lor. Această atitudine este solidară cu acceptarea unei condiții umane, spre care omul trebuie să tindă, identitatea fiind realizată în funcție de participarea la natura umană, de adecvarea la general. Supunerea față de aceste legi ar corespunde etapei a doua a procesului de individualizare, când identitatea se realizează prin comunicarea dintre zona determinată de coordonatele individualului și conștiinței și cea determinată de coordonatele colectivului și inconștiinței, numai că această comunicare nu este un act liber și creator al omului, ci se desfășoară într-un fel de *libertate secundă*, reflectată de lege.

Descoperind că legile exterioare sunt un cer fals, care nu face decât să reflecte ceea ce aparține deja omului, modernul va găsi libertatea, dar va pierde comunicarea. Rămasă fără model, libertatea nu va fi folosită pentru apropierea de Binele Suprem, ci pentru a evita răul, disconfortul: «Călugărul nu știa că chilia sa era "inconfortabilă". I se întâmpla să moară de frig fără ca pentru atîta lucru să-și întrerupă rugăciunea. Acest fapt nu riscă să i se întâmple omului despre care vorbim. Primul său gând este acela de a aprinde focul. Aceasta este umila schimbare de priorități și gestul emancipator al experienței moderne. Pe măsură ce aceasta din urmă ia amploare și crește în intensitate, toate elementele vieții tradiționale par din ce în ce mai mult să fie supuse unei legi contrare naturii, de pildă familia și cetatea par astfel la fel de închise precum o chilie de călugăr»²⁰. Fundamentul pe care se vor sprijini, în noua concepție, atât natura, cât și legea și în care se dezvoltă statul modern este istoria. "Conștiința modernă neagă, în numele naturii, vechea ordine, viața care se supune legii și, în mod simultan, ea neagă natura în numele libertății. Tocmai faptul că acest echivoc scapă conștiinței comune îi conferă acesteia siguranța și capacitatea sa de difuz are cu totul particulare: grație virtuții dublei negații, omul liber se simte în mod sincer și modest superior tuturor lucrurilor – fie ele lege sau natură – și, în primul rînd, întregii umanități care l-a precedat."²¹ Conștiința modernă afirmă o istoricitate care nu este altceva decât calea care îi permite să fugă de exigențele legii.

Societatea. Cine trăiește, de fapt, în istorie? Individul?! Nu, ci societatea. Locuitorul cetății grecești își cunoștea esența și se raporta la ea prin participarea la sistemul politic al cetății. Modernul participă la istorie, dar numai în calitate de membru al unei societăți. Aceasta devine o totalitate, are o natură proprie, ascultă de legi independente de voința omului. Pe lîngă legile naturii, știința va descoperi și legi ale societății. Individul devine un actor care joacă rolurile distribuite de societate, căreia îi aparțin cauzele și motivațiile comportamentului individual. Orice fenomen, de la debarcarea în Normandia și pînă la ratarea calificării în semifinalele unui campionat de fotbal, poate fi explicat printr-un lanț de cauze sociale. Ce se întâmplă cu libertatea omului, când acesta devine un efect al cauzelor sociale sau un agent al legilor de același tip? Determinismul social este atenuat de multitudinea perspectivelor egal justificate din care poate fi analizată societatea: religios,

¹⁹ Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, cap. I.

²⁰ Manent, *Cetatea omului*, p. 61.

²¹ *Ibidem*, p.62.

economic, cultural etc. prin considerarea societății ca obiect al științei și separarea ei de stat, forța legii (a naturii umane) se împarte în legea politică, ce guvernează statul, și în legile sociale.

Economia. Weber a arătat cum principiile puritane au dus la acumularea de capital și la formarea spiritului economiei moderne. Începutul l-a făcut lutheranismul, pentru care fiecare laic trebuia să aplice principiile ascezei monahale, dar influența hotărâtoare a avut-o "credința pentru care în țările cu un înalt grad de dezvoltare capitalistă, ca Olanda, Anglia și Franța, s-au purtat în secolele al XVI-lea și al XVII-lea marile lupte politice și culturale"²²: calvinismul. Efectul principal al acestei noi doctrine religioase a fost "sentimentul unei nemaipomenite *singurătăți interioare a individului*. În problema hotărâtoare a vieții omului din vremea Reformei, aceea a mântuirii veșnice, acesta trebuia să-și urmeze drumul singur în întâmpinarea unui destin fixat din eternitate. Nu-l putea ajuta nimeni. Nici un predicator: deoarece numai cei aleși pot înțelege cuvântul lui Dumnezeu într-un mod spiritual. Nici un sacrament: deoarece este adevărat că sacramentele au fost poruncite de Dumnezeu spre mărirea gloriei sale și ca atare trebuie respectate întocmai, dar nu sînt un mijloc de dobîndire a grației divine, ci, din punct de vedere subiectiv, sînt doar *externa subsidia* ale credinței. Nici o biserică: deoarece propoziția *extra ecclesia nulla salus* este valabilă în sensul că cel care se ține departe de biserică cea adevărată nu poate fi printre aleșii lui Dumnezeu. Dar din biserică (exterioară) fac parte și cei damnați, ei chiar trebuie să-i aparțină și să fie supuși mijloacelor sale de educare, nu pentru a ajunge astfel la mîntuire – acest lucru este cu neputință -, ci pentru că ei trebuie siliți, spre slava lui Dumnezeu, să se supună poruncilor Sale. În fine, nici un Dumnezeu: deoarece și Cristos a murit numai pentru cei aleși, cărora Dumnezeu a hotărît din eternitate să le atribuie jertfa lui prin moarte".²³ Poate că, dacă ar fi avut succes în Asia sau în Europa răsăriteană, o astfel de credință ar fi determinat o delăsare generală. Protestanții cu ieșire la Atlantic, și-au direcționat presiunea predestinării înspre activismul vieții laice. Aceștia erau frămîntați de întrebarea: cum pot avea certitudinea că sunt unul dintre cei aleși? Calvin recomanda credincioșilor să se considere cu tărie ca fiind salvați, să lupte pentru certitudinea subiectivă a mîntuirii. "În locul smeriților păcătoși, cărora Luther le îngăduie grația dacă ei se lasă în paza lui Dumnezeu într-o credință smerită, se formează acei «sfinți» plini de încredere în sine, pe care îi regăsim în comercianții puritani tari ca oțelul din era eroică a capitalismului".²⁴ Pe de altă parte, omul s-a abandonat unei munci neobosite, dobîndind prin ea încrederea în sine, care compensează îndoiala religioasă. Munca neobosită și raționalitatea vieții (impuse de regulile ascetice) au favorizat acumularea capitalului și, mult mai important, au determinat un anumit mod de viață burghez. "Concepția puritană a stat lîngă leagănul «omului economic» modern"²⁵.

Idealurile ascetice au fost părăsite, de regulă, de fiii și nepoții puritanilor. Mulți dintre ei vor pierde și acumulările de capital, dar mutația se produsese, omul avînd acum o raportare diferită la muncă. Trecerea la economia de consum ca mod de viață se va face cu ajutorul unui element neașteptat: imaginația. Ea face trecerea de la seniorul care stăpînea și gospodărea un domeniu întins, îngrijindu-se de toți cei care depindeau de domeniul lui, la burghezul capitalist, care investește capitalul pentru a

²² Weber, p. 111.

²³ *Ibidem*, pp. 115-116.

²⁴ *Ibidem*, p. 122.

²⁵ *Ibidem*, p. 175.

obține un profit cu care să cumpere produse și servicii cerute de imaginația sa. Seniorul feudal își întindea puterea nu numai asupra pământurilor, ci și asupra oamenilor cărora le asigura întreținerea; deoarece produsele agricole nu puteau fi investite în afaceri aducătoare de profit, el le redistribuia clienților, asigurându-și ascultarea lor. Vanitatea și imaginația îl determină pe om să folosească banii pentru consum, nu pentru investiții (într-o afacere sau în menținerea unor relații de putere). Economia de schimb a fost la început un bulgăre stîmrit de vîntul aspru al ascezei, pentru a deveni o avalanșă în permanentă mișcare, declanșată și întreținută de suflarea magică a imaginației.

În organizările anterioare, munca avea ca scop asigurarea celor necesare. În economia de consum, subzistența este o consecință secundară, căci acum: "Nu se mai muncește decît pentru a munci, adică pentru a realiza ideile utile, mereu noi, pe care le concepe imaginația și, în acest fel, pentru a o incita să continue să creeze altele noi. Munca nu-și mai găsește astfel niciodată odihna"²⁶. Publicitatea este sufletul schimbului comercial, așa că imaginația nu mai este folosită pentru a îndepărta dintr-un bloc de marmură materialul ce prisosește statuii, ci pentru a crea idoli cu succes de *box-office*.

Omul a plecat de la identitatea cea mai simplă și a ajuns la conștiința de sine exprimată în trei domenii, care pot fi incluse unul în altul, dar care nu se supun unei integrări. Orice violență asupra inconștientului se va manifesta și în conștient. Opacitatea la pluralismul inconștientului are reversul într-o conștiință multiplă. Refuzînd comunicarea cu o zonă a existenței socotită a fi sursă de fantasme și iluzii, conștiința de sine își inventează un punct de sprijin: starea naturală, anterioară contractului social. Omul activ și liber are nevoie de o omenitate din care să își deducă identitatea, însă prima dintre ele va fi respinsă pentru a nu contraveni libertății. Gîndirea simbolică permitea ieșirea din izolare și construirea unei conștiințe-de-Sine. Lipsit de o lume exterioară, omul își presupune una, pentru a-și forma conștiința de sine. Schizofrenia nu este provocată de polisemia coerentă a simbolurilor, ci tocmai de rațiunea (tot mai operațională). Istoria nu este altceva decît domeniul în care omul poate evita schizofrenia într-o permanentă fugă de cele două exigențe contradictorii și constitutive lui. Supunerii față de legea naturii proprii sau față de cea a creatorului, omul modern îi opune propria lege. *În timp*, el o resimte străină și pe aceasta; libertatea modernă îl obligă pe om să fugă mereu de legea pe care o are, către legea pe care și-o dă singur.

Intoleranța se poate manifesta atît pe orizontală, cît și pe verticală. Atașamentul excesiv față de alteritatea verticală a dus, de-a lungul istoriei, la o intoleranță agresivă pe orizontală. Blestemul rasei umane nu este, cel afirmat de Culiănu, cum că "miturile ei sunt deopotrivă de adevărate"²⁷, ci că indivizii (grupurile) nu au putut să suporte neagresiv tensiunea coexistenței unor adevăruri egal îndreptățite. Se pare că în contemporaneitatea occidentală toleranța urmează o lege a compensației: toleranța pe orizontală este posibilă numai printr-o intoleranță pe verticală, prin refuzarea alterității radicale. "Blestemul" rămîne, și în această raportare, același: nu putem suporta adevăruri diferite și, pentru că oamenii au credințe diferite, le vom lua acestora din urmă statutul de adevăr. Lumea devine mai puțin violentă, dar și mai săracă. Coerența determinată de univocitatea raționalității operaționale s-a dovedit mai inconsistentă decît coerența simbolurilor polisemantice, păstrată de tradiție. Gîndirea simbolică face posibilă o lume, în care fiecare sat are un Centru al Universului, acesta asigurînd legătura cu Absolutul. În spațiul cultural european, fiecare poate să trăiască cu adevărul său de credință, dar numai pentru că Centrul, ca zonă privilegiată a spațiului și/sau timpului este ignorat.

²⁶ Manent, *Cetatea omului*, p. 133.

²⁷ Culiănu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, p. 340.

STUDIA HISTORICA

RAPORT PRIVIND CERCETĂRILE ARHEOLOGICE DE LA SUTOR (campania 2001)

**CONSTANTIN ILIEȘ, SORIN COCIȘ, FELIX MARCU,
DAN TAMBA, ALEXANDRU MATEI**

ABSTRACT. REPORT ON THE ARCHAEOLOGICAL RESEARCH FROM SUTOR (CAMPAIGN 2001) The excavations took place between 15.08. – 15.10.2001. Three secolulutions (S1, S2 and S3) were drawn on each side of the road Zimbor – Cuzăplac. The main purpose was the identification of the roman fort which it was located somewhere in this area. Following the excavations, buildings belonging to the settlements from Bronze Age, Roman period and one dated in the 8th century AD were discovered. We cannot forward any hypothesis about the profile of the Bronze Age settlements and the one dated in the 8th century AD. On the opposite a civilian type can be determined for the Roman settlement. Two main phases of inhabitancy were identified: a) wooden buildings; b) stone buildings. The traces of wooden buildings were found at the western end of secolulution S2 (Pl. V) and in secolulution S3 (Pl. VIII, IX). These traces suggest a rectangular building, probably a hut. To the same wooden phase belong the post pits found at the eastern end of the secolulution S2 (Pl. VI) the garbage pits from the secolulution S3 (Pl. IX). The archaeological material from this context consists of ordinary pottery fragments. To the secoluliond phase, of stone, belongs a monumental stone building found in two of the secolulutions. The material of this phase consists of stamped tiles (NMO = *Numeri Maurorum Optatianensium*), pottery, one lamp, glass fragments, one coin, a hair-pin made of bone, one piece of bronze and a needle (Pl. XI - XIII-3,4). The coin was issued for Philip I. We do not believe that these traces belong to the Roman fort but more possible to the nearby *vicus* or another rural site from the close proximity of a fort.

Campania de săpături, desfășurată între 6.08-15.10.2001, a fost finanțată de către Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică din cadrul Universității Babeș-Bolyai Cluj-Napoca¹; Ministerul Culturii și Muzeul din Zalău.

¹Mulțumim, cu precădere, colegului pr. H.O.Pop, directorul Departamentului Oradea, pentru sprijinul moral și financiar acordat. La săpături au mai participat, între 15-25.08.2001, în cadrul practicii arheologice, și următorii studenți ai Secției Teologie-Istorie de la Facultatea amintită: Nicolae Cornea-Mare, Cristian Junjan, Nicolae Nichituț, Constantin. Pașcalău, Călin Țulea, Camelia Turbui, George Biplea, George Pârlea, Silviu Sana, Carmen Cociorva, Ildikó Szilveszter, Adrian Tanchiș și Angel Tudor.

Mulțumim, de asemenea, autorităților locale, respectiv primăriei comunei Zimbor, pentru sprijinul acordat în desfășurarea cercetărilor.

Scurt istoric

Primele date despre existența unui castru și a unei așezări romane pe teritoriul comunei Zimbor (jud. Sălaj), respectiv satul Sutor, sunt consemnate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. O primă încercare de identificare a castrului a fost făcută de K. Torma în 1864: pe malul stâng al râului Almaș, în locul "Gura Căpușului" (pe șes)². Toți cei care s-au mai ocupat, după aceea, de zonă au localizat castrul în același sector³. Plasarea castrului aici s-a făcut în urma descoperirii unor ștampile pe țigle și a unor inscripții. Ștampilele și unele dintre inscripții pot fi asociate cu o unitate militară romană dar, pe teren, nu se poate preciza exact locul castrului.

Noile cercetări - 2001

În primăvara anului 2001 membrii colectivului de cercetare au efectuat o perieghetă arheologică în zona amintită, ocazie cu care au fost recoltate la suprafață câteva fragmente ceramice precum și material tegular fragmentar (cărămizi și țigle). Scopul cercetărilor din anul 2001 a fost identificarea castrului și a vicus-ului aferent. Au fost deschise trei secțiuni: S1, S2 și S3, cu dimensiunile de 22 x 2 m, 20 x 1,5 m și 10 x 1,5 m, pe proprietățile domnilor Cornel Crișan, Nosa Gabor și Ioan Iepure.

Secțiunile se grupează în apropierea văii Căpușului, de-o parte și de alta a DN Zimbor-Cuzăplac (Pl. I, II).

S1 (Pl. III, IV)

A fost deschisă în stânga drumului Zimbor-Cuzăplac, perpendiculară pe el, fiind orientată NV-SE. Dimensiunile inițiale au fost de 20 x 2 m, după care a fost prelungită cu încă 2 m. Spre surprinderea noastră, au fost identificate, pe întreaga suprafață, straturi de depuneri aluvionare rezultate în urma numeroaselor inundații ale apei Almașului. Grosimea acestor depuneri este de cca. 1, 20 m. Sub aceste depuneri apare un nivel de pământ relativ compact, de culoare brună-neagră (10). Acest nivel este, de asemenea, lipsit de material arheologic, conținând doar slabe urme de pigmenți. Primele urme arheologice apar la cca. 1,80 m adâncime, constând dintr-o dărâmătură din pietre de carieră și puțini bolovani de râu (11). Această dărâmătură provine de la două ziduri (Z1 și Z2), orientate SE-NE, fiind, astfel, perpendiculare pe secțiune.

Z1 - Are o lățime de 0,80 m, fiind surprins până la o adâncime de 0,75 m. Este construit din piatră de carieră cu dimensiuni de maximum 0,35-0,40 m, prinsă foarte bine cu mortar.

Z2 - Are o lățime de 0,90 m și este construit în aceeași tehnică în care a fost realizat și Z1.

Ambele ziduri sunt lucrate îngrijit.

² K. Torma. *Adalek Észak-Nyugati Dacia Föld- és Helyiratához*. Budapesta, 1864, p. 10-11..

³ vezi toată bibliografia la N. Gudea, *Der Dakische Limes. Materialien zu seiner Geschichte*, în *Materialien Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 44, 1997, p.101-102.

RAPORT PRIVIND CERCETĂRILE ARHEOLOGICE DE LA SUTOR

Datorită faptului că pânza de apă freatică este destul de ridicată, săpătura nu a putut să fie finalizată. Astfel, s-au putut identifica doar următoarele elemente: între cele două ziduri apare un nivel de locuire (12), care are o formă ușor albiată, identificându-se doar capetele lui din apropierea zidurilor. La sud de Z1 apar resturile unei instalații de *hypocaust* (13) și, în sfârșit, la nord de Z2, între el și capătul de nord al secțiunii, a fost identificat un strat de arsură (14). Nivelul de locuire (12), dintre cele două ziduri, se caracterizează printr-un lut bătătorit, de culoare gălbuie, cu slabe urme de arsură. Instalația de *hypocaust* (13) a putut fi surprinsă pe o porțiune de doar 1 m. Cărămizile au dimensiuni de 0,60 x 0,60 m respectiv 0,20 x 0,20 m. S-a mai identificat o mică parte din podeaua de *cocciopesto* (15) (PI IV). La sud de Z1, pe restul suprafeței de 12 m, nu a mai fost identificat nimic, cu excepția unui nivel, destul de gros, de aluviune.

Materialul arheologic descoperit în S1 constă din două țigle cu ștampila N M O (Pl. XIII - 1,2), prescurtarea numelui unui *Numerus Maurorum Optatianensium*, și două fragmente ceramice romane.

S2 (PI. V, VI, VII)

A fost trasată paralel cu drumul actual, la cca. 2 m de el, având dimensiunile de 20 x 1,5 m.

Faza de epoca bronzului

Singurul element, care aparține acestei faze, este o groapă circulară (15) cu diametru de 0,40 m, coborând până la o adâncime maximă de cca. 0,50 m. Face parte din nivelul denumit convențional (10), în general sărac în material arheologic. Din această groapă au fost recoltate câteva fragmente ceramice. Acestea provin de la vase cu pereți subțiri, realizate dintr-o pastă omogenă, conținând nisip fin și pietriș. Fragmentele se datează în epoca bronzului timpuriu. Un alt fragment ceramic, reprezentând o buză de vas de provizii (Pl. XIV, 10), poate fi atribuit cu certitudine culturii Coțofeni. Este realizat din pastă semifină, fiind ornamentat cu mici impresiuni semilunare, aranjate într-un registru orizontal, plasat imediat sub buză.

Materialul se datează în epoca bronzului timpuriu⁴.

Faza de lemn romană

În capătul de vest al secțiunii, în dreptul metrului 18, a fost identificat șanțul de scoatere al unui perete de lemn și chirpic (8). Acesta apare ca o urmă mai închisă la culoare, cu urme de chirpic ars (5), surprinsă aproximativ perpendicular pe secțiune, fiind lată de 0,40 m (Pl. V). Cu certitudine, face parte dintr-o clădire de lemn, care continuă înspre vest. Având în vedere chirpicul foarte înroșit, putem presupune că această structură a fost desființată la un moment dat prin incendiere. Nivelul de călcare din interiorul clădirii se află undeva la partea inferioară a nivelului (5) și superioară nivelului (10), în zona din vestul peretelui. Pentru că nu a putut fi identificată o podea clară, presupunem că ea era alcătuită din pământ bătut. Peste această presupusă podea se află un strat gros de cca. 0,15 m, din chirpic, ars, provenit, evident, de la demolarea peretelui. Urme, din acest chirpic, au fost identificate și la est de perete, pe o suprafață de cca. 0,80 m.

⁴ Materialele preistorice au fost determinate de colegul I. Bejenariu, care va publica întregul material descoperit.

Nivelul corespunzător acestei faze apare la est de perete (9), pe o suprafață de încă cca. 3, 5 m. Se caracterizează printr-un pământ gălbui, având în componența sa slabe urme ceramice. Către est, de această porțiune, nivelul (9) nu se mai poate distinge, fiind, probabil, deranjat de amenajarea și construcțiile din faza ulterioară. Contemporane cu acest perete sunt trei urme de par descoperite în capătul de est al lui S1. Urmele sunt dispuse pe un traseu NE-SV, având un diametru de cca. 0, 20 m. Aparțin, și ele, tot unei structuri de lemn, care se întinde la est de secțiune.

Materialul corespunzător acestei faze este extrem de sărăcăcios, constând din fragmente ceramice romane atipice.

Faza de piatră-epoca romană

Aproximativ de-a lungul secțiunii, între metri 1,20-11,30, intrând parțial în profil, a fost surprins un zid de piatră denumit Z3. Este constituit din piatră de carieră, prinsă cu mortar, fiind asemănător zidurilor din S1, descrise mai sus. Grosimea maximă, surprinsă în dreptul metrului 11,40, este de 0,80 m. De această dată, a fost identificată și fundația zidului, constituită din pietre de râu de mici dimensiuni (max. 0, 15 m). Aceasta pare să fie mai îngustă decât zidul propriu-zis. Face parte dintr-o clădire de mari dimensiuni, a cărei planimetrie nu se mai poate stabili din cauza construirii drumului actual (DN Zimbor-Cuzăplac). În acest zid, în dreptul metrului 5, 50, apare un canal cu pereți și bază din cărămizi de dimensiuni de 0,40 x 0,40 m. Trece prin zid chiar pe deasupra fundației. Lățimea și înălțimea lui este identică cu dimensiunile cărămizilor. Înclinarea lui pare să fie inversă pantei, adică de la sud la nord – dinspre interiorul clădirii spre exterior.

Contemporană cu acest zid, este lentila de mortar (6) ce apare în capătul de vest al secțiunii, la adâncimea de 0,78 m (Pl. V). Mortarul este răspândit între m 18-20, pe toată lățimea secțiunii (Pl. VII). Atât această lentilă compactă de mortar, cât și cea aflată dedesupt (7), mult mai inconsistentă, aparțin probabil unei construcții de piatră aflate la vest de S2.

Pe toată suprafața secțiunii, inclusiv deasupra acestui zid, se distinge un strat gros de maximum 0,80 m (3). Acest strat reprezintă un nivel de dărâmatură și, totodată, unul de locuire despre care se va discuta mai jos.

Materialul arheologic corespunzător fazei de piatră romane este reprezentat prin: *tegulae* ștampilate, ceramică, un opaiț, fragmente de sticlă, o monedă, un ac de păr de os, o bucată dintr-o tablă de bronz și un cui (Pl. XI, XII, XIII- 3, 4). Ștampilele de pe *tegulae*, sunt identice cu cele de pe *tegulae*-le descoperite în S1, cu literele N M O, cu mici diferențe tipologice – literele fiind incizate sau în relief. Ceramica este relativ puțină, confecționată din pastă fină și semifină, de culoare roșiatică și brună. Astfel, a fost descoperită o oală cu buză ușor evazată, confecționată dintr-o pastă relativ fină, având în componență și câteva pietricele. Este lucrată la roată, pe pereți observându-se striuri ușoare, provenite probabil de la finisarea vasului (Pl. XI, 1). Au mai apărut trei fragmente de vase ștampilate, unul dintr-o pastă de culoare roșiatică, iar celelalte din pastă mai închisă la culoare (Pl. 4-6). Unul din fragmentele de vase, de asemenea, dintr-o pastă foarte fină, are decor în relief (Pl. XI, 7). Vasul cu două torți este confecționat, și el, dintr-o pastă foarte fină (Pl. XI, 3). Din opaiț se păstrează mai puțin de jumate din capac, aparținând unui tip "cu canal". Moneda reprezintă un sesterț având pe o parte chipul împăratului Filip Arabul, iar pe cealaltă personificarea Daciei (PROVINCIA DACIA). Are diametrul de 29, 1 x 27 ,4 mm iar axa 7. Se datează în 247-248 p.Ch. (Pick 7; Martin 2, 57.1)⁵.

⁵ Monedele descoperite la Sutor au fost determinate de colegul Radu Ardevan, căruia îi mulțumim și pe această cale.

Urme de locuire postromană

Nu s-a identificat un nivel clar de locuire, ci doar câteva fragmente ceramice și un vârf de săgeată. Fragmentele ceramice provin din două vase (oale) modelate la roata înceată. Sunt de culoare cărămie și cenușie. Pasta este aproape semifină, conținând nisip bine cernut și cochilii mărunț pisate (Pl. X, 1-6). Sunt ornamentate cu fasciole de linii orizontale și vălurite în alternanță. Un alt fragment (Pl. X, 8) provine dintr-o tăviță cu marginea scundă, lucrată cu mâna, din pastă grosieră, amestecată cu cioburi pisate. Vârful de săgeată, de tip avaric clasic, are trei muchii late, ușor arcuite și spin pentru fixare. Atât fragmentele ceramice, cât și vârful de săgeată, se datează în a doua jumătate a secolului al VIII-lea⁶.

Tot în acest nivel, între m. 13, 40-14, 50, apare o urmă (12), aproximativ perpendiculară pe secoluluișune, cu o lățime de 1, 10 m și o adâncime de cca. 0, 50 m. Lângă profilul de sud, chiar pe marginea urmei amintite, a fost observată amprenta unui stâlp, cu pietre de jur-împrejur. Având în vedere faptul că și materialul ceramic a fost descoperit în această zonă, nu ar fi exclus să avem de-a face cu un bordei.

Deasupra nivelului (3), la baza următorului strat, între m. 9, 50-16, la adâncimea de 0, 40 m, apare o platformă de pietre de mici dimensiuni (diametru de max. 0, 25 m) (Pl. VII). Nivelul (2), din care face parte această platformă, reprezintă, de fapt, un strat de aluviune.

S3

Are dimensiunile de 10 x 1,5 m, fiind trasată în apropierea văii Căpușului, pe direcția V-E.

Nivelul de epoca bronzului

În dreptul metrului 7, 30, la o adâncime de 1, 50 m, a fost identificat un bordei. În interiorul acestuia s-au descoperit mai multe fragmente ceramice care reprezintă pereți de vase, groși de cca. 1-1, 2 cm (Pl. XIV, 1-9; Pl. XV). Pasta nu este foarte omogenă, conținând fragmente de cioburi pisate și puțin pietriș. Fragmentele ceramice au o culoare cărămiziu-gălbuie, iar suprafața lor este bine netezită. Decorul constă dintr-un brâu alveolat. Se remarcă două cești cu gât bine delimitat de corpul calotiform (Pl. XIV, 1-2), ambele având ornamente sub forma unor caneluri oblice.

În ceea ce privește încadrarea cronologică, descoperirile din bordeiul B1 aparțin "unei etape finale a bronzului târziu și începutul primei epoci a fierului"⁷.

Prima fază de epocă romană

Este reprezentată prin trei gropi menajere, G1, G2, G3, și un bordei notat convențional cu B2. Gropile au diametrul de 0, 50-0,60 m. Caracterul menajer este dovedit de forma lor și prin descoperirea în interiorul lor a câtorva fragmente ceramice. Bordeiul a fost surprins pe o lungime de 2, 70 m, și pe o lățime de doar cca. 0, 40 cm. Nu putem preciza dimensiunile exacte ale complexului deoarece limita lui de sud intră în profilul secțiunii. Are o formă alveolată, adâncimea surprinsă fiind de cel mult 0, 30 m. În interior au fost descoperite două fragmente ceramice romane atipice. Atât gropile cât și bordeiul (Pl. VIII, IX), coboară din nivelul (6).

⁶ Mulțumim colegului Ioan Stanciu pentru determinările și încadrarea cronologică făcute.

⁷ Vezi n. 4.

A doua fază de epocă romană

Din păcate, datorită ploilor abundente, în urma cărora profilele au fost spălate, nu s-a putut distinge delimitarea dintre cele două (?) faze romane. Existența a două faze pare să fie demonstrată de lentila compactă de mortar (10), descoperită în capătul de est al secțiunii (m. 7-10). Lentila este groasă de 0,10 m, fiind foarte asemănătoare cu cea descrisă mai sus, în S2. În mortar au fost descoperite fragmente ceramice și o monedă. Aceasta are un diametru de 29,4 x 29,1 mm și o greutate de 16,07 g. Are reprezentat chipul soției lui Filip Arabul, Marcia Otacilia Severa, iar pe cealaltă față personificarea Daciei. Se datează, așadar, între 246-247 p. Ch. (Pick 17; Martin 2.69.1). Fragmentele ceramice sporadice, din mortar și de pe întreaga suprafață a secțiunii, sunt, din nefericire, atipice.

În această zonă nu s-au mai identificat urme de locuire postromane. Deasupra nivelului roman se disting doar straturi succesive de aluviune.

CONCLUZII

Principala concluzie se referă la caracterul așezărilor identificate. Întrucât urmele de locuire din epoca bronzului sunt relativ izolate, identificându-se cu certitudine o singură locuință (bordeiul din S3), nu se poate preciza care era caracterul acestei așezări. Foarte probabil, este vorba de o așezare civilă.

Important este, însă, caracterul locuirii din epoca romană. Avem sau nu de-a face cu un castru roman? Una din certitudinile legate de această problemă este existența a două faze de locuire: una cu locuințe de chirpic și una cu clădire de piatră.. Din păcate, elemente clare de datare există doar pentru cea de-a doua fază, cea cu clădiri (clădire) de piatră. Este vorba de monedele de la Filip Arabul, descoperite în S2 și S3. Așadar, locuința de chirpic din S2 este desființată, prin incendiere, cândva în secolului III-lea. Era o structură rectangulară, fără să se poată preciza cu exactitate ce tip de locuință reprezenta. Datorită orientării aleatorii a construcțiilor din "faza de lemn" (S2), precum și datorită existenței bordeiului din S3, nu se poate vorbi de un castru. Luând în considerare modul de construcție al zidurilor din S1, cât și din S2, nu este exclus ca ele să aparțină unei singure construcții de mari dimensiuni. Tocmai monumentalitatea acestei clădiri ne-a făcut să credem, la un moment dat, că ne aflăm în interiorul unui castru. Doar absența altor construcții (vezi S1 și S2), în această fază, ne îndeamnă, totuși, să credem că nu ne aflăm într-un interior de castru. Nu este mai puțin adevărat că există și caste în care anumite zone – în special în *latera praetorii* – sunt lipsite de construcții. O astfel de clădire ar putea să reprezinte, într-un castru, doar *principia* sau *praetorium*-ul. Dacă ar fi castru, ar fi trebuit ca măcar în S3 să apară alte construcții tipice.

Plauzibilă este caracterizarea acestor locuințe și clădiri ca aparținând unei așezări civile. Problema este dacă această așezare reprezintă *vicus*-ul aferent castrului sau un alt *vicus*, ce nu depindea de castru. Caracterul militar sau apropierea de castru este certă, fiind demonstrată și prin descoperirea a numeroase țigle cu ștampila *numerus*-ului amintit. De asemenea, o construcție cu ziduri masive din piatră, cum este cea descrisă, nu și-ar justifica prezența într-o așezare civilă numai dacă nu reprezenta termele militare sau o *mansio*. Ca urmare, este foarte probabil că ne găsim în apropierea unui castru. Dar, impedimentul major, în identificarea castrului, derivă din faptul că poziția topografică nu este cea mai potrivită.

Nu se poate spune nimic despre caracterul locuirii din secolul al VIII-lea, locuire dovedită doar prin descoperirea unor fragmente ceramice și a vârfului de săgeată de tip avaric.

RAPORT PRIVIND CERCETĂRILE ARHEOLOGICE DE LA SUTOR

LEGENDA

S 1

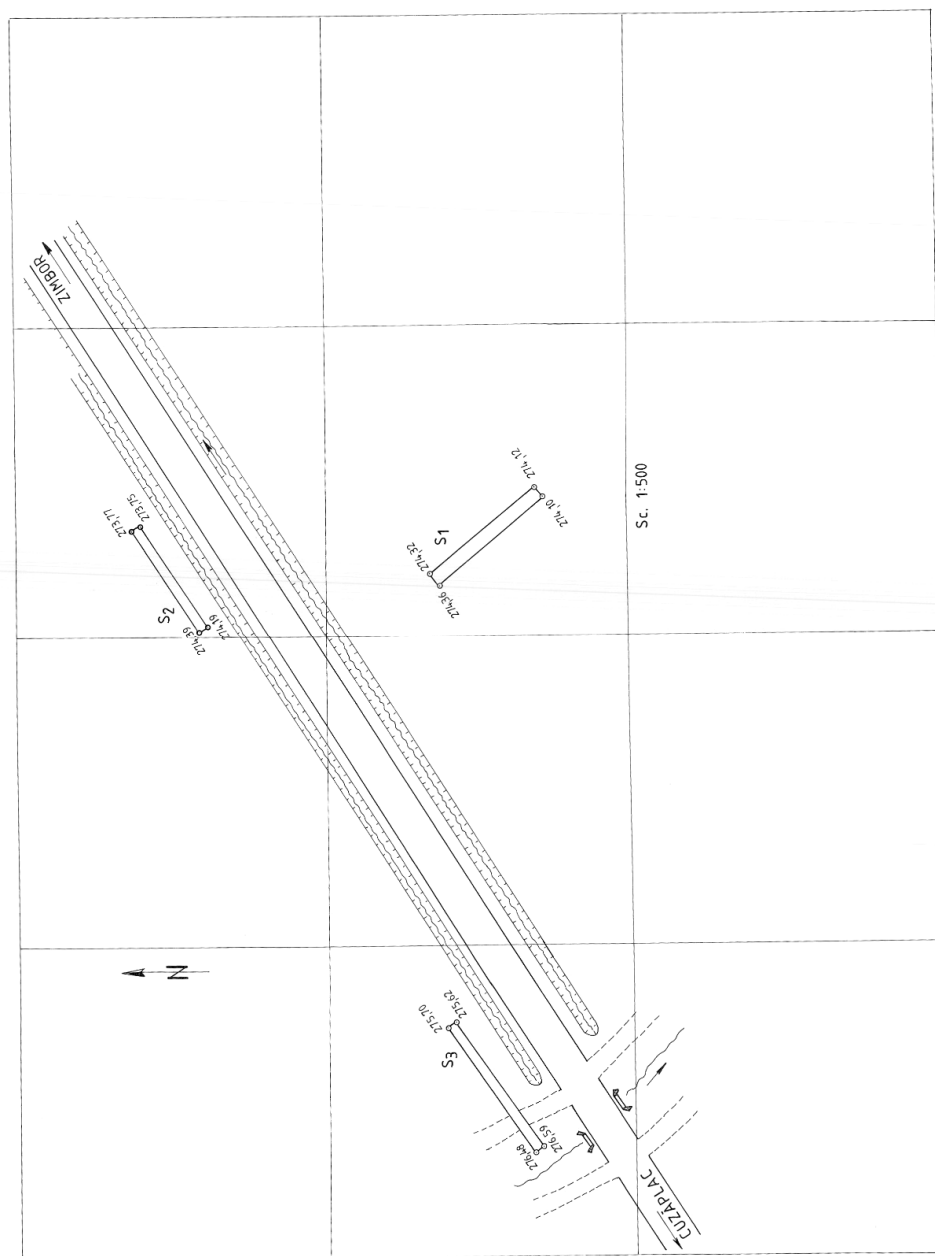
- (1) – Strat vegetal.
- (2) – Pământ nisipos.
- (3) – Lentilă de nisip.
- (4) – Lentilă de pământ nisipos.
- (5) – Strat de nisip cu pietriș.
- (6) – Lentilă de nisip.
- (7) - Lentilă de pământ nisipos.
- (8) – Pământ negru nisipos.
- (9) – Strat nisip.
- (10)– Nivel de pământ relativ compact, de culoare brună-neagră.
- (11)– Dărâmatură. Pietre de carieră și puțini bolovani de râu.
- (12)– Pământ de culoare brun-gălbui cu pigmenți de arsură.
- (13)– Instalație de *hypocaust*.
- (14)– Strat de arsură.
- (15)– *Cocciopesto*.

S 2

- (1) – Strat vegetal.
- (2) – Pământ brun nisipos de aluviune.
- (3) – Pământ negricios cu urme de mortar și de dărâmatură.
- (4) – Steril.
- (5) – Chirpic ars.
- (6) – Lentilă de mortar
- (7) – Lentilă de mortar
- (8) – Groapa peretelui din chirpic cu urme de mortar în partea superioară.
- (9) – Pământ lutos gălbui. Pigmenți de cărămidă.
- (10) – Pământ negru compact cu urme slabe de cărămidă sau de fragmente ceramice.
- (11) – Pământ lutos ce reprezintă umplutura din partea superioară a gropii.
- (12) - Pământ ce reprezintă umplutura gropii.
- (13) – Pământ gălbui albicios. Pigmenți de mortar și ușoare urme de cărbune.
- (14) – Pământ gălbui, mortar sfărâmat și pigmenți de cărămidă.
- (15) – Pământ negru.

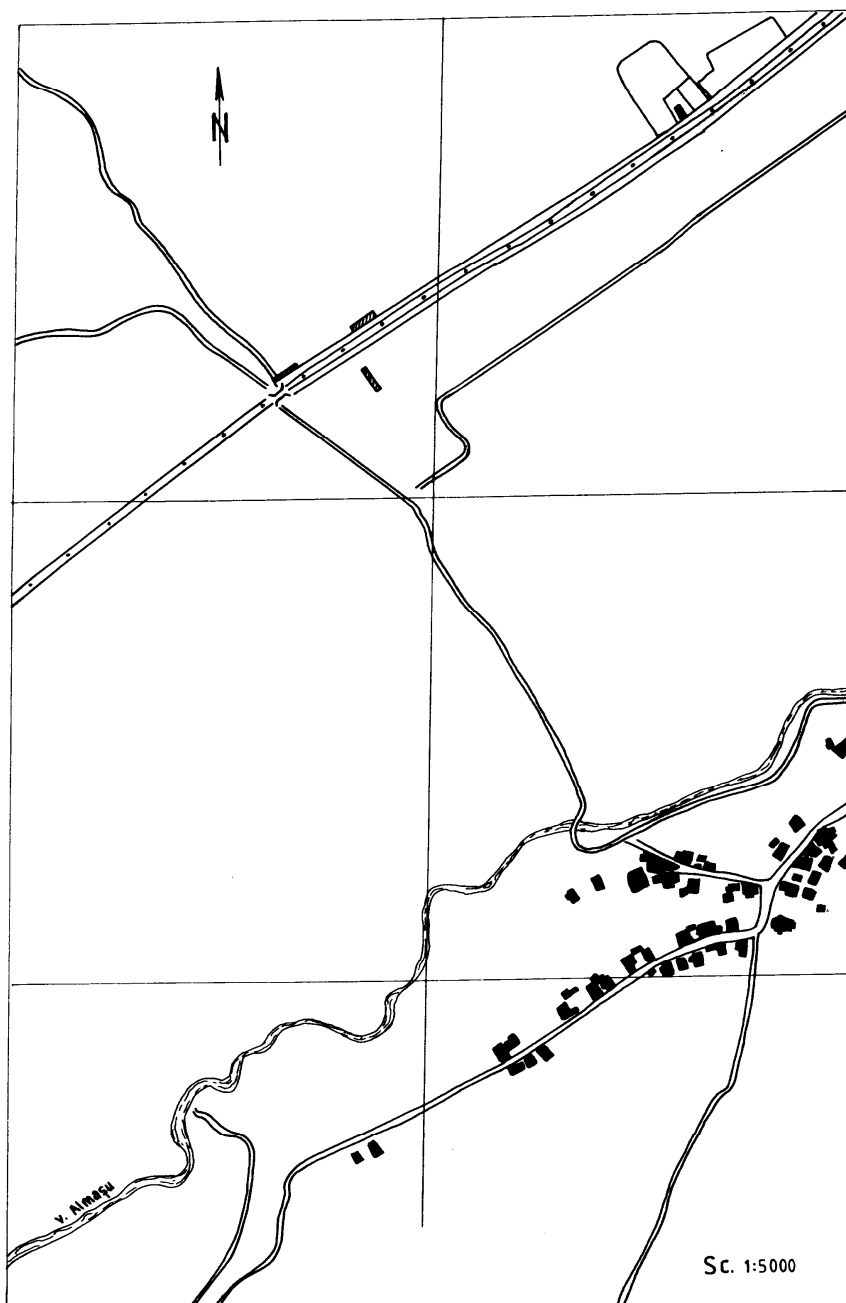
S 3

- (1) – Pământ vegetal aluvionar.
- (2) - Pământ nisipos aluvionar.
- (3) – Pământ cu pietriș aluvionar.
- (4) - Pământ brun nisipos de aluviune.
- (5) - Pământ negru nisipos aluvionar.
- (6) – Pământ negru ce reprezintă un strat de cultură.
- (7) – Pământ negricios ce reprezintă stratul de cultură preistoric.
- (8) – Pământ steril.
- (9) – Nisip.
- (10) – Pământ cu pigmenți de mortar.
- G1, G2, G3 – Pământ negricios și fragmente ceramice.

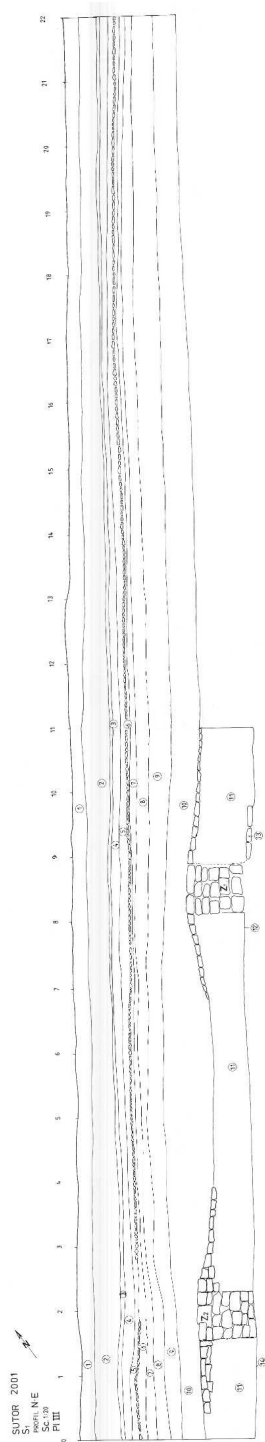


PI. I

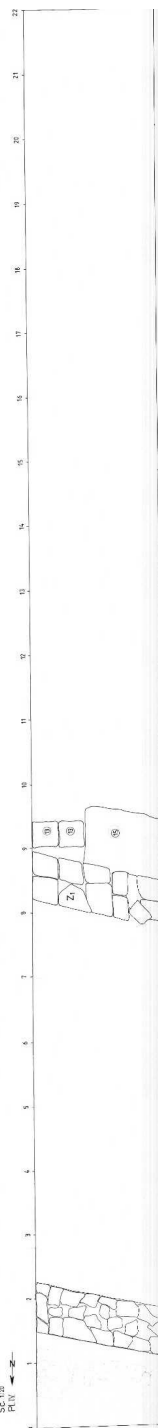
RAPORT PRIVIND CERCETĂRIILE ARHEOLOGICE DE LA SITUR



PI.II

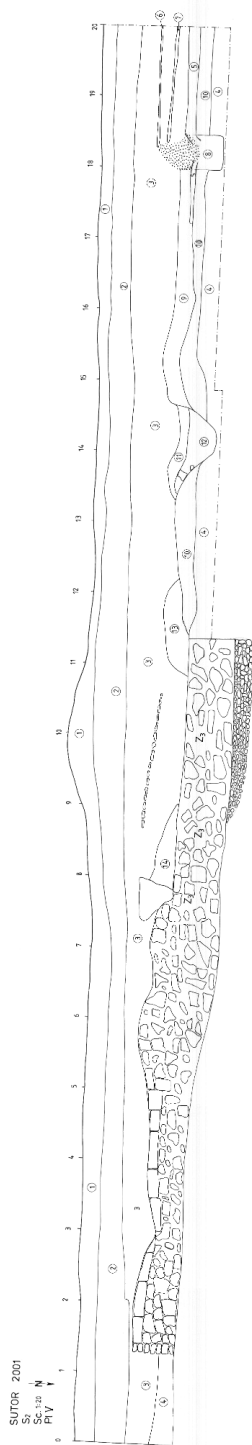


Pl. III

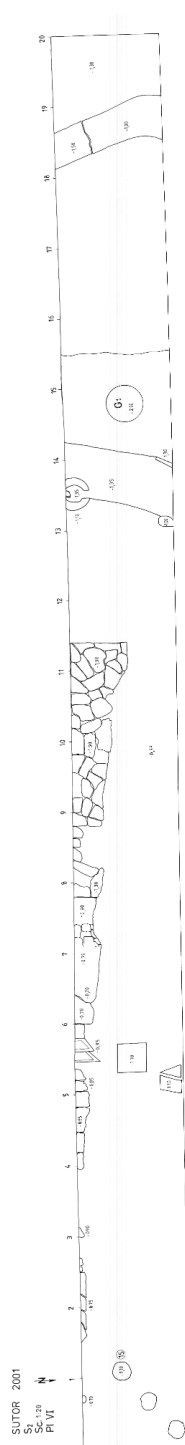


Pl. IV

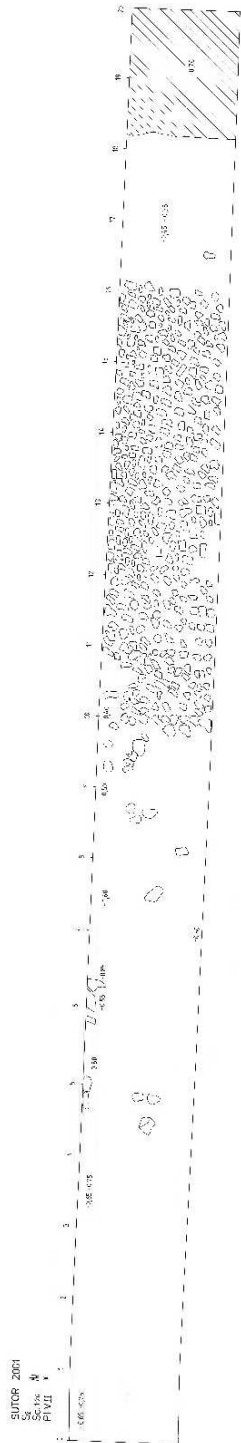
RAPORT PRIVIND CERCETĂRILE ARHEOLOGICE DE LA SUTOR



Pl. V

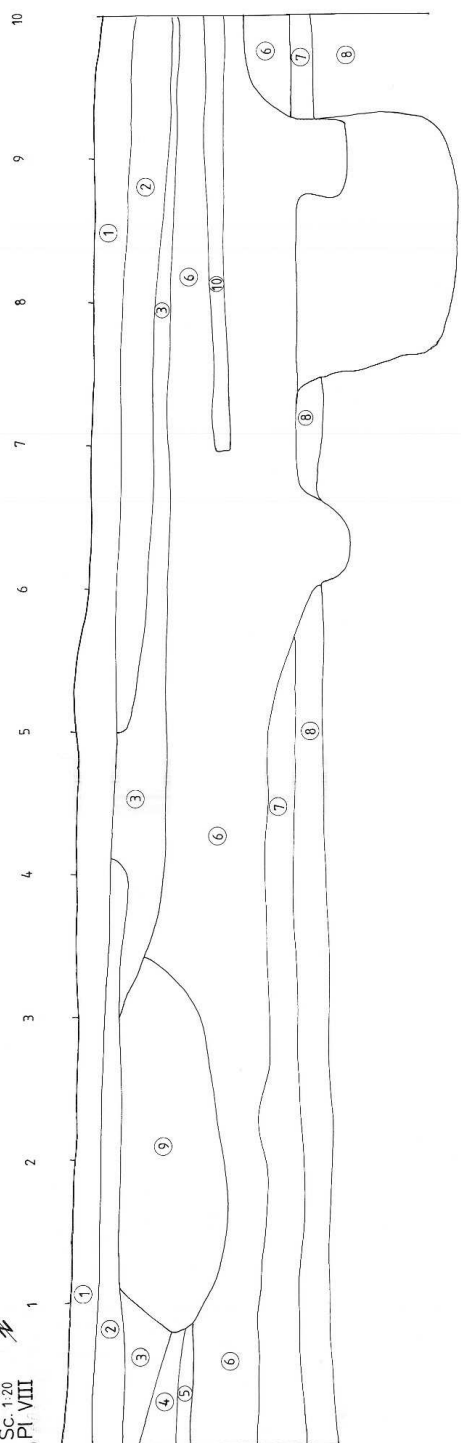


Pl. VI

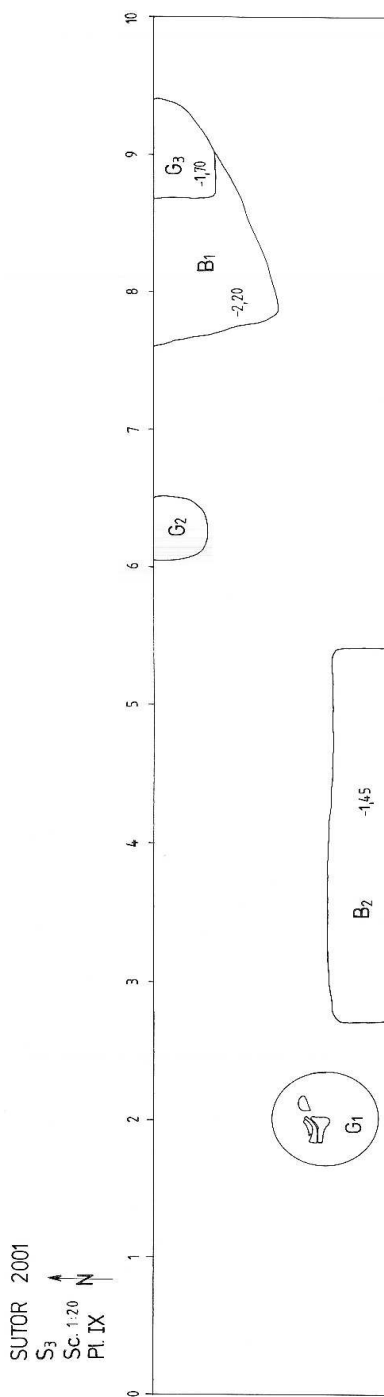


Pl. VII
 Pl. VIII

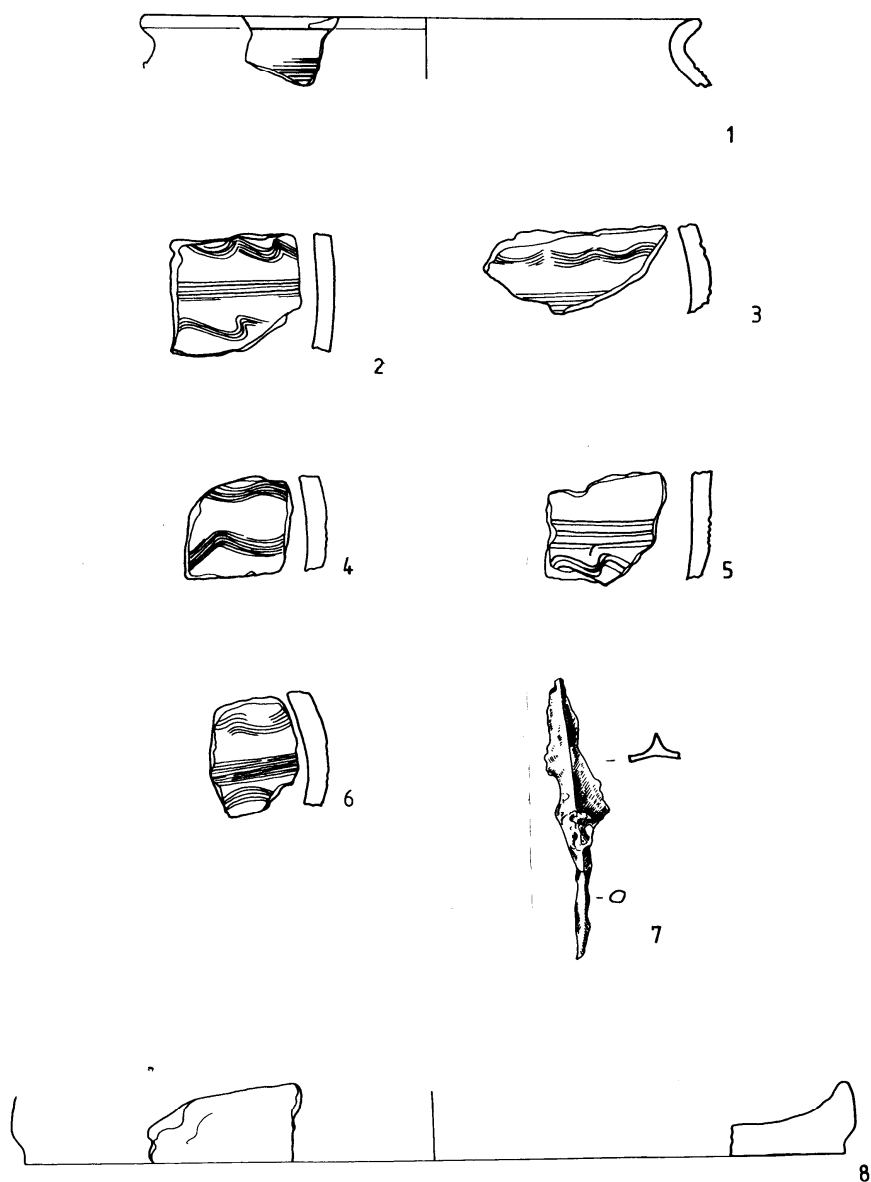
SUTOR 2001
 S₃
 SC 1:20
 P1.VIII



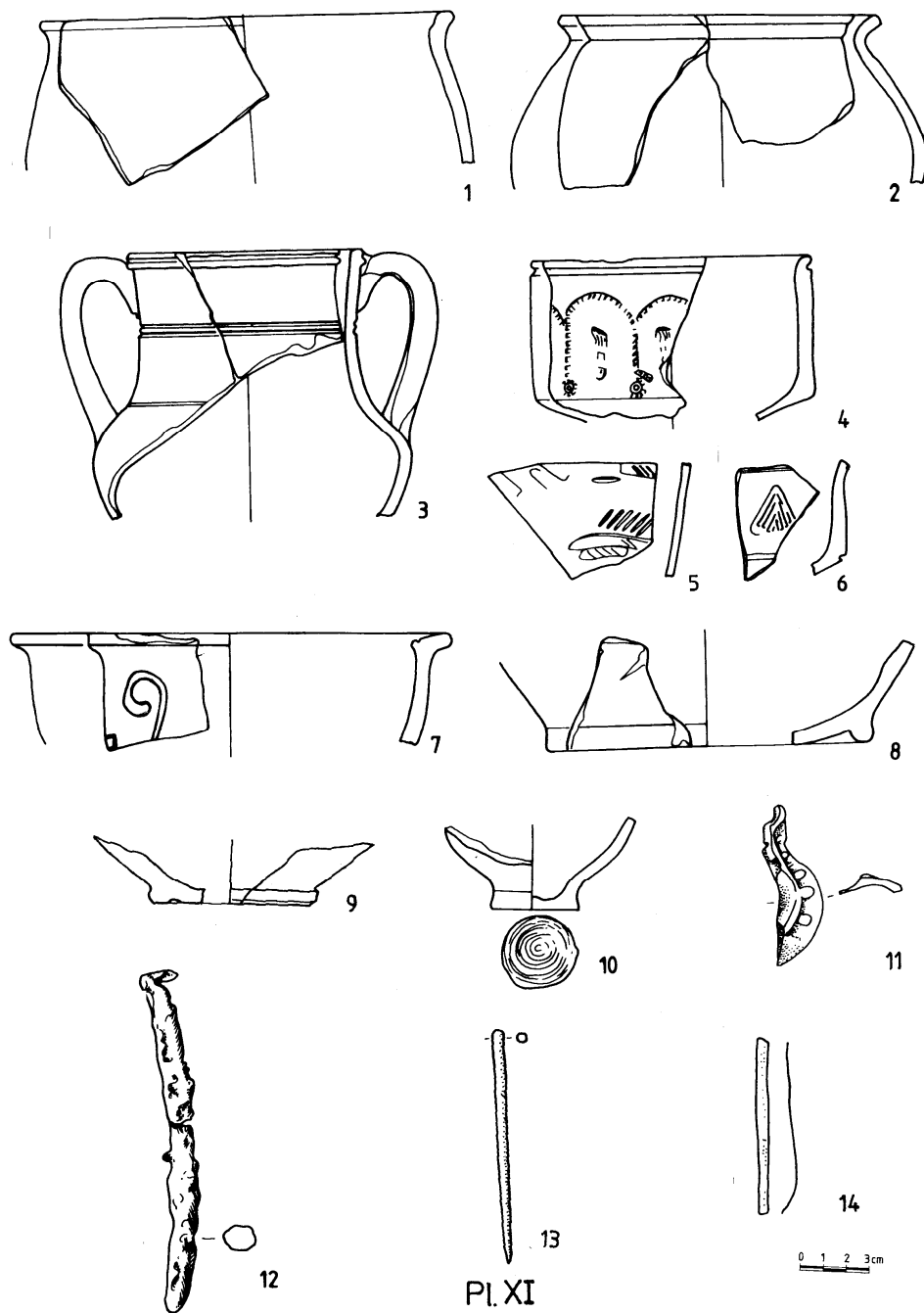
RAPORT PRIVIND CERCETĂRILE ARHEOLOGICE DE LA SUTOR

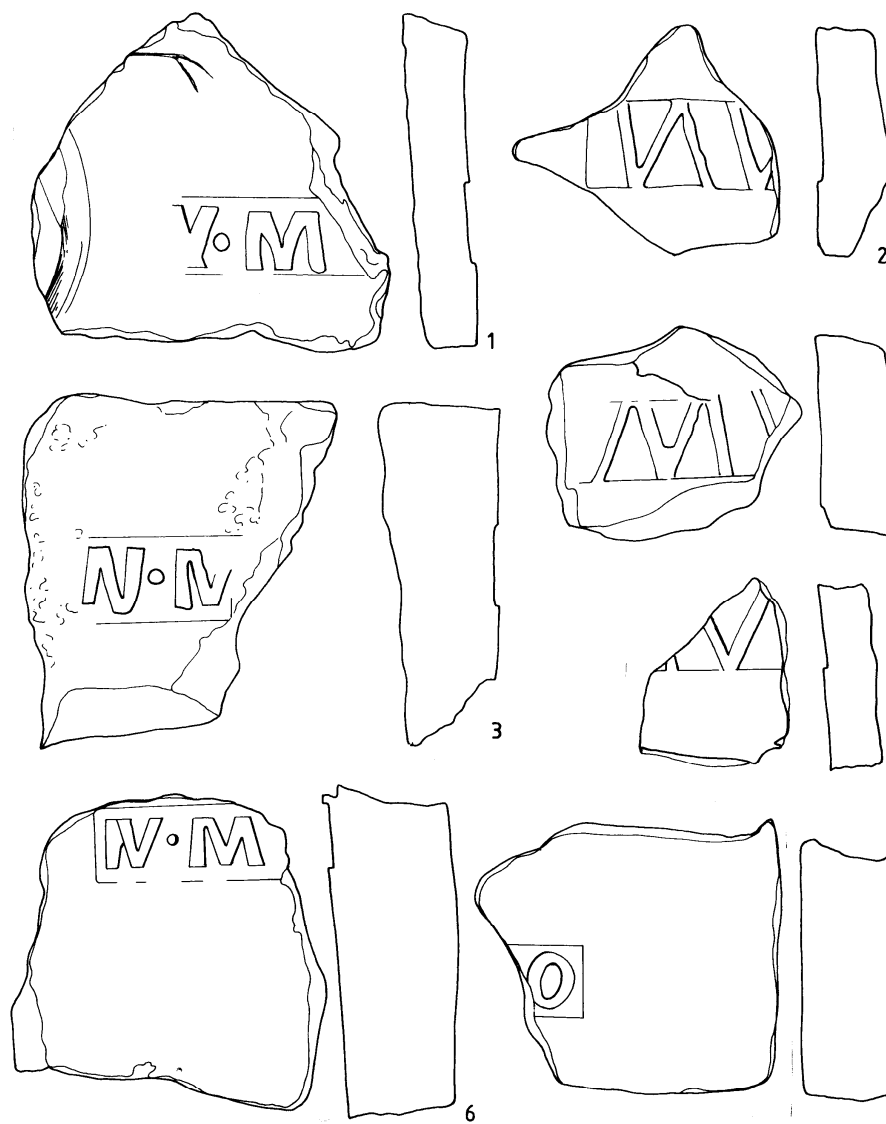


Pl. IX



RAPORT PRIVIND CERCETĂRILE ARHEOLOGICE DE LA SUTOR

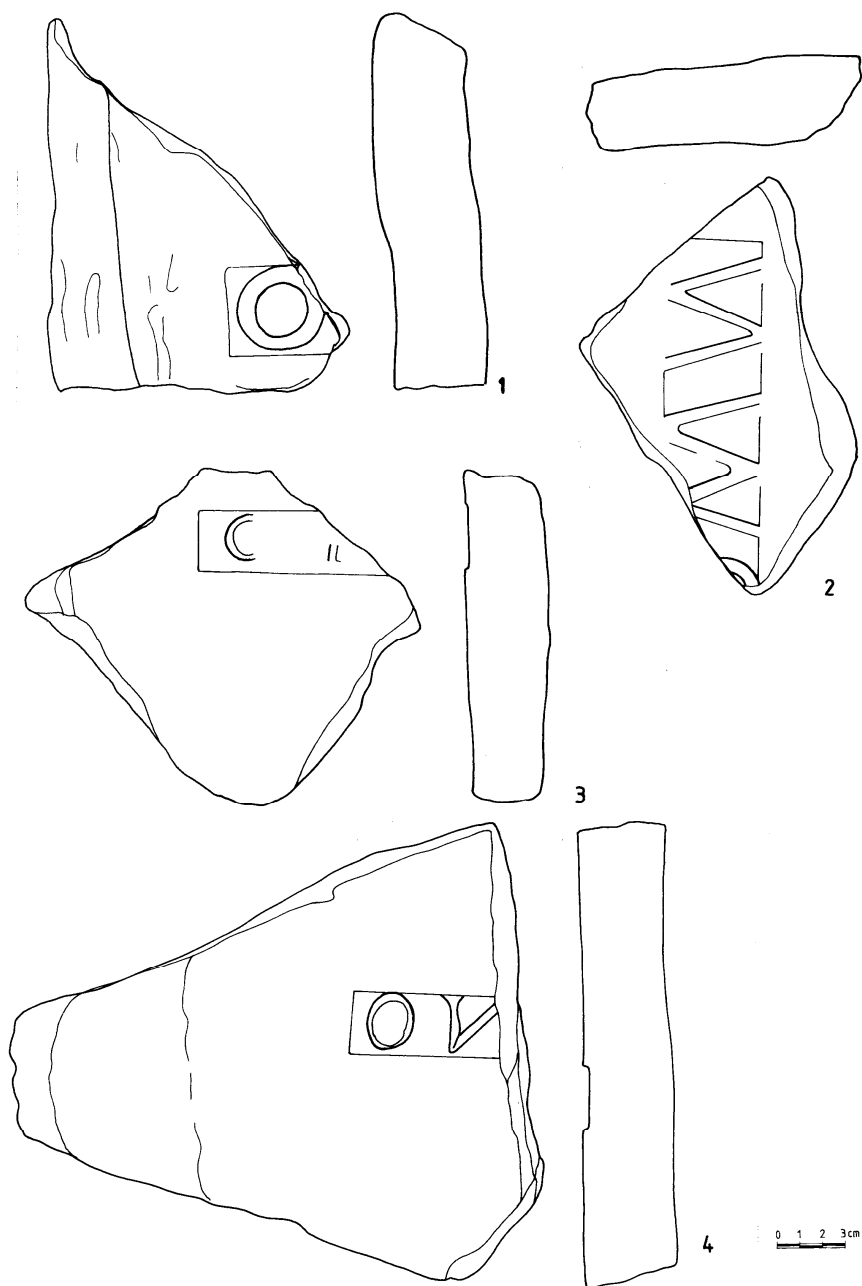




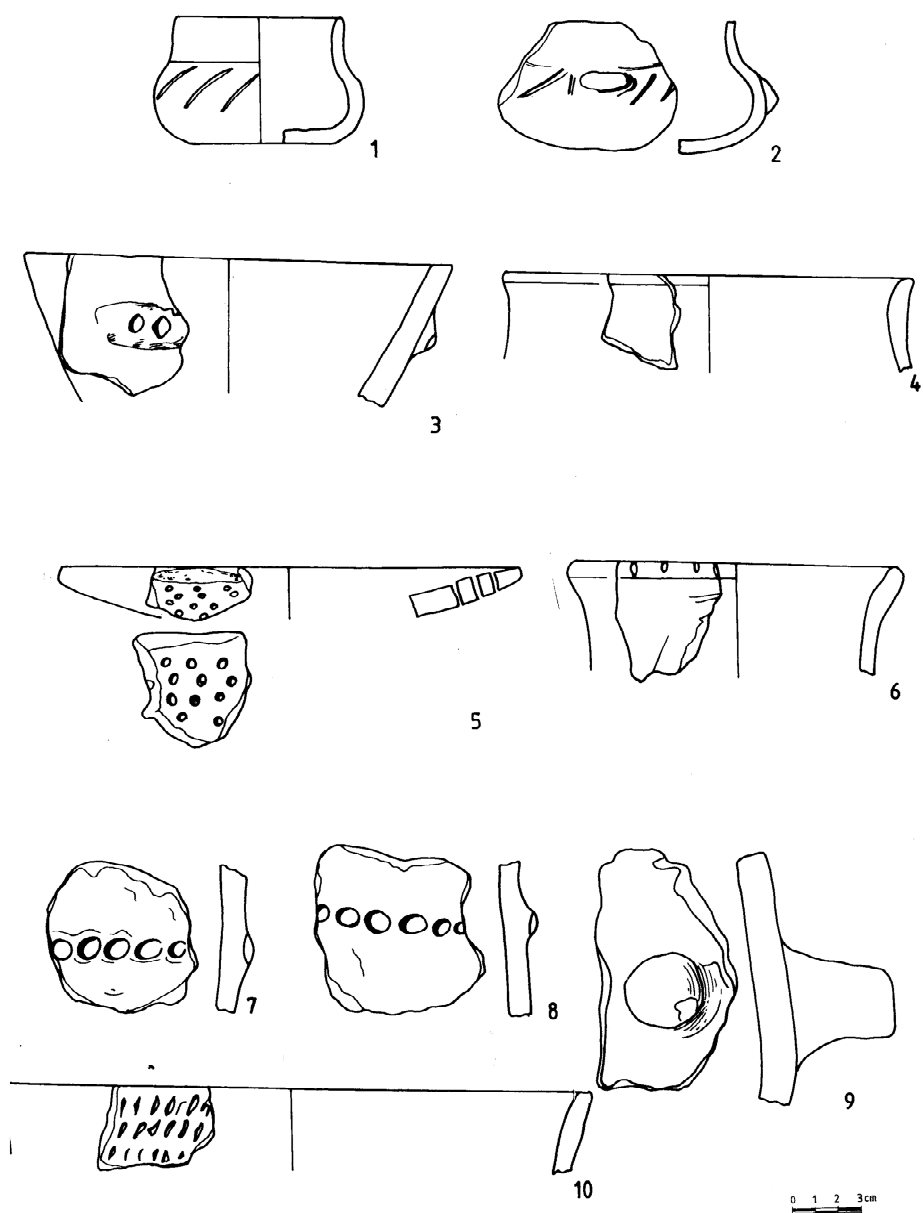
Pl. XII

0 1 2 3cm

RAPORT PRIVIND CERCETĂRILE ARHEOLOGICE DE LA SUTOR

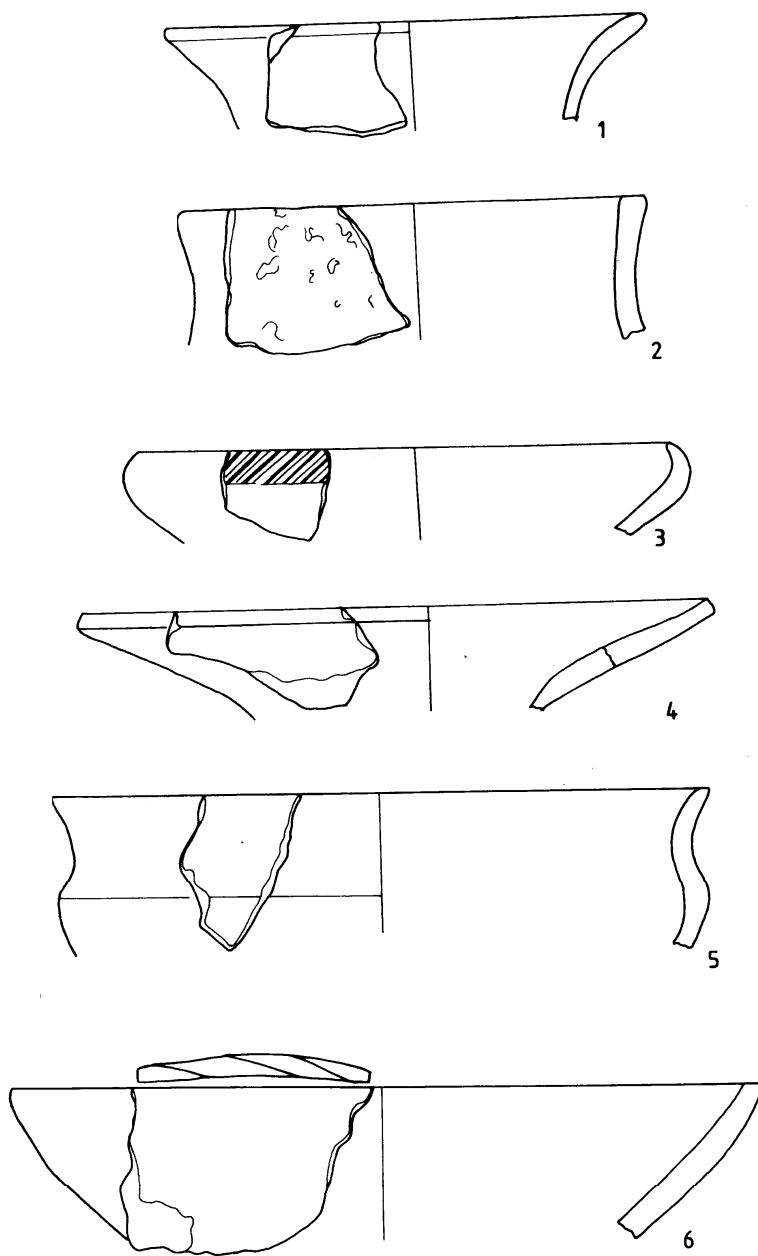


PI. XIII



PI. XIV

RAPORT PRIVIND CERCETĂRILE ARHEOLOGICE DE LA SUTOR



Pl. XV

0 1 2 3cm

PASSIO SANCTI PHILIPPI APOSTOLI (BHL 6814) ȘI ÎNCEPUTURILE CREȘTINISMULUI ÎN SCYTHIA MINOR*

NICOLAE DĂNILĂ

ZUSAMMENFASSUNG. PASSIO SANCTI PHILIPPI APOSTOLI (BHL 6814) UND DIE ANFÄNGE DES CHRISTENTUMS IN KLEINSKYTHIEN. Es wird ausführlich eine Quelle, was den apostolischen Charakter des Frühchristentums in Kleinskythien betrifft, besprochen. Es handelt sich um die apokryphe Schrift *Memoriae Apostolorum* von Pseudo-Abdias, einem gallo-römisch Bischof aus dem 6. Jahrhundert. Im 10. Kapitel berichtet Pseudo-Abdias von der Missionsarbeit des Apostels Philippus in Scythia Minor. Er hat dort 20 Jahre gepredigt, wurde von den Heiden (der einheimischen Bevölkerung) gefangengenommen, betreift, dann begann er die Provinz zu christianisieren, einen Bischof und mehrere Pfarrer und Diakone einzuweihen und zahlreiche Gemeinden zu gründen. Die Quelle, auch wenn sie viele legendäre Elemente enthält, ist doch von historischer und hagiographischer Sicht wichtig, denn sie einen zweiten Apostel, neben dem schon bekannten Andreas, vorstellt, der in Kleinskythien gepredigt hat und zwar Philippus von Bethsaida. Die Quelle befindet sich in den *Vitae Sanctorum*, die aus dem 9. Jahrhundert stammen und in *Codex Vindobonensis Latinus 534* enthalten sind. Die Passio Philippi wird nach der originellen lateinischen Handschrift diplomatisch reproduziert und vor einen rumänischen Übersetzung begleitet.

Referitor la începuturile creștinismului în provincia romană Scythia Minor (Dobrogea de astăzi) se invocă, în general, originea apostolică a acestuia prin predica Sfântului Apostol Andrei¹, "primul chemat" și fratele lui Simon Petru. În

* Acest studiu a fost depus în anul 1997 la redacția revistei *Verbum*, care între timp și-a încetat apariția, astfel că bibliografia noastră se oprește la acea dată.

¹ Gh. Șincai, *Hronica românilor și a mai multor neamuri*, în *Opere*, IV, București, 1973, pp. 28, 37; P. Maior, *Istoria Bisericii Românilor*, București, 2, 1995, p. 88; I. D. Petrescu, *Martirii Crucii din ambele Dacii*, București, 1856, p. 20-21; F. Scriban, *Istoria bisericească a românilor pe scurt*, Iași, 1871, p. 1-3; A. Grama, *Istoria Bisericii românești*, Blaj, 1884, p. 19; N. Lascu, *Periodul întunecat din istoria românilor*, în *Biserica Ortodoxă Română* (abreviat BOR), IX (1885), p. 696; C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei*, București, 1888, pp. V-IX; Gh. Enăceanu, *Întâile semințe ale creștinismului în Țările românești*, în BOR, XVI (1892), pp. 674-692; C. Auner, *Câteva momente din începuturile Bisericii române*, Blaj, 1902, p. 10; Nifon Ploieșteanul, *Patru conferințe religioase*, București, 1905, p. 53; Al. T. Dumitrescu, *Începuturile creștinării românilor și alaii creștini de la Dunăre. Cercetări istorice și filologice*, București, 1906, pp. 5-24; G. M. Ionescu, *Istoria Bisericii românilor din Dacia Traiană*, București, 1906, p. 19-25, 46-50; N. Dobrescu, *Introducerea creștinismului la români*, în *Cursurile de vară din Vălenii de Munte*, Vălenii de Munte, 1910, p. 99-100; C. Auner, *Evangelizarea Dobrogei. Predicat-a un Apostol Românilor*, în *Revista catolică*, I (1912), pp. 45, 58; R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, București, 1918, p. 6-11; I. Popescu-Spineni,

ultimele studii privind această problemă, predica apostolică andreiană este privită critic din punct de vedere istoric bisericesc și din punct de vedere istoric laic: dacă primul studiu încearcă prezentarea ca reală a acestei predici, cel de-al doilea ajunge la concluzia că este vorba, de fapt, de o tradiție care și-a avut geneza ei într-un anumit timp².

Istoriografia românească laică, care s-a exprimat împotriva autenticității pasajului din *Istoria bisericească* (III, 3, 1) a episcopului Eusebiu al Cezareii (+ 340), unde este atestată, pentru prima dată, predica apostolică andreiană în Scythia³, aduce ca principale argumente împotriva acestei tradiții, că ea este "șubredă și izolată"⁴.

Pentru a spulbera, oarecum, acest scepticism privind începuturile apostolice ale creștinismului în Scythia Minor, aducem în fața cercetătorilor un text patristico-hagiografic, din care reiese că și un alt Apostol al Domnului Iisus Hristos a predicat Evanghelia în teritoriul dintre Dunăre și Mare.

Este vorba de Sfântul Apostol Filip, sărbătorit de Biserică în mod diferit:

Vechimea creștinismului la români, București, 1934, p. 12-13; Șt. Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 2, 1935, p. 2; A. Velcu, *Contribuții la studiul creștinismului daco-roman, secolele I-IV*, București, 1936, p. 22-27; Gh. Moisescu, Șt. Lupșa, Al. Filipașcu, *Istoria Bisericii Române*, I, București, 1957, p. 38; N. Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența episcopiei Tomisului*, în *BOR*, LXXXVI (1969), p. 978-982; I. Rămureanu, *Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la tracogeto-daci*, în *Ortodoxia*, XXVI (1974), p. 168-171; Idem, *Sfinți și martiri la Tomis-Constanța*, în *BOR*, XCII (1974), p. 975-978; N. Șerbănescu, *Pătrunderea și dezvoltarea creștinismului în Scythia Minor*, în *De la Dunăre la Mare*, Galați, 2, 1979, p. 24-27; I. Barnea, *Arta creștină în România*, I: *Secolele III-VI*, București, 1979, p. 5-6; I. Rămureanu, *Actele martirice*, București, 1982, p. 329-330; E. Norocel, *Pagini de istorie veche a creștinismului la români*, Buzău, 1986, p. 19-46; V. Ioniță, *Activitatea misionară a sfântului Apostol Andrei în Scythia Minor (Dobrogea)*, în *BOR*, CVI (1988), p. 96-99; M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, București, 2, 1991, p. 63-64; V. Lungu, *Misionarismul și începuturile creștinismului în Scythia Minor*, în *Pontica*, 25 (1992), p. 298-300; I.M. Bota, *Istoria Bisericii Universale și a Bisericii Românești*, Cluj-Napoca, 1994, p. 22-23.

² Em. Popescu, *Izvoarele apostolice ale creștinismului românesc: Sfântul Apostol Andrei și Tomisul*, în *Studii teologice*, s.n., XLVI (1994), p. 80-88; N. Zugravu, *Apostolatul Sfântului Andrei în "Sciția". Geneza și evoluția unei tradiții*, în *Memoria antiquitatis*, XX (1995), p. 215-237.

³ Redăm versiunea latină a lui Tyrannus Rufinus: Sancti vero apostoli Domini et Salvatoris nostri ceterique discipuli ad praedicandum verbum Dei per singulas quasque orbis terrae provincias diriguntur. Thomas, sicut nobis traditum est, sortitus est Parthos, *Andreas Scythiam*, Ioannes Asiam... (C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, Freiburg im Breisgau, 4, 1923 [ediția a 9-a, 1975, ne-a fost inaccesibilă], p. 259).

⁴ Expresia aparține lui D. M. Pippidi, *Intorno alle fonti letterarie del cristianesimo daco-romano*, în *Revue historique du sud-est européen*, XX (1943), p. 99-117 (=Contribuții la istoria veche a României, București, 2, 1967, p. 481-496). Dintre istoricii care s-au pronunțat împotriva autenticității fragmentului din Eusebiu, amintim: A. Șaguna, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, II, Sibiu, 1860, p. 55-63; D. Stănescu, *Originea creștinismului la români*, București, 1891, p. 5-9; N. Lupu, *Religia strămoșilor*, Blaj, 1935, p. 42-43; S. Reli, *Originea și vechimea creștinismului la români*, Cernăuți, 1942, p. 19-21; Idem, *Istoria vieții bisericești a românilor*, I, Suceava, 1942, p. 14-15; C. Daicoviciu, *În jurul creștinismului în Dacia*, în *Studii*, I, (1948), p. 122; I. Barnea, *Vasile Pârvan și problema creștinismului în Dacia Traiană*, în *Studii teologice*, s.n., X (1958), p. 95.

Biserica Răsăritului îl comemorează la 14 noiembrie⁵, iar Biserica Apusului, inițial, la 1 mai, apoi la 11 mai, iar acum la 3 mai⁶. Menționăm că și goții arieni îl sărbătoreau pe Sfântul Apostol Filip și anume la 15 noiembrie, spre a nu fi la aceeași dată cu Biserica Constantinopolului⁷.

Din documentele hagiografice răsăritene reiese că Apostolul Filip, născut în Betsaida Galileii, după Înălțarea Domnului a plecat spre Asia Minor, în provincia Phrygia, unde a activat până la moarte în cetatea Hierapolis și în împrejurimi. Încadrarea cronologică se referă la domnia împăratului Traian (98-117). Apostolul ar fi plecat în Asia Minor împreună cu cele două fiice ale sale și cu sora sa, Mariamne. Acolo s-a adăugat și Sfântul Apostol Bartolomeu, cu care a predicat Cuvântul lui Dumnezeu și a luptat contra închinării la idoli. În acest context au ajuns în conflict cu proconsulul provinciei, Nicanor, cu soția acestuia, care adora o viperă, și cu alți locuitori contaminați de idolatrie. Filip și Bartolomeu sunt prinși, legați și chinuți de soldații proconsulului: sunt legați și atârnați cu capul în jos de un zid; la rugăciunea Apostolului Filip, zidul se surpă, iar proconsulul, soția sa și preoții păgâni sunt alungați. Totuși, în cele din urmă, reușind să salveze pe Apostolul Bartolomeu și pe sora sa Mariamne, Apostolul Filip moare la vârstă înaintată (87 de ani) și este depus în Hierapolis, care va deveni un celebru loc de perelinaj⁸. Moaștele i-au fost duse, în secolul al V-lea, la Constantinopol și depuse în biserica Sfinților Apostoli⁹, iar de acolo, în secolul al VI-lea, la Roma și așezate în basilica Sfinților Apostoli, unde se păstrează și astăzi¹⁰.

Tradiția predicii apostolice filipice în provincia Scythia Minor apare numai în scrierile patristico-hagiografice apusene: prima mențiune a acesteia datează din secolul VI, a fost preluată de alți scriitori bisericești și *Vitae Sanctorum* din secolele IX-XVI, existând și astăzi în tradiția bisericească apuseană¹¹.

⁵ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, în *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, 1902, (Reprint 1985), p. 222; *Menologium Graecorum Basilii Imperatoris*, ed. A. Albani, I, Urbino, 1727, p. 188, fig. 182 (ediția A. Latyșev, Petropoli, 1912 și Fr. Halkin, Bruxelles, 1986, ne-au fost inaccesibile).

⁶ *Martyrologium Hieronymianum*, ed. G.B. De Rossi – L. Duchesne, extras din *Acta Sanctorum Novembris*, II/1, Bruxelles, 1894 (Reprint 1970), p. 53, *Martyrologium Bedae-Flori*, ed. J. Dubois – G. Renaud, Paris, 1976, p. 77; *Martyrologium Hrabani Mauri*, ed. J. McCulloh, Turnhout, 1979, p. 41; *Martyrologium Adonis*, ed. J. Dubois – G. Renaud, Paris, 1984, p. 6, 138; *Martyrologium Usuardi*, ed. J. Dubois, Bruxelles, 1965, p. 221; *Martyrologium Romanum*, Città del Vaticano, 1956, p. 113.

⁷ A. Achelis, *Der älteste deutsche Kalender*, în *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, I (1900), p. 308; H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, în *Analecta Bollandiana*, XXXI (1912), p. 276.

⁸ A se vedea nota 5.

⁹ *De Sancto Philippo Apostolo, Martyre Hierapoli in Phrygia*, în *Acta Sanctorum Maii*, I, Antwerpen, 1680, p. 11.

¹⁰ *Ibidem*, Despre starea lor actuală, a se vedea: I. Mazzucco, *Iscrizioni della basilica e convento dei Santi Dodici Apostoli in Roma*, Roma, 1987, passim.

¹¹ A se vedea nota 6; N. Dănilă, *Izvoarele apostolice ale creștinismului românesc: Sfântul Apostol Filip și Scythia Minor*, în *Credința străbună*, VII (1996), nr. 9, p. 5; nr. 10, p. 3; nr. 11, p. 2, 5; nr. 12, p. 4; VIII (1997), nr. 1, p. 7; nr. 2, p. 7; Idem, *Apostolul Filip și Scythia Minor*, în *Cultura creștină*, s.n., III (1997), pp. 33-49.

Vom prezenta și analiza, în cele ce urmează, primul document patristico-hagiografic referitor la predica apostolică filipică în Scythia, reproducând, în Anexă, cel mai vechi manuscris al acestui document cu referire clară la problema noastră, după originalul latinesc, însoțit de traducere românească.

Scriitorul bisericesc se numește Abdia, episcop de Babilon, iar lucrarea sa a ajuns la noi sub diferite nume: *Virtutes Apostolorum*, *Memoriae Apostolorum*, *Historiae Apostolorum*, *Miracula Apostolorum*, *Passiones Apostolorum*. În prefața lucrării, Abdia afirmă că era evreu, i-a însoțit pe Sfinții Apostoli Simon Zelotul și Iuda Tadeul, care l-au hirotonit și așezat ca prim episcop al Babilonului, acțiunea petrecându-se, deci, în secolul I. Tot în prefață, se spune că lucrarea lui Abdia a fost tradusă în limba greacă de Eutropius și în limba latină de Sextus Iulius Africanus¹², contemporan cu Tertullian.

Memoriae Apostolorum prezintă viața fiecărui Apostol, fiind, alături de *Certamina Apostolorum*, aparținând spiritualității etiopice, singura lucrare patristico-hagiografică care redă, cu lux de amănunte, istoria (viața, activitatea și împrejurarea morții) tuturor celor 12 Apostoli ai Domnului Iisus Hristos¹³.

Lucrarea este împărțită în 10 cărți: *prima* descrie activitatea Sfântului Petru, pornind de la datele evanghelice, continuând, apoi, cu cele cuprinse în Faptele Apostolilor; este prezentată predica Apostolului în cetatea Antiohia și, mai ales, la Roma, unde va avea ca discipol pe Clement; Petru este crucificat cu capul în jos pe colina Vaticană și înmormântat la poalele colinei, lângă Via Triumphalis¹⁴. *Cartea a doua* prezintă activitatea Apostolului Pavel, urmând datele din Noul Testament, plasându-l, apoi, la Roma, unde va muri prin decapitare la doi ani după martiriul Apostolului Petru¹⁵. *Cartea a treia*, cea mai lungă, relatează activitatea Apostolului Andrei; menționăm că acest capitol a fost folosit, în întregime, de Sfântul Grigore de Tours (+ 594) în lucrarea sa *Liber de miraculis Sancti Andreae*, scrisă în jurul anului 593, indicând data compunerii lucrării *Memoriae Apostolorum* în secolul al VI-lea¹⁶.

Despre Apostolul Andrei, Abdia afirmă, după ce prezintă datele din Evangheliile, că a predicat în Ahaia (Grecia), iar de acolo a trecut marea la Mermidona, oraș în Scythia Major, la nordul Mării Negre (în sudul Ucrainei de astăzi), spre a-l salva pe Apostolul Matei; acolo a predicat populației locale, care era antropofagă, i-a convertit, apoi s-a întors în Asia Minor, a predicat în cetățile Amasia, Sinope, Niceea, Nicomedia, iar de acolo a venit în Bizanț (= Constantinopol), a pornit spre Tracia, s-a oprit în cetatea Perinthus, a plecat spre Macedonia, a predicat în Philippi, în Thessalonica etc; ajunge, în cele din urmă, la Patras, în Ahaia, unde va fi martirizat prin răstignire pe un lemn de măslin în formă de cruce¹⁷. *Cartea a patra*

¹² Noi am folosit ediția a doua, îngrijită de W. Lazius, apărută la Basel în anul 1552 (*Abdiae Babyloniae episcopi et apostolorum discipuli de Historia certaminis apostolici libri decem*, p. XXIII, (cota de la biblioteca documentară Batthyaneum din Alba Iulia: Q₂ III 3). L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II: *Atti degli Apostoli*, Casale Monferrato, 1994, p. 512.

¹³ L. Moraldi, *op. cit.*, p. 511.

¹⁴ Ed. W. Lazius, pp. 1-13; L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 517-535.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 14-18; L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 536-542.

¹⁶ L. Moraldi, *op. cit.*, p. 514.

¹⁷ Ed. W. Lazius, pp. 11-42; L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 543-574.

descrie pătımirea Sfântului Iacob cel Mare, având la bază un text din Clement Alexandrinul, folosit și de Eusebiu al Cezareii¹⁸. *Cartea a cincea* prezintă activitatea Sfântului Apostol Ioan, pornind de la datele evanghelice și din Faptele Apostolilor, continuând cu predica în cetatea Efes, unde este torturat, și ajungând la ultimii ani ai vieții petrecuți la Patmos¹⁹. *Cartea a șasea* redă istoria a trei Apostoli: Simon Zelotul, Iuda Tadeul și Iacob cel Mic, "fratele Domnului". Despre acești trei Apostoli, Abdia spune că erau frați după mamă, Maria lui Cleopa; primii doi îl aveau ca tată pe Alfeu, iar al treilea pe Iosif, care s-a căsătorit, ulterior, cu Maria, Mama lui Iisus. Prezintă martiriul lui Iacob cel Mic, apoi descrie activitatea celorlalți doi în Babilon, unde așează episcop pe ucenicul lor Abdia; cei doi vor fi uciși de preoții păgâni ai zeului Semnes²⁰. *Cartea a șaptea* descrie activitatea Apostolului Matei în Etiopia, unde acesta are ca însoțitor pe eunucul "Candace" (confuzie cu Faptele Apostolilor VIII, 25, unde eunucul reginei Etiopiei Candace este botezat de Apostolul Filip); moare ca martir din cauza uneltirilor regelui Irtacus, căruia nu-i permite să se căsătorească cu Ephigenia, fecioară consacrată lui Hristos²¹. *Cartea a opta* prezintă activitatea Apostolului Bartolomeu în India, unde este ucis de rege deoarece a răsturnat și distrus statuia zeului Vualdath²². *Cartea a noua* îl prezintă pe Apostolul Toma în lumina textelor neo-testamentare, intervenind, din când în când, pentru explicarea pasajelor mai greoaie din Cartea Sfântă a Noii Alianțe²³.

În *cartea a zecea* este descrisă activitatea Apostolului Filip²⁴, asupra căreia vom insista mai jos.

Știința patristică a demonstrat că acest Abdia, episcopul Babilonului, nu a existat, nefiind confirmat de nici un document istoric²⁵. De asemenea, s-a dovedit, că lucrarea *Memoriae Apostolorum* nu este o traducere din limba ebraică sau greacă, ci este o operă redactată direct în limba latină, în Gallia, în secolul al VI-lea, de un episcop gallo-roman, care poate fi numit Pseudo-Abdia. Citarea textelor scripturistice din Biblia tradusă de Sfântul Ieronim (+ 420), forma și stilul lucrării, folosirea versiunii latinești a unei opere a lui Hegesippus, sunt indicii clare în acest sens²⁶.

Memoriae Apostolorum ale lui Pseudo-Abdia s-au păstrat într-un manuscris din secolul al IX-lea, provenind de la mănăstirea benedictină din Ossiach (Kärnten, Austria); un alt manuscris s-ar păstra la mănăstirea Sfântului Trudbert din Pădurea Neagră (Germania), dar acesta nu a putut fi identificat de cercetători²⁷.

Lucrarea lui Pseudo-Abdia a fost tipărită, pentru prima dată, în anul 1531, la Köln, de eruditul Fridericus Nausea²⁸, apoi, în anul 1552 la Basel, de

¹⁸ *Ibidem*, pp. 43-48; L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 575-582.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 48-68; L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 583-609.

²⁰ *Ibidem*, pp. 68-82; L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 610-629.

²¹ *Ibidem*, pp. 82-92; L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 630-643.

²² *Ibidem*, pp. 92-98; L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 644-652.

²³ *Ibidem*, pp. 99-117; L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 653-679.

²⁴ *Ibidem*, pp. 118-119; L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 680-682.

²⁵ S.J. Voicu, *Abdia di Babilonia*, în *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, Casale Monferrato, 1983, col. 4.

²⁶ L. Moraldi, *op. cit.*, p. 512.

²⁷ J.M. Prieur, *Introductio*, la *Acta Andreae*, I, Turnhout, 1989, p. 130, nota 3.

²⁸ *Anonymi Philalethi Eusebiani in vitas, miracula passionesque apostolorum Rhapsodiae*, Köln, 1531.

Wolfgangus Lazius²⁹; alte ediții sunt: J. Faber, apărute la Paris (1560), Köln (1569, 1576)³⁰; Th. Beauxamis: Paris (1566), ilustrată, Paris (1571)³¹; L. De La Barre (Paris, 1583)³²; J.A. Fabricius în două ediții (Hambrug, 1703 și 1719)³³; I.A. Giles (Londra, 1852)³⁴; menționăm și traducerea recentă, italiană, a lui Luigi Moraldi (Casale Monferrato, 1994)³⁵.

Cartea a zecea din Memoriae Apostolorum ale lui Pseudo-Abdia descrie, după cum am spus, activitatea apostolică a lui Filip. Deși foarte tânăr, Filip, orginar din Betsaida Galileii, a ajuns repede la apostolat imediat după Petru. Își ia ucenic pe Natanael, convertit de Iisus, acesta îl va însoți pe Filip în Palestina. În timpul ultimei Cine, când Iisus vorbește că nu se va putea ajunge la Tatăl decât prin El, Filip îl roagă pe Mântuitorul să li-l arate pe Tatăl. Domnul Iisus îi replică că, după atâta timp cât au petrecut împreună, nu l-a cunoscut încă pe Tatăl Lui³⁶. Menționăm că în manuscrisul din secolul al IX-lea acest pasaj lipsește³⁷.

Este descrisă, apoi, activitatea lui Filip în Scythia. Astfel, după Înălțarea Domnului la cer, Apostolul a predicat, în timp de douăzeci de ani, Evanghelia, neamurilor păgâne din Scythia ("beatus Philippus per annos viginti, instanter praedicavit gentibus per Scythiam Evangelium"). Este prins de păgâni (populație autohtonă și soldați romani – n.n.) și dus cu forța la statuia zeului Marte, al războiului, și forțat să jertfească idolului ("ductus ad statuam Martis et compelleretur ad sacrificandum"). În acest moment, de sub statuie iese un demon ("draco ingens"), care ucide pe fiul preotului păgân și pe doi tribuni, adică doi ofițeri romani ("et percussit filium sacerdotis... etiam duos tribunos"); despre aceștia doi din urmă se spune că aveau funcții înalte în conducerea provinciei ("qui praeerant Provinciae"), iar subofițerii lor îl ținuseră în lanțuri pe Apostolul Filip ("cuius officiales tenebant in vinculo Apostolum"). Întreaga populație începe să lăncezească și să bolească cumplit din cauza suflării otrăvite a demonului ("de flatu draconis omnes morbidi redditi"). În dialogul, pe care ei îl au cu Apostolul, acesta le spune că, dacă vor asculta sfatul lui, se vor însănătoși ("recuperabitis sanitatem") și cei trei morți vor învia ("et hi... mortui, resuscitabuntur..."), iar demonul va dispărea. Oamenii întreabă, în ce mod este posibil acesta, la care Filip le răspunde că trebuie doar să răstoarne și să distrugă statuia idolului, adică pe Marte, și pe același loc să înalțe Crucea Domnului Iisus Hristos ("et in loco in quo fixus videtur stare, crucem Domini mei IESU Christi affigite") și să i se închine ("et adorate hanc"). Oamenii sunt de acord. Apostolul rostește un exorcism, de alungare a demonului, care pleacă fără să se mai întoarcă vreodată. Filip îi învie pe cei trei și populația se însănătoșește ("omnem turbam... sanitati restituit"); cei care îl persecutaseră pe Filip mai înainte vroiau acum, făcând pocăință și crezând că s-au întors la

²⁹ A se vedea nota 12. În ediția lui W. Lazius lucrarea lui Abdia este cuprinsă între paginile 1-119.

³⁰ Ediția poartă titlul dat de W. Lazius.

³¹ *Idem*.

³² L. De La Barre, *Historia christiana veterum patrum*, Paris, 1583.

³³ J.A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti collectus...*, II, Hamburg, 2, 1719, pp. 388-742.

³⁴ I.A. Giles, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, London, 1852.

³⁵ L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 517-682.

³⁶ Ed. W. Lazius, p. 118; L. Moraldi, *op. cit.*, p. 680.

³⁷ Textul începe cu Post ascensionem... (folia 186 v). A se vedea *Anexa*.

adevăratul Dumnezeu, să-l adore pe Filip ("Deum eumque aesistimantes adorarent"). Filip îi muștră, apoi, timp de un an, îi catehizează, învățându-i principalele adevăruri de credință din Sfânta Scriptură: venirea Domnului Iisus Hristos la plinirea vremii, nașterea din Fecioară, patima, moartea, înmormântarea, Învierea cea de-a treia zi, Înălțarea la ceruri în prezența Apostolilor, trimiterea Sfântului Duh în chip de foc peste toți Apostolii, ajutându-i să vorbească în limbi și să rostească cuvântări pline de har. Ca martor al tuturor acestor fapte, se prezintă însuși Filip, care a fost trimis de Domnul să-i învețe pe oameni adevărul, să se lapede de idolatrie și să se închine numai lui Dumnezeu. Toți oamenii au crezut cele relatate de Filip ("crediderunt universi populi") și, după distrugerea statuii idolului, s-au botezat multe mii de oameni ("multa milia hominum baptizata sunt"). Apoi, Apostolul Filip le-a hirotonit un episcop ("ordinato etiam episcopo"), preoți și diaconi ("ordinatis presbyteris et diaconibus"), și a întemeiat multe comunități creștine ("et ecclesiis multis constructis"). Prin revelație divină, pleacă din Scythia în Asia și se așează în cetatea Hierapolis, unde combate erezia ebioniților, care spuneau că Iisus a avut trup aparent. Prin intermediul celor două fiice ale sale, fecioare consacrate, convertește mai multe fete, care se consacră Domnului ca "virgines consecratae". Cu șapte zile înainte de moarte, Filip i-a chemat la sine pe episcopii și preoții din orașele învecinate, întărindu-i în credință și rugându-i să rămână statornici. La vârsta de 87 de ani Filip moare, este înmormântat la Hierapolis, alături de el fiind depuse, ulterior, cele două fiice ale sale, una la stânga, iar alta la dreapta³⁸.

Aceasta este relatarea activității lui Filip în Scythia și Asia.

În ciuda a numeroase elemente legendare, specifice tuturor *Vieților de Sfinți*, *Passio Sancti Philippi Apostoli* din *Memoriae Apostolorum* ale lui Pseudo-Abdia prezintă elemente noi, necunoscute până acum, referitor la începuturile creștinismului pe teritoriul provinciei romane Scythia Minor (Dobrogea de astăzi). Menționăm că textele, care prezintă predica apostolică a lui Andrei pe același teritoriu, nu sunt așa bogate în date ca documentul, pe care l-am prezentat³⁹.

Filip predică timp de douăzeci de ani în Scythia. Sub acest nume nu se poate înțelege altceva, decât Scythia Minor, transformată în provincie romană în anii 45-46 p.Ch.⁴⁰ Numele de "Scythia" este cunoscut încă din timpul geografului Strabon, care îl amintește în "Geographia" sa, redactată în secolul I a.Ch.⁴¹. S-ar putea replica că și teritoriul din nordul Mării Negre se numea "Scythia", mai precis Scythia Major⁴², încât documentul hagiografic s-ar putea referi la acesta. Împotriva acestei păreri aducem ca argument faptul că Scythia Major n-a fost niciodată provincie romană⁴³. Acțiunea se petrece într-o provincie romană cu numele de Scythia, care avea în fruntea ei ofițeri superiori romani (numiți în text tribuni), unul

³⁸ Ed. W. Lazius, pp. 118-119; L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 680-682.

³⁹ A se vedea studiul lui Em. Popescu, citat la nota 2; N. Dănilă, *Sfântul Apostol Andrei și Scythia Minor* (I-II), în *Unirea*, s.n., III (1992), nr. 7, p. 2, nr. 8, p. 2 (Reprint în *Viața creștină*, s.n., IV (1993), nr. 9, p. 3).

⁴⁰ Al. Suceveanu, Al. Barnea, *La Dobroudja romaine*, București, 1991, pp. 27-28.

⁴¹ Strabi *Geographia*, VII, 4, 5; 5, 12.

⁴² Chr. Danov, *Scythai*, în *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, V, München, 1979, coll. 241-243.

⁴³ *Ibidem*.

dintre ei putând fi "legatus Augusti pro praetore", iar celălalt guvernatorul ("dux")⁴⁴, deși la acea dată Scythia nu era provincie de sine stătătoare, aparținând provinciei Moesia Inferior⁴⁵; va deveni provincie sub numele de "Scythia Minor" de abia în timpul împăratului Diocletianus (284-305)⁴⁶. În orice caz, este vorba de un teritoriu roman, unde exista armată romană (ofițeri superiori, inferiori, soldați), care practicau cultul zeului războiului la romani, Marte. Menționăm că adorarea acestui zeu roman în Scythia Minor (Dobrogea) este atestată de inscripții și vestigii arheologice⁴⁷. Armata romană, menționată în text, putea aparține celor două legiuni așezate aici de împăratul Traian, Legio XI Claudia și Legio V Macedonica⁴⁸.

Lăsând deoparte elementele legendare, populația Scythiei, dacă nu în întregime, măcar în parte, putea fi evanghelizată în secolul I. Primele elemente ale noii credințe puteau fi aduse, dacă am contesta predica apostolică filipică, de soldați, negustori și coloniști, veniți "ex toto orbe Romano"⁴⁹. Cum nu putea exista creștinism fără clerici (episcopi, preoți, diaconi)⁵⁰, considerăm ca reală activitatea unor membri ai clerului, chiar dacă n-au fost hirotoniți de Apostolul Filip, în cazul în care s-ar contesta autenticitatea documentului nostru.

Adevărurile de credință predicate de Apostolul Filip populației din Scythia se găsesc, într-adevăr, în Sfânta Scriptură, dar cum sunt redate, au fost sancționate de abia de sinoadele ecumenice din secolele IV-V⁵¹.

După cateheză, oamenii se întorc la Dumnezeu, se pocăiesc, cred în El și sunt botezați de către însuși Apostolul Filip, elemente firești pentru orice activitate misionară.

Revenind la clericii hirotoniți de Apostolul Filip, trebuie să remarcăm menționarea *primului episcop al Scythiei* (izvoarele hagiografice din secolul al IX-lea, care au preluat tradiția consemnată de Pseudo-Abdia, vorbesc de hirotonirea mai multor episcopi⁵²). Până acum primul episcop al acestei provincii era considerat Evangelicus, care apare în actul martiric al Sfinților Epictet și Astion, morți la Halmyris la data de 8 iulie 303⁵³; data de 8 iulie 290, devenită convențională pentru istoriografia

⁴⁴ Al. Suceveanu, Al. Barnea, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 130, 132; I. Stoian, *Inscripțiile din Scythia Minor grecești și latine*, II: Tomisul și teritoriul său, București, 1987, pp. 213-215, nr. 188 (24).

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 58-61.

⁴⁹ I. Barnea, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, Città del Vaticano, 1977, pp. 1, 10-11.

⁵⁰ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, pp. 68-69.

⁵¹ H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationibus de rebus fidei*, Freiburg im Breisgau, 36, 1976, pp. 52-110.

⁵² *Martyrologium Adonis*, citat la nota 6; *Martyrologium Notkeri Balbuli*, ed. H. Canisius, în *Antiquae lectiones*, VI, Ingolstadt, 1604, p. 818.

⁵³ *De Sanctorum Epicteto presbytero et Astione monacho, Martyribus Almiridensibus in Scythia*, în *Acta Sanctorum Julii*, II, Antwerpen, 1721, pp. 540-551. Cei doi s-au cunoscut în timpul împăratului Diocletianus, care și-a început domnia în anul 284. Dacă considerăm anul 286 ca dată a cunoașterii celor doi, la care adăugăm cei 17 ani, cât au activat împreună, avem anul 303; ei au pătimit, fie în anul 303, în urma edictului îndreptat împotriva clerului, fie în anul 304, în urma edictului pentru a jertji sub pedeapsa cu moartea.

românească⁵⁴, nu mai poate fi susținută. Conform documentului nostru patristico-hagiografic, primul episcop al Scythiei a fost hirotonit de Apostolul Filip, încât am avea, astfel, atestată originea apostolică a creștinismului pe teritoriul dintre Dunăre și Mare.

Menționăm că tradiția predicii apostolice filipice n-a fost consemnată în Dobrogea de azi, cum pare să fie cazul predicii Sfântului Apostol Andrei pe același teritoriu⁵⁵, dar aceasta nu trebuie să ne mire, deoarece majoritatea Sfinților și martirilor din Scythia Minor au fost aproape ignorați, cu mici excepții, de către martirologiile, sinaxarele și menologiile răsăritene⁵⁶, în schimb ce majoritatea acestora a fost consemnată de documentele hagiografice apusene⁵⁷, indicând strânse legături ale romanității orientale cu cea occidentală până la venirea slavilor în Balcani și la nordul Dunării. Din nefericire, sinaxarele și menologiile grecești au eliminat aproape toți martirii din Scythia Minor, reabilitarea acestora, prin cunoașterea actelor lor martirice și introducerea în calendar, fiind un merit al istoriografiei moderne și al Bisericii noastre⁵⁸.

Cu toate rezervele convenite, considerăm ca reală predica apostolică a lui Filip în provincia romană Scythia Minor, putând afirma, alături de tradiția predicii Apostolului Andrei, originea apostolică a creștinismului pe teritoriul dintre Dunăre și Mare și, prin extensie, în aria de formare a poporului român.

* * *

Textul hagiografic pe care îl prezentăm în *Anexă* (ediție diplomatică), este notat convențional, în literatura hagiografică, BHL 6814⁵⁹, aparține unor *Vitae Sanctorum*, având la bază, în ceea ce-i privește pe Sfinții Apostoli, lucrarea *Memoriae Apostolorum* a lui Pseudo-Abdia, datează din secolul al IX-lea și se păstrează în *Codex Vindobonensis Latinus 534* la Biblioteca Națională din Viena (Austria)⁶⁰.

⁵⁴ Relativ, recent, la: I. Rămureanu, *Sfinți și martiri...*, pp. 979-980; E. Braniște, *Martiri și sfinți pe pământul Dobrogei de azi*, în *De la Dunăre la Mare...*, pp. 47-49; Em. Popescu, *Martiri și sfinți în Dobrogea (I)*, în *Studii teologice*, s.n., XLI (1989), pp. 46-54; M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 88; N. Vornicescu, *Una din primele scrieri ale literaturii române străvechi: Pătimirea sfinților Epictet și Astion (de la cumpăna secolelor III-IV)*, Craiova, 1990, p. 39.

⁵⁵ E. Norocel, *op. cit.*, passim.

⁵⁶ Trimitem la excelenta sinteză a Pr. Prof. Ene Braniște, *Martiri și sfinți...*, pp. 34-62.

⁵⁷ N. Dănilă, *Martyrologium Daco-Romanum*, în *Verbum*, VI-VII (1995-1996), pp. 181-269.

⁵⁸ I. Rămureanu, *Actele martirice...*, passim; M. Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, Iași, 1994, passim.

⁵⁹ BHL=*Bibliotheca Hagiographica Latina*, ed. Socii Bollandiani, Bruxelles, 1898-1901 (Reprint 1992), p. 991, nr. 6814; *BHL Novum Supplementum*, ed. H. Fros, Bruxelles, 1986, p. 723, nr. 6814, 6814 b. Mai sunt cunoscute și alte variante Pseudo-Abdia: 6815, 6816, 6817 (*BHL*, ed. Socii Bollandiani, *op. cit.*, p. 991)

⁶⁰ Mulțumim și pe această cale D-nei Prof. Dr. RENATE PILLINGER, de la Universitatea din Viena, care ne-a trimis xerocopia *Passionis*.

NICOLAE DĂNILĂ

ANEXA

Nationalbibliothek Wien

Codex Vindobonensis Latinus 534, foliae 186 v – 189 v.

Secolul al IX-lea.

Ediții: BHL 6814

/ F. 186 v / INCIPIT PASSIO PHILIPPI APOSTOLI KALENDAS MAII

Post ascensionem domini saluatoris. beatus quidem philippus per annos viginti instanter praedicauit gentibus per scythiam euangelium. ubi cum tentus esset a gentibus. Et ductus ad statum martis. Et compelleretur ad sacrificandum. exiit desubtus basim in qua statua martis stabat. draco ingens. Et percussit filium pontificis / F. 187 / qui ministrabat ignem sacrificii; Percussit etiam duos tribunos qui praeerant prouinciae. cuius officiales tenebant in uinculis sanctum philippum apostolum; de flatu draconis omnes morbidi redditi uehementer egrotare coeperunt. Tunc sanctus philippus apostolus dixit omnibus; Audite consilium meum et recuperabitis sanitatem. Sed et hi qui sunt mortui. resuscitabuntur. draco quoque qui noxius uobis erat in dei mei nomine fugabitur. Dicunt ei omnes; dic nobis quid faciamus. Dicit eis apostolus philippus: Deiciate hunc martem et confrigite et in loco in quo fixus uidetur stare. crucem domini mei iesu christi affigite et hanc adorate. Tunc illi qui cru / F. 187 v. / ciabantur. coeperunt clamare. Recuperetur in nobis uirtus. Et deiciemus martem hunc. Facto itaque silentio. apostolus dixit. Praecipio tibi draco in nomine domini nostri iesu christi. Exi de loco isto. et uade et morare in loco deserto. ubi non est accessus hominum. Et nulla utilitas humanis commodis ministratur. ita ut uadens neminem noceas. Tunc draco ille saeuissimus exiens. coepit ire festinanter. Et ultra nusquam comparuit. Philippus autem pontificis filium qui ministrabat ignem sacrificii. Et duos tribunos qui mortui fuerant. suscitauit. Omnemque turbam quae morbata fuerat de draconis flatu. sanitati restituit. Unde factum est / F. 188 / ut uniuersi philippum apostolum qui persequebantur. paenitentiam agerent. deum hunc aesistimantes adorarent. Ipse autem per unum annum iugiter doceret eos: quomodo mundo periclitanti aduentus domini subuenisset. quomodo natus ex uiegine. quomodo passus. quomodo sepultus die tertia resurrexit. quomodo post resurrectionem eademquae ante passionem suam docuerat. quomodo uidentibus apostolis ascendisset in caelos. quomodo misisset spiritum sanctum quem promisit. qui ueniens quasi ignis sedit super apostolis XII. Et omnium linguas et sermocinationes. mentibus apostolorum suorum inseruit. Ex quorum ipse numero huc missus scire uos facere / F. 188 v. / idola ista uana esse. Et cultoribus sunt inimica. Haec et his similia dicente apostolo philippo. crediderunt. Et eliso martis simulacro. multa milia hominum baptizata sunt; Ordinatis autem clericis. sed et ordinato eis episcopo et presbyteris et diaconibus; atque ecclesiis multis instructis: Ipse per reuelationem ad asiam reuersus in ciuitate hierapolim commoratus: Heresim malignam hebionitarum extinxit. qui dicebant...

/ F. 189 v. / EXPLICIT PASSIO PHILIPPI APOSTOLI

În traducere:

ÎNCEPE PĂTIMIREA SFÂNTULUI APOSTOL FILIP (sărbătorit) LA 1 MAI

După Înălțarea Domnului (și) Mântuitorului, fericitul Filip a predicat, timp de douăzeci de ani, în mod constant, Evanghelia, neamurilor din Scythia. Pe când era deținut de către neamuri și dus la statuia lui Marte și forțat să jertfească, de sub baza, pe care stătea statuia lui Marte, a ieșit un demon foarte mare și l-a ucis pe fiul preotului, care slujea la focul sacrificiului; a ucis, de asemenea, și doi tribuni, care se aflau în fruntea provinciei, (și) ai căror subofițeri îl țineau pe Sfântul Apostol Filip în lanțuri. Din cauza suflării (otrăvite a) demonului toți lăncezeau și au început să sufere cumplit. Atunci Sfântul Apostol Filip a zis tuturor: Ascultați sfatul meu și vă veți recăpăta sănătatea, încât chiar și aceștia, care sunt morți, vor învia, iar demonul, care v-a făcut rău, va fugi în numele Dumnezeului meu. Toți îi zic lui: Spune-ne, ce să facem. Apostolul Filip le zice: Răsturnați pe acest Marte și distrugeți-l, iar în locul pe care stătea, așezați Crucea Domnului meu Iisus Hristos și vă închinați ei. Atunci aceia care se chinuiau, au început să strige: Să ne recăpătăm puterea și să distrugem pe acest Marte. Făcându-se, deci, liniște, Apostolul a zis: Îți poruncesc, ție, demone, în numele Domnului nostru Iisus Hristos, să ieși din acest loc și du-te și te plimbă în loc pustiu, unde nu umblă oameni și unde să nu te poți folosi de ei, astfel încât, plecând, să nu mai faci rău nimănui. Atunci acel demon foarte rău ieșind, a început să meargă repede și nu a mai apărut niciodată. Filip, însă, a înviat pe fiul preotului, care slujea la focul sacrificiului, și pe cei doi tribuni și a redat sănătatea întregii mulțimi, care lăncezea din cauza suflării (otrăvite a) demonului. Atunci s-a întâmplat ca toți, care-l persecutaseră pe Apostolul Filip, să facă pocăință și să i se închine (lui Filip), considerându-l Dumnezeu. Atunci el însuși, timp de un an de zile, i-a învățat că: venirea Domnului a mântuit lumea, care urma să piară; că s-a născut din Fecioară; că a pățimit; că s-a îngropat și a treia zi a înviat; că după Înviere, cele învățate înainte de patimă, s-au împlinit; că, în văzul Apostolilor, s-a înălțat la ceruri; că a trimis pe Duhul Sfânt, pe care l-a promis, care, venind în chip de foc, a șezut deasupra celor 12 Apostoli și le-a inserat lor, tuturor Apostolilor, limbi și vorbiri. Din numărul acestora însumi eu am fost trimis să vă fac cunoscut că acești idoli sunt deșerteți și că sunt dușmanii celor care se închină (lui Dumnezeu). Acestea și altele asemenea zicându-le Apostolul Filip, au crezut (cu toții) și, distrugând statuia lui Marte, s-au botezat multe mii de oameni. După aceea le-a hirotonit lor clerici, chiar un episcop, preoți și diaconi, și a întemeiat multe comunități. (Apoi) prin revelație, acesta s-a întors în Asia și s-a așezat în cetatea Hierapolis: (acolo) a nimicit erezia ebioniților, care ziceau...

S-A TERMINAT PĂTIMIREA APOSTOLULUI FILIP

DATE NOI DESPRE SOARTA DEȚINUȚILOR ȘI PRIZONIERILOR DE RĂZBOI DIN BIHOR ÎNTRE ANII 1944 – 1945

ADRIAN APAN

ABSTRACT. NEW INFORMATIONS ABOUT THE FAITH OF CONVICTS AND PRISONERS OF WAR IN THE COUNTY OF BIHOR BETWEEN 1944-1945. The consequences of the Dictate from Wiena imposed harsh conditions for Romania. By the end of the war, horthyst army has taken many prisoners from Romanian army but also from the civilians, whom they have transported in abnormal conditions in labor camps, especially made in Hungary. Among those prisoners there were orthodox and greek-catholic priests, but also believers belonging to these two religions. Most of them have died because of ill treatment "offered" by the Hungarian authorities in the camps.

Prin Dictatul de la Viena, de la 30 august 1940, România pierdea nord – vestul Transilvaniei în favoarea Ungariei. Planurile lui Hitler fuseseră, aparent, bine calculate, așa încât România trebuia să se ralieze, printr-un efort maxim, ideologiei "războiului fulger". Drept garanție pentru aceasta Transilvania era menținută în "închisoarea" horthystă. În pragul anilor 1938 – 1941 furia marilor puteri (Germania, Rusia, Italia și Japonia) de a se extinde în defavoarea altor state a atins limita terifiantului. În funcție de geografia politică și ideologică a momentului statele mici erau nevoite să se adapteze în favoarea ori în defavoarea gregarismului endemic. În aceste condițiuni, totalmente nefavorabile sieși, România a fost încorporată puterilor Axei.

Despre ocupația militară horthystă și despre ceea ce s-a petrecut între anii 1940 – 1944 în Transilvania de nord – vest s-au scris unele volume și studii¹. Noi nu dorim acum să facem o prezentare a acestui fenomen ci ne vom referi în continuare doar la unele documente culese din arhive care pun o oarecare ordine în cele, deja scrise, de alți cercetători.

¹ Zaharia, Gheorghe, Vajda, L., Bodea, I., Gheorghe, Bunta, P., Covaci, M., Fodor, L., Simion, A., Puțui, Gh., *Rezistența antifascistă în partea de nord a Transilvaniei (septembrie 1940 – octombrie 1944)*, Dacia, Cluj – Napoca, 1974; Bodea, I., Gh., Suci, T., Vasile, Pușcaș, I., Ilie, *Administrația militară horthystă în nord – vestul României – septembrie – noiembrie 1940*, Dacia, Cluj – Napoca, 1988; *** *România în anii celui de-al doilea război mondial*, Editura militară, București, 1989; Chira, Ioan, *Momente din luptele armatei române împotriva forțelor fasciste*, în *Crișana Plus*, nr. 12 – 14; Faur, A., *Documente referitoare la soarta tragică a prizonierilor români din lagărele maghiare de la Fertőszentmiklós și Veszékény*, în *Cele Trei Crișuri*, 1995, nr. 9 – 12; Idem, *Mărturii inedite despre soarta tragică a prizonierilor de război români din lagărele horthyste (1944- 1945)*, în *Cele Trei Crișuri*, 1998, nr. 100 – 101; Bodea, I., Gh., Marinescu, I., *Din lupta populației bihorene împotriva ocupației horthyste*, în "Crisia", VIII, 1978; Ciubăncan, V., *Atitudinea patriotică a populației bihorene și aportul ei la efortul național de apărare a graniței de vest a țării în perioada interbelică*, în "Crisia", XI, 1981; Idem, *Apărarea învățământului în limba română, obiectiv al rezistenței antihorthyste în nord-vestul Transilvaniei*, în A.M.N., XX, 1983; Faur, V., Ghiuran, A., I., *Mărturii memorialistice despre participarea unor unități române la luptele împotriva Germaniei naziste și a Ungariei horthyste*, în "Crisia", 1989; Faur, M., *Biserica românească din nord-vestul țării sub ocupație horthystă 1940-1944*, Timișoara, 1985; Fătu, M., Mușat M., (coord.), *Teroarea horthysto-fascistă în nord-vestul României. Septembrie 1940-octombrie 1944.*, București, 1985; Marinescu, I., *Documente privind activitatea patrioților orădeni în lunile septembrie-octombrie 1944*, în "Crisia", IV, 1974; Popovici, Ioan, *Contribuții privind situația maselor populare din Bihor în perioada ocupației horthyste*, în "Crisia", X, 1980

Astfel, în anul 1944, mai precis în luna august a acestuia, autoritățile horthyste din Oradea au arestat, în reședința Episcopiei greco – catolice, o parte a clerului greco – catolic la care s-au adăugat și alte persoane care deveniseră suspecte autorităților maghiare. Arestările s-au realizat în trei serii. Prima serie, cuprinzând 34 de persoane, a început la data de 24 august 1944 și au surprins figuri reprezentative ale cultului greco- catolic, dar și ale cultului ortodox, la care se adăugau avocați, mecanici, directori de bănci, diverși preoți din anumite parohii, o bucătăreasă, profesori de la Seminar, soțiile unor avocați. În cadrul acestei prime serii de arestați putem aminti unele nume precum: Petre Iluțiu – profesor de teologie, arestat între 24 și 30 august 1944, Emil Hașăș – "advocat" arestat între aceleași date, Valeriu Holban – subdirector la Banca Victoria, Iacob Dancea – avocat, fost viceprimar al Orăzii, Ioan Roșca – director al Băncii Românești, Valeriu Doja – rectorul internatului ortodox "Jiga", Vasile Popovici – protopopul ortodox al Oradei, Ioan Dinu – vicarul Episcopiei române ortodoxe, la care se adaugă greco – catolicii Iosif Chirvaiu, Gheorghe Barna, Gavril Stan, Eugen Foișor, Ioan Georgescu, Augustin Maghiar, figuri impozante ale învățământului academic greco – catolic. Situația episcopului auxiliar, greco – catolic, de Oradea, Ioan Suci, a fost foarte dificilă, acesta de abia scăpând cu viață de furia ocupanților. De fapt, în dreptul numelui său nici nu este menționată data eliberării din domiciliu forțat. Episcopul greco – catolic de Cluj – Gherla și Administrator apostolic de Oradea, Iuliu Hossu, a fost arestat o singură zi, adică între 24 și 25 august 1944 (vezi și anexa 1).²

Seria a doua cuprindea 33 de persoane, cam aceleași, aceasta începând la data de întâi septembrie și încheindu-se la data de patru septembrie 1944. Din nou episcopul Ioan Suci era singurul care nu avea data eliberării trecută în evidența arestaților³ (vezi și anexa 2).

Seria a treia cuprindea 21 de persoane, noi negăsind decât evidența a 13 dintre acestea. Această listă cuprinde cu totul alte nume precum al unor consuli și vice-consuli, aparținând Consulatului din Cluj, cum ar fi: Gr. Bilciulescu – consul de Legație, Titus Spornic – Consul general, Mihail Gurgu – consul, Rășvan Prișan și soția – vice-consuli, Ion Popa și soția – vice-consul etc (vezi și anexa 3).⁴

Încă în luna august autoritățile horthyste erau relativ stabile în o parte a Bihorului. Desigur, momentul 23 august 1944 a creat o breșă în frontul fascist grăbind, de fapt, retragerea armatelor inamice înspre linia Tisza. În retragerea lor acestea au apelat la diverse măsuri de represiune împotriva populației locale, arestând diverse persoane pe care nu le-au putut inculpa ulterior. Relevante sunt, în acest sens, câteva documente semnate de protopopul greco – catolic de Girișu de Criș, Romul Mihalca. Acesta, înainte de 23 septembrie 1944, când a fost reținut de horthyști, a desfășurat o bogată activitate ecleziastică, așa cum o dovedesc semnăturile sale prezente pe foarte multe documente, atât înainte de reținerea sa cât și după eliberarea lui.

La solicitarea Păstorului său, Romul Mihalca, povestea, într-un raport, despre toate întâmplările și supliciile pe care le-a îndurat în arestul maghiar. Astfel, după reținerea sa, acesta a fost transportat în Biharkérestes, ulterior la Beretyóujfalu îndreptându-se spre lagărele de prizonieri de la Kunmadarasz și Nádudvar de unde, datorită apropierii frontului, prizonierii s-au îndreptat spre Tiszafüred, dincolo de Tisza, scăpând de a fi uciși numai la intervenția unui colonel ungar care a oprit inițiativa

² Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *fond Episcopia greco – catolică Beiuș*, dos. 3, f. 261

³ *Ibidem*, f. 262 - 263

⁴ *Ibidem*, f. 271

ucigașă a unui ofițer german. La momentul respectiv Romul Mihalca amintește de încă 300 de prizonieri, români și ruși, în preajma cărora se afla. Condițiile pestilențiale ale reținerii prizonierilor acolo, majoritatea drumului de la un lagăr la altul făcându-se pe jos, au determinat șubrezirea considerabilă a sănătății lor. Astfel mulți au decedat în condiții de foamete și de epuizarea totală.

La data de 24 octombrie 1944 Romul Mihalca fusese transferat în lagărul de la Veszvény (județul Șopron, din vestul Ungariei) unde a rămas până la 14 februarie același an. Primind calitatea de preot al acestui lagăr, el și-a asumat îngrijirea spirituală a celor 4000 de români din lagărele Veszvény și Macska. Acolo el a desfășurat o bogată activitate spirituală, spovedind, cuminecând și înmormântând pe cei decedați.

Datorită bunătății episcopului romano – catolic, Dr. Wilhelm Apor din Győr, preotul Romul Mihalca a putut celebra liturghii chiar în biserica din Veszvény. În acest ultim lagăr, și în penultimul amintit, au decedat, în perioada 24 octombrie 1944 și 13 februarie 1945, un număr de 417 (de fapt 416) persoane de toate vârstele, atât bărbați cât și femei și un copil. În documentul la care facem referire, Romul Mihalca, preotul acestor lagăre, care l- a înmormântat, da fapt, pe toți, în cimitirul lagărului, nu spune nimic despre condițiile în care aceștia au decedat⁵ (vezi și anexa 4). Majoritatea celor decedați erau persoane tinere, până la 25 de ani, care mureau, probabil, din cauza tratamentului inuman la care erau supuși. Spre exemplu, morți existau în fiecare zi, de la o persoană până la 18, așa cum s-a întâmplat la 21 noiembrie 1944.

La data de 14 februarie Romul Mihalca a fost mutat la Fertőszentmiklós major unde a stat până la 8 martie 1945. De la această dată și până la 30 martie 1945 preotul a stat în închisoarea poliției orașului Sopron. Ulterior, a fost eliberat datorită apropierii liniei frontului de vestul Ungariei. Despre ultimul lagăr menționat, preotul greco – catolic, îl amintește pe ortodoxul Petru Hora, care era preotul acestui lagăr fără, însă, a fi mulțumit de activitatea acestuia pentru că nu prea ținea liturghii. Acolo, spune Romul Mihalca, au decedat între 260- 270 de prizonieri. Despre lagărul Veszvény se mai spune că a mai găzduit încă 700 de prizonieri români care au fost duși acolo de prin părțile Târgu – Mureșului, și care au trebuit să îndure condițiile deosebit de grele ale drumului fiind totalmente epuizați de foame și de oboseală la momentul în care au ajuns.

Raportul preotului mai amintește și de munificența fostului ministru Emil Hațieganu care, prizonier fiind la Győr, și cunoscând situația celor din lagăre, a trimis sume de bani pentru ajutorarea românilor de acolo. Ulterior, adică după ce a fost eliberat, Emil Hațieganu s-a adăpostit, o vreme, în clădirea Seminarului teologic greco – catolic din Oradea, unde a fost bine primit după "exilul" său din Ungaria. Trebuie să mai amintim și faptul că militarii români care erau ținuți prizonieri în Ungaria primeau o soldă care, însă, era prea mică pentru asigurarea celor necesare hranei zilnice.

Urmările războiului au fost semnificative în ceea ce privește pagubele materiale și umane care au trebuit sacrificate în numele unor ideologii schizoide, insidioase, care nu au ținut seamă de adevăratele valori ale umanității. În spațiul nostru, însă, situația a continuat să rămână aceeași pentru că dominația nazistă a fost înlocuită, la scurt timp, cu cea bolșevică, care, și ea, la rândul ei, și-a revendicat victimele.

⁵ Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *fond Episcopia greco – catolică Beiuș*, dos. 6, f. 231 - 239

ADRIAN APAN

ANEXE DOCUMENTARE

1

Repartizarea
deținuților internați la reședința Episcopiei române unite de Oradea – Mare
Seria I.

Nr crt	Data intrării	Data ieșirii	Numele și prenumele	Profesiunea	Unde a dormit și pe ce?	Observații
1	24 Aug.	25 Aug	Î. P. S.Dr. Iuliu Hossu	Episcop de Cluj - Gherla	În apartamentele episcopoești	La început cu P. S. Suciuc și cu secretarul Foișor - s-a interzis orice conversație
2	24 Aug.		P. S. Dr. Ioan Suciuc	Episcop auxiliar, vicar general episcopesc.	În dormitorul propriu	
3	24 Aug.	30 Aug	Revm. Augustin Maghiar	Prepozit, fost senator	În camera de lângă bibliotecă	La început în birou (indescifrabil) cu Ioan Suciuc
4	24 Aug.	2 Sept.	Revm. Dr. Ioan Georgescu	Canonic, scriitor	În camera III de lângă bibliotecă	
5	24 Aug.	30 Aug	Revm. Vasile Barbil	Canonic, dir. cancelariei	În biroul său	
6	24 Aug	30 Aug	Revm. Teodor Matei	Canonic, dir. adm. fond.	În biroul său	
7	24 Aug.		Revm. Eugen Foișor	Secretar episcopesc	În camera sa și dormitorul I. P. Sale.	
8	24 Aug.	26 Aug	Revm. Gavril Stan	Rector seminarului teologic român-unit	În camera Păr. Foișor	Bolnav. Internat în spitalul (indescifrabil)
9	24 Aug.	30 Aug	Rev. Gheorghe Barna	Prof. de teologie	În biroul secretarial	
10	24 Aug.	30 Aug	Rev. Dr. Vasile Chirvaiu	Prof. de teologie fost deputat	În camera III cu Păr. Georgescu	
11	24 Aug	2 Sept.	Ioan Dinu	Vicarul episcopiei rom. ortodoxe	În camera castelanului	La început dormise în camera albastră
12	24 Aug.	2 Sept.	Ioan Eviuțian	Consilier episcopesc rom-ort.	În camera albastră	
13	24 Aug.	30 Aug	Vasile Popoviciu	Protopopul ortodox al Orăzii	În camera albastră	
14	24 Aug	30 Aug	Valeriu Doja	Rectorul internatului ortodox Jiga	În camera II de lângă bibliotecă	

DATE NOI DESPRE SOARTA DEȚINUȚILOR ȘI PRIZONIERILOR DE RĂZBOI DIN BIHOR

Nr crt	Data intrării	Data ieșirii	Numele și prenumele	Profesiunea	Unde a dormit și pe ce?	Observații
15	24 Aug	30 Aug	Ioan Roșca	Dir. al băncii românești	În camera II de lângă bibliotecă	
16	24 Aug	30 Aug	Iacob Dancea (mare proprietar)	Avocat, fost viceprimar al Orăzii	În camera II de lângă bibliotecă	
17	24 Aug	25 Aug	Florian Andor	Dentist tehnician	În camera II de lângă bibliotecă	
18	24 Aug	30 Aug	Rev. Mihai Boca	Protopop ort. fost consilier al Orăzii	În camera șefului personalului	
19	24 Aug	26 Aug	Rev. Victor Fernovan	Protopopul parohiei din Ciheiu	În camera personalului	
20	24 Aug	30 Aug	Valeriu Holban	Subdirector la banca "Victoria"	În sufrageria mare	
21	24 Aug	30 Aug	Victor Holban	Contabil, șef de secție la banca "Victoria"	În salonul venețian	
22	24 Aug	30 Aug	Dr. Emil Hașăș	Advocat	În sufrageria mare	
23	24 Aug	30 Aug	Rev. Dr. Ioan Pinte	Dir. spiritual și profesor de teologie	În biroul P. Sale Suci	Apoi dormise în camera personalului
24	24 Aug	30 Aug	Cl. Dr. Petre Iluțiu	Profesor de teologie	În biroul I. P. S. Hossu	Apoi în salonul venețian
25	24 Aug	26 Aug	Păr. Alex Chiș	Paroh în Cordău	În camera personalului	
26	24 Aug	28 Aug	Păr. Traian Candea	Preot în Tria	În sufrageria mare	
27	24 Aug	28 Aug	Păr. Octavian Gherasim	Preot în Derna	În camera personalului	
28	24 Aug	30 Aug	Vasile Dohan	Cleric absolvent, pedagog la seminarul român unit	În biroul I.P.S. Hossu	Apoi în camera personalului
29	24 Aug	24 Aug	Dna. Dr. Pop	Soție de avocat	În camera de lângă bibliotecă	Avea copil mic. Apoi a plecat
30	24 Aug	26 Aug	Dna. Ana Cristea	Bucătăreasă	În camera sa	
31	24 Aug	26 Aug	Alex. Brad	Mecanic	A dormit afară în curte	

ADRIAN APAN

Nr crt	Data intrării	Data ieșirii	Numele și pronumele	Profesiunea	Unde a dormit și pe ce?	Observații
32	24 Aug	26 Aug	Traian Cristea	Om de serviciu, cantor	În sufragerie	
33	26 Aug	2 Sept	Vasile Sabo	Prof. de muzică la școala normală	În sufrageria mare	
34	26 Aug	30 Aug	Ioan Pășie	Învățător, director în Haieu	În sufrageria mare	

2

Repartizarea

deținuților internați la reședința Episcopiei rom. – unite de Oradea - mare

Nr. Crt.	Data Intr.	Data ieșirii	Numele și Profesiunea	Locul unde a dormit	vârsta	Observ
1.	1. IX		P. S. Suciu episc. aux.	Camera sa		
2.	1. IX	2. IX	Aug. Maghiar Prepozit	Camera de lângă bibliotecă		
3.	1. IX	2. IX	I. Georgescu Canonic	Camera III lângă bibliotecă		
4.	1. IX	2. IX	V. Barbul Canonic	Biroul său		
5.	1. IX	2. IX	T. Mateiu Canonic	Biroul său		
6.	1. IX	2. IX	Ioan Dinu Vicar episc. ort.	Camera castelanului		
7.	1. IX	2. IX	Ioan Evuțian Cons. episc. ort.	Camera albastră		
8.	1. IX	2. IX	Gh. Barna Prof. de teologie	Biroul secretarial		
9.	1. IX	2. IX	Dr. V. Chirvaiu Prof. de teologie	Camera III lângă birou		
10.	1. IX	2. IX	Valeriu Doja Rect. Int. Jiga	Camera albastră		
11.	1. IX	2. IX	N. Mărcuș. Adv. Dir Victoria	Camera II lângă bibliotecă		
12.	1. IX	2. IX	I. Dancea adv.	Camera II lângă bibliotecă		
13.	1. IX	2. IX	Gh. Potre adv.	Sufrag. Mare		
14.	1. IX	2. IX	I. Pelle adv.	Sufrag. Mare		
15.	1. IX	2. IX	M. Boca Prot. on.	Cam. Șef. Pers.		
16.	1. IX	2. IX	Val. Holban sdir. Bca. Victoria	Sufrageria		

DATE NOI DESPRE SOARTA DEȚINUȚILOR ȘI PRIZONIERILOR DE RĂZBOI DIN BIHOR

Nr. Crt.	Data Intr.	Data ieșirii	Numele și Profesiunea	Locul unde a dormit	vârsta	Observ
17.	1. IX	2. IX	Vict. Holban, cont. șef b. Victoria	Salonul venețian		
18.	1. IX	2. IX	V. Sabo, prof.	Sufrag. Mare		
19.	1. IX	2. IX	P. Iluțiu, prof. de teologie	Camera personalului		
20.	1. IX	2. IX	Dr. Pinteș I. , prof.de teologie	Biroul fond.		
21.	1. IX	2. IX	V. Dohan, cleric	Biroul fond.		
22.	1. IX	2. IX	I. Roșca, dir. b. românească	Camera I lângă bibliotecă		
23.	1. IX	2. IX	E. Foișor, secretar episcopal	Dormitorul I. P. S. Hossu		
24.	1. IX	2. IX	V. Popovici Protop. Ort.	Camera albastră		
25.	1. IX	4. IX	N. Boeriu, prot. în Chișirid	Sufrag. Mare		
26.	1. IX	4. IX	I. Olah, paroh în Nojorid	Sufrag. Mare		
27.	1. IX	4. IX	V. Țirlea, paroh ort. în Rontău	Sufrag. Mare		
28.	1. IX	4. IX	Vict. Ternovan, paroh în Ciheiu	Camera personalului		
29.	1. IX	4. IX	I. Clintoc, paroh în Betfia	Sufrag. Mare		
30.	1. IX	4. IX	Gh. Marta, par. În Haieiu	Sufrag. Mare		
31.	1. IX	4. IX	Alex. Chiș. Par. în Cordău	Camera personalului		
32.	1. IX	4. IX	Romul Mădăras, paroh în Sântandrei	Camera specială		
33.	1. IX	4. IX	D-na R. Mădăras	Camera specială		

ADRIAN APAN

3

Repartizarea
deținuților internați la reședința Episcopiei rom. unite de Oradea – mare
Seria III

Nr. crt	Data Intr.	Data ieșirii	Numele și profesiunea	Locul unde A dormit	Observații
1.	13.IX	14. IX	Gr. Bilciurescu Cons de Legație	Dorm. I. P. S. Hossu	Consulatul din Cluj
2.	13. IX	14. IX	Dr. Titus Spornic Cons. general	Camera pers.	Consulatul din Cluj
3.	13. IX	14. IX	Mihail Gurgu, cons.	Camera castelanului	Consulatul din Cluj
4.	13. X	14. IX	d-na și d-l. Răsvan Prișan, viceconsul	Biroul I. P. S. Hossu	Consulatul din Cluj
5.	13. X	14. IX	Dna. Dș. DI. Ion Tasula, vcons.	Camera II lângă bibliotecă	Consulatul din Cluj
6.	13. IX	14. IX	Dna. DI. Nic. Jurca, vcons.	Camera I lângă bibliotecă	Consulatul din Cluj
7.	13. IX	14. IX	Dna, DI., Ion Popa, vice-cons	Camera III lângă bibliotecă	Consulatul din Cluj
8.	13. IX	14. IX	Dna. Claudiu Popescu Dimancea	Camera albastră	Consulatul din Cluj, sefă de birou
9.	13. IX	14. IX	Dna. Ecaterina Niculescu Scârțan	Camera albastră	Consulatul din Cluj, dactilografă
10.	13. IX	14. IX	Dș. Edita Bohățiel	Camera albastră	Consulatul din Cluj, dactilografă
11.	13. IX	14. IX	Dna, DI, Răileanu, Șofeur	Camera șef. Pers.	Cons. Cluj
12.	13. IX	14. IX	Iosif Clamba Om de serv.	Camera Fond.	Cons. Cluj
13.	13. IX	14. IX	Gh. Banta, om de serv.	Camera Fond.	Cons. din Cluj

Total 21 persoane

DATE NOI DESPRE SOARTA DEȚINUȚILOR ȘI PRIZONIERILOR DE RĂZBOI DIN BIHOR

4

Prizonierii români morți
în lagărele din Ungaria în anul 1944 – 1945

Nr. crt.	Data morții	Numele mortului	lagărul	Domiciliul în țară
1.	24. X. 1944	Irimia Gheorghe, 58 ani	Veszkény	de religie gr. cat.
2.	24 oct. 1944	Dumitru Vlad, 22 ani		ortodox
3.	24 oct. 1944	Vasile Băluțescu, 22 ani		ortodox
4.	22 oct. 1944	Ioan Cădar, 28 ani		gr. cat.
5.	22 oct. 1944	Ioan Ormenișan, 25 ani		ortodox
6.	21 oct. 1944	Sava Gonciavenko, rus		ortodox
7.	26 oct. 1944	Nicolae Toma		ortodox
8.	26 oct. 1944	Tudor Marin		ortodox
9.	26 oct. 1944	Văcar Gheorghe, gr. cat.		din Șeulia de Câmpie
10.	26 oct. 1944	Vlad Irimie, 45 ani		ortodox
11.	27 oct. 1944	Șerg Aurel		ortodox
12.	27 oct. 1944	Constantin Tudor		ortodox
13.	28 oct. 1944	Mureșan Ieremia		ortodox
14.	28 oct. 1944	Coman Gheorghe		ortodox
15.	28 oct. 1944	Catrinei Dumitru		ortodox
16.	28 oct. 1944	Mănăcel Ilie		ortodox
17.	30 oct. 1944	Feordean Teodor, gr. cat.		Bărboși, jud. Turda
18.	30 oct. 1944	Vlad Nicolae, 22		Salcii, jud. Prahova
19.	1 nov. 1944	Boroi Gheorghe		ortodox
20.	2 nov. 1944	Belica Victor		ortodox
21.	2 nov. 1944	Pugeană David		ortodox
22.	3 nov. 1944	Gheorghe Ștefan, Gr. c		Feleac, jud. Cluj
23.	3 nov. 1944	Buzga Ștefan, 40 ani, gr. cat		Unirea, jud. Turda
24.	(indescifrabil)	Purcel Vasile, 41 ani		Macska
25.	5 nov. 1944	Zaslău Serafim, 33 ani	Veszkény	Seceuri, jud. Hunedoara
26.	5 nov. 1944	Teodor Miron, 36 ani		Păltiniș, jud. Câmpulung
27.	5 nov. 1944	Grădinaru Iulian, 22 ani		Săngoșani, jud. Romanai
28.	5 nov. 1944	Petreșan Văra, 28 ani		Târgu, jud. Cluj
29.	5 nov. 1944	Lungu Vasile, 22 ani		Sadochia, jud. Tighina
30.	5 nov. 1944	Grigore Gheorghe, 20 ani		Plosca, jud. Teleorman
31.	6 nov. 1944	Flore Doțiu, 23 ani		Cioara Mârzii
32.	6 nov. 1944	Napoleon Ioan, 20 ani		jud. Romanai
33.	8 nov. 1944	Bozincaru Haralampie, 47 ani		Păltiniș, jud. Câmpulung
34.	8 nov. 1944	Bădescu Constantin, 47 ani		Blăgești
35.	8 nov. 1944	Mocan Vasile, 40 ani		Reghinul Săsesc
36.	8 nov. 1944	Tudose Zaharie, 21 ani		Turda
37.	8 nov. 1944	Chirilă Ioan		
38.	10 nov. 1944	Cuciorean Gheorghe, 22 ani		Mirișana, jud. Mehedinți
39.	10 nov. 1944	Nicolae Gheorghe, 24 ani		Izvoarele, jud. Prahova
40.	10 nov. 1944	Ciobanu Marin, 22 ani		Breasla, jud. Teleorman
41.	10 nov. 1944	Moca Ștefan, 22 ani		Ilieni, jud. Bihor
42.	10 nov. 1944	Toma Florian, 46 ani		Mărăști, jud. Mehedinți
43.	12 nov. 1944	Târnăcop Ioan, 20 ani		Drăgănești, jud. Vlasca
44.	12 nov. 1944	Dița Ioan, 26 ani		Breasta, jud. Bihor
45.	12 nov. 1944	Bercea Ioan, 46 ani		Ruși, jud. Sibiu
46.	13 nov. 1944	Tudose Tudor, 33 ani		jud. Bihor
47.	14 nov. 1944	Cârje Vasile, 20 ani		Mădei, jud. Neamț
48.	14 nov. 1944	Ardelean Dumitru, 21 ani		Calea lungă, jud. Bihor
49.	14 nov. 1944	Paraschiv Gheorghe, 22 ani		Grădiște, jud. Vlașca
50.	12 nov. 1944	Herdelegiu Mihail, 22 ani	Macska	Gaider, jud. Tighina, are un (co)pil
51.	12 nov. 1944	Dorobanțu Ioan, 20 ani		Efrerești, jud. Vlașca

ADRIAN APAN

52.	12 nov. 1944	Donca Gheorghe, 23 ani, gr. cat.	Vălani, jud. Bihor, mama: Floare
53.	12 nov. 1944	Sârbu Ioan, 19 ani gr. cat.	Tritenii de jos, jud. Turda, tata: Simeon
54.	10 nov. 1944	Burica Gheorghe, 22 ani	Banești, jud. Prahova, 7 grăniceri
55.	11 nov. 1944	Banciu Pascu, 31 ani	Pil, Arad, 93 inf. 11
56.	15 nov. 1944	Șandor Ștefan, 45ani	Veszvény
57.	16 nov. 1944	Cușnuruc Teodor, 28 ani	Stroja, jud. Rădăuți
58.	15 nov. 1944	Barbier Sion, 24 ani	Băltăuți, jud. Hotin
59.	16 nov. 1944	Cherecheș Ioan, 63 ani	Copanca, jud. Turda
60.	16 nov. 1944	Cocioban Trifan, 42 a	Prisaca, jud. Alba de jos
61.	17 nov. 1944	Maralău Matei, 24 ani	Geamana, jud. Tighina
62.	18 nov. 1944	Popuc Gheorghe, 20 ani	Coroiana, jud. Mehedinți
63.	19 nov. 1944	Fodoreanu Petru, 64 ani gr. cat.	Pustasa, jud. Cluj
64.	19 nov. 1944	Greruș Ioan, 25 ani gr. cat.	Copâlna, jud. Cluj
65.	19 nov. 1944	Oltean Ilie, 20 ani	Budești, jud. Argeș
66.	20 nov. 1944	Bercea Vasile, 21 ani gr. cat.	Habaic, jud. Mureș
67.	19 nov. 1944	Faraon Romulus, 34 ani	Macska
68.	11 nov. 1944	Carașel Cornel, 32 ani gr. cat.	Dobra, jud. Hotin
69.	21 nov. 1944	Aron Petru, 32 ani	Sălcuia de jos, jud. Turda
70.	21 nov. 1944	Nistor Nicolae, 25 ani gr. cat.	Veszvény
71.	22 nov. 1944	Balaj Traian, 21 ani gr. cat.	Pălteniș, jud. Cămpulung
72.	22 nov. 1944	Sârbu Cornel, 21 ani gr. cat	Cugir, jud. Hunedoara
73.	22 nov. 1944	Mârza Dumitru, 23 ani	Filda, jud. Cluj
74.	21 nov. 1944	Iancu Ioan	Vulceri, jud. Hunedoara
75.	21 nov. 1944	Maier Romulus	Guragalbenă, jud. Tighina
76.	21 nov. 1944	Pencea Traian	Tighina
77.	21 nov. 1944	Roman Iancu	Tighina
78.	21 nov. 1944	Nan Petru	Tighina
79.	21 nov. 1944	Mituca Vasile	Tighina
80.	21 nov. 1944	Angel Gheorghe	Tighina
81.	21 nov. 1944	Petrescu Petru	Tighina
82.	21 nov. 1944	Clatinaș Ioan	Tighina
83.	23 nov. 1944	Pârvu Marin, 21 ani	Veszvény
84.	23 nov. 1944	Cojocaru Petru, 23 ani	Târnava, jud. Vlașca
85.	24 nov. 1944	Micu Nicolae, 21 ani, gr. cat.	Guragalbenă, jud. Tighina
86.	25 nov. 1944	Gărăjan Petru, 21 ani	Lunănel, jud. Hunedoara
87.	27 nov. 1944	Mangâru Dumitru, 21 ani	Techiu, jud. Hunedoara
88.	27 nov. 1944	Iancu Gavrița, 23 ani, gr. cat.	Putineiu, jud. Teleorman
89.	27 nov. 1944	Graur Petru, 23 ani, gr. cat.	Măgureni, jud. Turda
90.	28 nov. 1944	Stanca Ioan	Certeza, jud. Satmare
91.	30 nov. 1944	Tândaru Constantin, 17 ani	reg. 20 inf. Jud. Argeș
92.	30 nov. 1944	Hamzelin Coloman, 20 ani, ev.	Scânteieni, jud. Dorohoi
93.	1 dec. 1944	Costică Vasile, 21 ani	Cornești, jud. Târnava
94.	3 dec. 1944	Nania Ioan, 21 ani	Mândrești, jud. Tecuci
95.	4 dec. 1944	Rus Ioan, 72 ani	Stoicești, jud. Argeș
96.	4 dec. 1944	Crăciun Gheorghe, 21 ani	Ceanul mic, jud. Turda
97.	6 dec. 1944	Miron Cristea, 50 ani	Jiblea, jud. Argeș
98.	6 dec. 1944	Macovei Vasile, 82 ani	Valea Ierii, jud. Turda
99.	6 dec. 1944	Rusu Ioan, 18 ani	Sasca, jud. Baia
100.	7 dec. 1944	Ionescu Gheorghe, 21 ani	Urișor, jud. Someș
101.	7 dec. 1944	Petan Vasile, 52 ani	Săpata, jud. Argeș
102.	10 dec. 1944	Chelu Flore, 30 ani	Ceanul mic, jud. Turda
103.	10 dec. 1944	Copan Petru, 30 ani	Apele vii, jud. Romanai
104.	12 dec. 1944	Bota Alexandru, 30 ani, gr. cat	Reghin, jud. Turda
105.	12 dec. 1944	Cioban Ștefan, 21 ani	Rus, jud. Someș
106.	26 nov. 1944	Tothăzan Aron	Macska
107.	16 nov. 1944	Anton Mihai	93 infanterie
108.	18 nov. 1944	Zamfira Ioan	civil
109.	11 nov. 1944	Oltean Aron	92 infanterie
110.	22 nov. 1944	Sas Emanuil	civil
111.	23 nov. 1944	Ciobota Petru	civil

DATE NOI DESPRE SOARTA DEȚINUȚILOR ȘI PRIZONIERILOR DE RĂZBOI DIN BIHOR

112. 21 nov. 1944	Iancu Roman	civil
113. 18 nov. 1944	Moisan Petru	83 infanterie
114. 19 nov. 1944	Chitimia Nicolae	7 grăniceri
115. 23 nov. 1944	Nătășescu Gheorghe	7 grăniceri
116. 13 nov. 1944	Sandu Dinu	7 grăniceri
117. 15 nov. 1944	Tușchet Dumitru	7 grăniceri
118. 25 nov. 1944	Bleatu Nedelea	7 grăniceri
119. 22 nov. 1944	Danc Laurean	1 artilerie munte
120. 12 nov. 1944	Tichen Ioachim	83 infanterie
121. 14 nov. 1944	Garaș Gheorghe	93 infanterie
122. 20 nov. 1944	Tradia Ilie	19 infanterie
123. 21 nov. 1944	Catinaș Ioan	7 grăniceri
124. 20 nov. 1944	Vâlcău Alexandru	civil
125. 25 nov. 1944	Moț Iustin	93 infanterie
126. 21 nov. 1944	Grida Nicolae, împușcat la Szélsárkány, la detașamentul de lucru	
127. 26 nov. 1944	Ioanas Aftenem	reg. 4 grăniceri
128. 12 nov. 1944	Bodea Nicolae	83 infanterie
129. 23 nov. 1944	Bőszörmenyi Gheorghe	83 infanterie
130. 14 nov. 1944	Ardelean Ioan	83 infanterie
131. 16 nov. 1944	Ardelean Teodor	6 vânători
132. 26 nov. 1944	Filip Ioan	11 vânători
133. 23 nov. 1944	Matei Ioan	11 vânători
134. 17 nov. 1944	Pelin Gheorghe	7 grăniceri
135. 13 nov. 1944	Păcală Nicolae	91 infanterie
136. 20 nov. 1944	Frâna Ioan	93 infanterie
137. 15 nov. 1944	Olar Ioan	83 infanterie
138. 26 nov. 1944	Păcurar Ioan	83 infanterie
139. 1 nov. 1944	Necșu Ioan	7 grăniceri
140. 14 nov. 1944	Păscălu Nicolae	83 infanterie
141. 19 nov. 1944	Muntean Octavian	83 infanterie
142. 13 nov. 1944	Dragoste Romul	7 grăniceri
143. 20 nov. 1944	Feldinger Emanuil, israelit	civil
144. 20 nov. 1944	Rabiș Constantin	7 grăniceri
145. 25 nov. 1944	Formozan Spiridon	7 grăniceri
146. 16 nov. 1944	Călinescu Constantin	7 grăniceri
147. 20 nov. 1944	Mitreana Gheorghe	7 grăniceri
148. 15 nov. 1944	Radoi Ioan	7 grăniceri
149. 23 nov. 1944	Ștefan Dumitru	7 grăniceri
150. 25 nov. 1944	Podhir(?) Petru	7 grăniceri
151. 25 nov. 1944	Rusu Ioan	7 grăniceri
152. 19 nov. 1944	Crengușu Constantin	7 grăniceri
153. 23 nov. 1944	Bodea Gheorghe	7 grăniceri
154. 22 nov. 1944	Mircean Pavel	7 grăniceri
155. 15 nov. 1944	Vaidan Teodor	83 infanterie
156. 25 nov. 1944	Albu Ioan	83 infanterie
157. 23 nov. 1944	Hirean Flaviu	83 infanterie
158. 23 nov. 1944	Alexa Nastase	7 grăniceri
159. 24 nov. 1944	Groșan Petru	7 grăniceri
160. 26 nov. 1944	Călin Alexandru	7 grăniceri
161. 20 nov. 1944	Niță Portan Teodor	7 grăniceri
162. 25 nov. 1944	Strâmbu Alexandru	7 grăniceri
163. 17 nov. 1944	Hadrea Ioan	83 infanterie
164. 32 nov. 1944	Iliuc Titus	civil
165. 21 nov. 1944	Banciu Pascu	83 infanterie
166. 21 nov. 1944	Pop Bela	83 infanterie
167. 21 nov. 1944	Blejenar Vespazian	7 grăniceri
168. 21 nov. 1944	Buciuman Petru	92 infanterie
169. 21 nov. 1944	Bene Vasile	11 vânători
170. 21 nov. 1944	Enea Stancu	7 grăniceri
171. 21 nov. 1944	Hagiu Nicolae	83 infanterie

ADRIAN APAN

172. 21 nov. 1944	Oltean Mircea	7 grăniceri
173. 21 nov. 1944	Chirilă Mircea	83 infanterie
174. 21 nov. 1944	Preda Dumitru	7 grăniceri
175. 21 nov. 1944	Simion Gligor	12 vânători
176. 1 dec. 1944	Ilău Florian	12 vânători
177. 1 dec. 1944	Țiglău Ilie	12 vânători
178. 1 dec. 1944	Simion Alexandru	93 infanterie
179. 5 dec. 1944	Stana Ilie	93 infanterie
180. 5 dec. 1944	Jamjin Gheorghe	9 vânători
181. 5 dec. 1944	Manolache Mihai	83 infanterie
182. 5 dec. 1944	Popa Vasile	83 infanterie
183. 26 nov. 1944	Ardelean Ioan	35 infanterie
184. 26 nov. 1944	Radnia Simion	7 grăniceri
185. 26 nov. 1944	Bulceaca Ioan	9 vânători
186. 26 nov. 1944	Susa Matei	7 grăniceri
187. 26 nov. 1944	Cotoroban Mihai	83 infanterie
188. 26 nov. 1944	Lal Grigorie	7 grăniceri
189. 26 nov. 1944	Gherghel Ilie	7 grăniceri
190. 26 nov. 1944	Tauduc Petrache	11 grăniceri
191. 27 nov. 1944	Sandu Lazăr	Turda, Leg. De Jandarmi
192. 27 nov. 1944	Irimie Nicolae	83 infanterie
193. 27 nov. 1944	Pașca Nicolae	7 grăniceri
194. 27 nov. 1944	Man Vasile	93 infanterie
195. 28 nov. 1944	Martalega P	7 grăniceri
196. 28 nov. 1944	Jule Constantin	92 infanterie
197. 28 nov. 1944	Halmagiu Alexandr	83 infanterie
198. 28 nov. 1944	Blaj Ioan	83 infanterie
199. 28 nov. 1944	Bogdan Constantin	7 grăniceri
200. 28 nov. 1944	Buican Marin	12 vânători munte
201. 28 nov. 1944	Moisa Ilie	civil
202. 28 nov. 1944	Vâga Mihai	7 grăniceri
203. 28 nov. 1944	Cocoloș Ilie	83 infanterie
204. 28 nov. 1944	Jude Florian	9 vânători
205. 28 nov. 1944	Părău Loghin	4 grăniceri
206. 28 nov. 1944	Bogojel Nicolae	11 vânători
207. 28 nov. 1944	Lazar Florian	civil
208. 1 dec. 1944	Mureșan Ioan	4 grăniceri
209. 1 dec. 1944	Bălănescu Alexandru	11 vânători
210. 1 dec. 1944	Vasile Dumitru	7 grăniceri
211. 1 dec. 1944	Țolea Dumitru	civil
212. 1 dec. 1944	Ținca Gavril	civil
213. 1 dec. 1944	Cioban Ioan	civil
214. 1 dec. 1944	Crăciunaș Ioan	civil
215. 2 dec. 1944	Călin Ioan	batalionul 21 vânători de munte
216. 2 dec. 1944	Muscalița Nicolae	4 grăniceri
217. 2 dec. 1944	Veștinar Nicolae	7 grăniceri
218. 2 dec. 1944	Sibianu Grigorie	12 vânători de munte
219. 2 dec. 1944	Vida Ioan	civil
220. 2 dec. 1944	Codrea Constantin	11 vânători de munte
221. 2 dec. 1944	Gramar Petru	83 infanterie
222. 2 dec. 1944	Chiana Ștefan	11 vânători de munte
223. 2 dec. 1944	Lupșa Ioan	7 grăniceri
224. 2 dec. 1944	Constantinov Gheorghe	7 grăniceri
225. 2 dec. 1944	Vulpean Constantin	7 grăniceri
226. 2 dec. 1944	Forlade Miron	83 infanterie
227. 2 dec. 1944	Ene Constantin	7 grăniceri
228. 2 dec. 1944	Mihalcea Constantin	7 grăniceri
229. 2 dec. 1944	Roșior Teodor	7 grăniceri
230. 2 dec. 1944	Trocان Nicolae	7 grăniceri
231. 3 dec. 1944	Leanca Teodor	7 grăniceri

DATE NOI DESPRE SOARTA DEȚINUȚILOR ȘI PRIZONIERILOR DE RĂZBOI DIN BIHOR

232. 3 dec. 1944	Cristea Ioan		7 grăniceri
233. 3 dec. 1944	Neacșu Ioan		7 grăniceri
234. 3 dec. 1944	Brancuț Gheorghe		7 grăniceri
235. 3 dec. 1944	Barbu Dumitru		7 grăniceri
236. 3 dec. 1944	Ciocan Ioan		7 grăniceri
237. 4 dec. 1944	Sfârlea Vasile		8 vânători de munte
238. 4 dec. 1944	Costea Vasile		6 vânători de munte
239. 4 dec. 1944	Ivan Petru		93 infanterie
240. 4 dec. 1944	Mirea Dumitru		12 vânători de munte
241. 4 dec. 1944	Iepure Gheorghe		8 vânători de munte
242. 4 dec. 1944	Vasca Teodor		83 infanterie
243. 4 dec. 1944	Sacaluș Gavril		83 infanterie
244. 4 dec. 1944	Frăsineanu Stancu		7 grăniceri
245. 4 dec. 1944	Cocârle Angel		7 grăniceri
246. 4 dec. 1944	Ganea Dumitru		93 infanterie
247. 5 dec. 1944	Neagu Constantin		93 infanterie
248. 5 dec. 1944	Ponoran Ioan		11 roșiori
249. 5 dec. 1944	Popevean Ioan		civil
250. 5 dec. 1944	Speriatu Ioan		7 grăniceri
251. 5 dec. 1944	Iancu Ioan		
252. 5 dec. 1944	Sălcean Nicolae		7 grăniceri
253. 7 dec. 1944	Titu Marian		7 grăniceri
254. 7 dec. 1944	Târnovean Ioan		4 grăniceri
255. 7 dec. 1944	Gagă Mihai		83 infanterie
256. 7 dec. 1944	Vișan Petru		3 pionieri
257. 7 dec. 1944	Ponoroschi Gavril		11 vânători de munte
258. 8 dec. 1944	Florea St. Ioan		7 grăniceri
259. 9 dec. 1944	Trică Dumitru		7 grăniceri
260. 9 dec. 1944	Costache Stelian		7 grăniceri
261. 9 dec. 1944	Presbeanu Stancu		7 grăniceri
262. 10 dec. 1944	Armașu Vasile		7 grăniceri
263. 10 dec. 1944	Dondiera Constantin		9 grăniceri
264. 10 dec. 1944	Trechea Vasile		83 infanterie
265. 11 dec. 1944	Sanislav Sebastian		2 roșiori
266. 11 dec. 1944	Mureșan Gheorghe		10 infanterie
267. 12 dec. 1944	Bogdan Ioan		civil
268. 12 dec. 1944	Curea Gheorghe		Leg. Jandarmi Turda
269. 12 dec. 1944	Terente Melinte		7 grăniceri
270. 12 dec. 1944	Lingurar Ilie		11 vânători de munte
271. 12 dec. 1944	Jurca Tanasie		11 vânători de munte
272. 13 dec. 1944	David Marin		7 grăniceri
273. 14 dec. 1944	Jianu Nicolae		7 grăniceri
274. 14 dec. 1944	Junc Iosif		11 vânători de munte
275. 14 dec. 1944	Jureș Petru		7 grăniceri
276. 15 dec. 1944	Bulzan Ioan	Veszkn	Mocrea, jud. Arad
277. 17 dec. 1944	Crișan Roman, 35 ani		Vâlcele, jud. Cluj
278. 17 dec. 1944	Săraru Nicolae, 28 ani		Boj, jud. Turda
279. 17 dec. 1944	N. N. o femeie surdo – mută		prisonieră și ea
280. 18 dec. 1944	Abrudan Iosif, 32 ani		Mănăstireni, jud. Turda
281. 18 dec. 1944	Lupei Gheorghe, 36 ani		Gurahonț, jud. Arad
282. 18 dec. 1944	Săpun Iosif, 31 ani		Agridiș, jud. Cluj
283. 22 dec. 1944	Ignat Simeon, 23 ani		Hăsdate, jud. Turda
284. 23 dec. 1944	Presăcaru Gheorghe, 54 ani		Bacău str. Gimnaziului 74
285. 23 dec. 1944	Mușat Ioan, 24 ani		Treisteni, jud. Dâmbovița
286. 24 dec. 1944	Cârnaru Ioan, 16 ani		Stibini, jud. Dorohoi
287. 24 dec. 1944	Aștileanu Iosif, 70 ani		Tureni, jud. Turda
288. 16 dec. 1944	Popa Avram	Macska	83 infanterie
289. 18 dec. 1944	Goci Aurel		7 grăniceri
290. 18 dec. 1944	Bogoșian Aref		7 grăniceri
291. 19 dec. 1944	Zorila Nicolae		7 grăniceri

ADRIAN APAN

292. 20 dec. 1944	Dragomir Ștefan		7 grăniceri
293. 20 dec. 1944	Caraulan Arcadie		7 grăniceri
294. 21 dec. 1944	Mechiu Gavril		83 infanterie
295. 21 dec. 1944	lordache Florian		7 grăniceri
296. 21 dec. 1944	Crăciun Ioan		4 grăniceri
297. 22 dec. 1944	Dumitru I. Dumitru		7 grăniceri
298. 23 dec. 1944	Ioniță Stelian		7 grăniceri
299. 23 dec. 1944	Zavaian petru		11 vânători de munte
300. 24 dec. 1944	Caluța Aurel		7 grăniceri
301. 24 dec. 1944	Busuioc Alexandru		21 vânători de munte
302. 24 dec. 1944	Petric Gheorghe		1 roșiori
303. 25 dec. 1944	Sima Ilie		7 grăniceri
304. 26 dec. 1944	Jecu Iosif		7 grăniceri
305. 26 dec. 1944	Mendea Constantin		7 grăniceri
306. 26 dec. 1944	Țurca Andrei		11 vânători de munte
307. 26 dec. 1944	Costa Marin , 22 ani	Veszvény	Drogoiești, jud. Ilfov
308. 26 dec. 1944	Negoită Gheorghe , 22 ani		Letca veche, jud. Vlașca
309. 27 dec. 1944	Șchiopu Vasile, 42 ani		Păltiniș, jud. Câmpulung
310. 27 dec. 1944	Pilan Pavel, 22 ani		Macea, jud. Arad
311. 27 dec. 1944	Tulbure Mihai, 74 ani		Ceanul mic jud. Turda
312. 29 dec. 1944	Ghiura Pavel, 46 ani		Bocsâg, jud. Arad
313. 30 dec. 1944	Piț Gligorie, 52 ani		Cărnăzana, jud. Sătmăre
314. 30 dec. 1944	Marcease Ioan, 22 ani		Strâmba jud. Vlasca
315. 1 ian. 1945	Truța Aurel, 45 ani		Rodin, jud. Turda
316. 1 ian. 1945	Aștilean Petru, 70 ani		Ceanul mic, jud. Turda
317. 26 dec. 1944	Silaghi Ioan	Macska	9 vânători de munte
318. 28 dec. 1944	Stanciu Gheorghe		36 infanterie
319. 28 dec. 1944	Ciorlan Marin		7 grăniceri
320. 28 dec. 1944	Gheorghe Alexandru		36 infanterie
321. 28 dec. 1944	Ciurar Antonie		11 călărași
322. 29 dec. 1944	Bunica Gheorghe		7 grăniceri
323. 29 dec. 1944	Budugan Antonie		11 călărași
324. 30 dec. 1944	Jiva Binchici		5 călărași
325. 31 dec. 1944	Gheorghe Costin		4 grăniceri
326. 31 dec. 1944	Cioban Gheorghe		4 grăniceri
327. 1 ian. 1945	Barbu Constantin		4 grăniceri
328. 2 ian. 1945	Popescu Nicolae		7 grăniceri
329. 2 ian. 1945	Barnoi Ilie		7 grăniceri
330. 3 ian. 1945	Malița Gavril, 22 ani	Veszvény	Tiuhan, jud. Bihor
331. 3 ian. 1945	Enache Ioan, 30 ani		Totești, jud. Covurlui
332. 4 ian. 1945	Manole Constantin, 19 ani		Paltă, jud. Mehedinți
333. 5 ian. 1945	Andrei Nicolae, 22 ani		Izbiceni, jud. Romanai
334. 5 ian. 1945	Covoșan Simeon, 30 ani		jud. Treiscaune
335. 5 ian. 1945	Stoica Marin, 22 ani		Vasilați, jud. Ilfov
336. 7 ian. 1945	Morărescu Coste, 21 ani		Matei, jud. Caraș
337. 8 ian. 1945	Radu Iosif, 37 ani		Iapa, jud. Someș
338. 8 ian. 1945	Herbei Partenie, 35 ani		Vărădia de Mureș, jud. Arad
339. 3 ian. 1945	Anghel Gheorghe	Macska	Rusești, jud. Prahova
340. 4 ian. 1945	Voicu Ioan		7 grăniceri
341. 5 ian. 1945	Olariu Marin		8 vânători de munte
342. 6 ian. 1945	Lungu Ioan		12 vânători de munte
343. 6 ian. 1945	Dobrea Gheorghe		7 grăniceri
344. 7 ian. 1945	Martac Gheorghe		6 vânători de munte
345. 7 ian. 1945	Ungurean Constantin		7 grăniceri
346. 7 ian. 1945	Ștefanaș Petru		93 infanterie
347. 7 ian. 1945	Trita Ioan		96 infanterie
348. 8 ian. 1945	Enache Ioan		7 grăniceri
349. 9 ian. 1945	Musca Ioan, 46 ani	Veszvény	Constanța
350. 10 ian. 1945	Mosoară Petru, 21 ani		Ferdic, jud. Caraș
351. 10 ian. 1945	Petaga Ilie, 22 ani		Câmpeni, jud. Turda

DATE NOI DESPRE SOARTA DEȚINUȚILOR ȘI PRIZONIERILOR DE RĂZBOI DIN BIHOR

352. 10 ian. 1945	Purcaru Ioan, 21 ani	Potelu, jud. Romanați
353. 11 ian. 1945	Zăvoianu Constantin, 34 ani	Niculești, jud. Mehedinți
354. 11 ian. 1945	Olariu Ioan, 21 ani	Niculești, jud. Mehedinți
355. 11 ian. 1945	Ortea Victor, 25 ani	Bologa, jud. Bacău
356. 11 ian. 1945	Copos Ioan, 22 ani	Vârciorova, jud. Bihor
357. 11 ian. 1945	Moldovan Ioan	agent de poliție la Turda
358. 11 ian. 1945	Păcuraru Ștefan, 63 ani	Păltiniș, jud. Câmpulung
359. 11 ian. 1945	David Florian, 21 ani	Ighiu, jud. Alba
360. 12 ian. 1945	Drăgila Mihai, 22 ani	Filipet, jud. Caraș
361. 12 ian. 1945	Cârnat Gheorghe, 24 ani	Orăștie, jud. Hunedoara
362. 13 ian. 1945	Culcea Nicolae, 30 ani	Dracea
363. 13 ian. 1945	Bologa Iustin, 36 ani	Agorida, jud. Sibiu
364. 13 ian. 1945	Pop Vasile, 31 ani	Feleac, jud. Cluj
365. 14 ian. 1945	Crișan Ioan, 63 ani, primar	Tureni, jud. Turda
366. 14 ian. 1945	Mocanu Ioan, 23 ani	Star – chieșd, jud. Prahova
367. 15 ian. 1945	Vesa Ioan, 21 ani	Bontesteți, jud. Arad
368. 16 ian. 1945	Mitea Anton, 52 ani	Cotargeș , jud. Neamț
369. 16 ian. 1945	Aldea Victor, 26 ani	Iana veche, jud. Mehedinți
370. 16 ian. 1945	Mureșan Ioan, 60 ani	Copoșești, jud. Turda
371. 17 ian. 1945	Pârlog Dumitru, 22 ani	Menu de sus, jud. Vlașca
372. 17 ian. 1945	Caută Susan, 22 ani	Topel, jud. Tighina
373. 18 ian. 1945	Silimiteanu Vasile, 22 ani	Saidacu, jud. Tighina
374. 18 ian. 1945	Puiu Ilie, 42 ani	Reghin, jud. Turda
375. 18 ian. 1945	Lorinț Andrei, 56 ani	Târgu Secuiesc, jud. Odorhei
376. 13 ian. 1945	Vădan Petru, 31 ani	Jilău, jud. Cluj
377. 13 ian. 1945	Bărbulescu Ioan	
378. 19 ian. 1945	Flore Toma , 23 ani	
379. 20 ian. 1945	Secal Ioan, 21 ani	Gurbediu, jud. Bihor
380. 20 ian. 1945	Petrișor Simon, 25 ani	Feleșel, jud. Turda
381. 20 ian. 1945	Mare Ștefan, 37 ani	Ciucea, jud. Cluj
382. 20 ian. 1945	Tudor Gavril, 22 ani	Copăceni, jud. Ilfov
383. 22 ian. 1945	Mirei Gheorghe, 21 ani	Buteni, jud. Severin
384. 22 ian. 1945	Mocanu Mihalache, 22 ani	Fântâna Doamnei, jud. Mehedinți
385. 22 ian. 1945	Dumitru Ioan, 26 ani	Sohatu, jud. Ilfov
386. 22 ian. 1945	Guțu Constantin, 21 ani	București
387. 24 ian. 1945	Condor Ioan, 40 ani	Bărneștii de Certuri, jud. Olt
388. 25 ian. 1945	Dumitrașcu Constantin, 24 ani	Reghin, jud. Turda
389. 25 ian. 1945	Bondone Diaz, 24 ani	Cornu, jud. Dolj
390. 26 ian. 1945	Mățu Ioan, 23 ani	Terț, jud. Bistrița - Năsăud
391. 26 ian. 1945	Ionescu Simeon, 32 ani	Hondonele, jud. Ilfov
392. 26 ian. 1945	Mușuroi Flore, 22 ani	jud. Argeș
393. 26 ian. 1945	Ciobotaru Gheorghe, 23 ani	Izbiceni, jud. Romanați
394. 28 ian. 1945	Lungu Constantin, 24 ani	Videnici, jud. Tutova
395. 28 ian. 1945	Păcurar Teodor, 36 ani	Undeni, jud. Mehedinți
396. 29 ian. 1945	Cioplea Ilie, 33 ani	Păltiniș, jud. Câmpulung
397. 29 ian. 1945	Leu Stanciu, 25 ani	Feleac, jud. Cluj
398. 29 ian. 1945	lordache Ioan, 23 ani	orașul Constanța
399. 30 ian. 1945	Tira Marin, 23 ani	Vâlteni, jud. Romanați
400. 30 ian. 1945	Coste Ioan, 40 ani	Găiseni, jud. Dâmbovița
401. 1 febr. 1945	Morar Aurel , 55 ani- plutonier	Soca, jud. Bihor
402. 1 febr. 1945	Palade Ștefan, 23 ani	Arad str. Rozelor 74
403. 1 febr. 1945	Vasile Ștefan Vasile, 22 ani	Buciumeni, jud. Tecuci
404. 2 febr. 1945	Fântânaru Ioan, 35 ani	Brânceni, jud. Teleorman
405. 3 febr. 1945	Hraceanu Ștefan, 23 ani	Cărpiniș, jud. Sibiu
406. 3 febr. 1945	Gașca Pavel, 22 ani	Căiseni, jud. Argeș
407. 3 febr. 1945	Parada Andrei, 33 ani rus	Dobrosleni, jud. Romanați
408. 5 febr. 1945	Donescu Vladimir, 22 ani	Lvov
409. 26 ian. 1945	Piroșca Vasile, 46 ani	Gura Galbenă, jud. Tighina
410. 26 ian. 1945	Groza Ilie, 23 ani	Reghin, jud. Turda
411. 8 febr. 1945	Movila Andrei, 23 ani	Feleac, jud. Cluj
		Cărpineni, jud. Lăpușa

ADRIAN APAN

412. 8 febr. 1945	Vasilica Dumitru, 24 ani	Bulentinul din Vale, jud. Ilfov
413. 12 febr. 1945	David Gheorghe, 23 ani	Valea Mare, jud. Bihor
414. 12 febr. 1945	Pârvan Ioan, 23 ani	Melița, jud. Prahova
415. 12 febr. 1945	Rotaru Gheorghe, 22 ani	Măldăieni, jud. Teleorman
416. 13 febr. 1945	Gruici Iacob, 55 ani	Mândricea, jud. Arad

Acești prizonieri români au fost înmormântați de părintele Romul Mihalca, protopop – preot al lagărelor Veszvény și Macska major, jud. Șopron

Girișul de Criș, la 20 Mai 1945
Poșta Tărian
Județul Bihor

Romul Mihalca
protopop gr. cat. român,
fost preot al lagărelor prizonierilor români din Ungaria.

Original, Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *fond Episcopia greco – catolică Beiuș*, dos. 6, f. 234 - 239.

EVADĂRI ALE MILITARILOR GERMANI PE TERITORIUL ROMÂNIEI (1944-1946)

CORNELIU CRĂCIUN

ABSTRACT. ESCAPES OF GERMAN SOLDIERS IN ROMANIA (1944-1946).

The change of politics towards Germany on the 23rd August 1944 altered the relationships between the two armies: Romanian and German. Consequently, as enemies of Romanian soldiers, the German prisoners have been gathered in concentration camps. The phenomena of escaping (successful or not) were undeniable and it has occurred during the concentration camp life or the transportation. The author marks, within documents of the epoch, some cases of escape, revealing the attitude of Romanian authorities and of the Soviet commandment towards. The work ends with a table gathering the names of 120 escaped people, notifying the elements of identification (date and place of birth, the military unit, and degree, from where and when he escaped).

Lagărele pentru deținuți politici desființate la 24 august 1944 au preluat imediat pe aceia care, prin schimbările produse de actul de la 23 august, se plasau în postura de inamici ai României.

Am identificat, până în prezent, următoarele lagăre destinate prizonierilor germani : Lagărul nr. 4 Caracal, Lagărul nr. 5 Budești/ Ilfov, Lagărul nr. 7 Ghencea/ București, Lagărul nr. 12 Maia/ Ilfov și sublagărul Reg. 6 Mihai Viteazul/ București.

În pofida regimului sever instituit în lagărele de detenție, în spațiile din spitale destinate prizonierilor, a pazei din timpul transporturilor – spre centrele de internare, dar, în special, spre U.R.S.S., au avut loc numeroase evadări ale prizonierilor. Documentele de epocă transmit cazuri de evadări ale militarilor germani, maghiari, italieni – prizonieri din trupele inamice (dintre italieni, cei care rămăseseră fideli fascismului); ale cetățenilor români de origine germană și maghiară sau ale românilor, foști ofițeri, jandarmi sau urmăriți din motive politice (îndeosebi legionari).

Dacă în a doua jumătate a anului 1944 și în 1945, majoritatea evadaților o reprezentau prizonierii de război, din 1946 numărul acestora scade (întrucât, până la această dată luaseră drumul lagărelor din Uniunea Sovietică), în schimb, crește numărul evadaților din lagărele de muncă și ale evadaților politici.

Problema prezenței soldaților germani pe teritoriul României după 23 august 1944, a evadărilor soldaților germani, a relațiilor dintre elementele izolate ale armatei germane cu populația majoritară românească și minoritară săsească și șvabă după această dată reprezintă în istoriografia actuală un teren de investigat. Toate aceste aspecte și-au găsit reflectări parțiale, uneori circumscrise unei problematici mai largi.¹

¹ Dumitru Șandru, *Evadări din centrele de internare. 1944-1948*. I, în *Arhivele totalitarismului*, III (1995), nr. 2, p. 40-51; II, nr. 3, p. 43-53; Corneliu Crăciun, *Militari germani pe teritoriul României după 23 august 1944 (1944-1946)*, în *Cele Trei Crișuri*, I (2000), nr. 10-12 (oct.-dec.), p. 31-38.

Materialul de față își propune să înregistreze câteva dintre cazurile de evadare a prizonierilor de război germani pe teritoriul României, informații obținute, în special, prin consultarea Buletinelor de urmărire ale Inspectoratului General al Jandarmeriei și, în mică măsură, prin identificarea adreselor organelor jandarmerești.

Evadările s-au produs atât din centrele de internare și din timpul transporturilor aflate sub controlul autorităților românești, cât și de sub controlul trupelor sovietice.

În corespondența oficială pe această problemă se atrăgea atenția asupra vinovăției celor care ascund soldații germani neprinși după retragerea trupelor germane sau evadați din lagăre. De regulă, aceștia își găseau adăpost la cetățenii români de origine germană – sași sau șvabi -, atrăgându-se atenția asupra necesității de a supraveghea îndeaproape locuințele acestora. Dar nu era singurii cetățeni care ofereau sprijin soldaților neprinși sau evadaților din lagăre. Și românii s-au manifestat solidar cu ei; uneori chiar jandarmii treceau cu vederea prezența lor în localități sau în apropierea localităților.

Se insista asupra necesității de a se proceda în conformitate cu respectivele dispoziții, spre a nu crea autorităților militare sovietice motive de a se îndoii de bunele intenții ale autorităților române. Nemulțumirile sovieticilor în legătură cu implicarea românilor în situația soldaților germani necapтураți au mers până la reclamații directe la Ministerul de Război al României.

Din adresele relative la cazurile de evadare, reiese că unele s-au produs din neglijența celor însărcinați cu paza prizonierilor. Datorită absenței (în documentele consultate de noi) a detaliilor cu privire la circumstanțele în care s-au produs evadările, a faptului că nu deținem rapoartele explicative ale celor răspunzători de paza prizonierilor, nu putem ști exact în ce au constat aceste acte de neglijență: prea multă libertate de mișcare acordată prizonierilor, corp de pază insuficient pregătit pentru acest tip de serviciu, timp nefavorabil unei supravegheri eficiente sau – ceea ce, oricum, nu ar fi putut să apară în declarații – complicitate?

În 1946 se consemnează o evadare numeroasă a prizonierilor germani dintr-un tren aflat sub paza trupelor sovietice. Evadarea s-a produs în noaptea de 3 spre 4 mai 1946, în gara Cojocna. La 14 iunie 1946, Secretariatul General al Poliției semnala evadarea sublocotenentului Stelian Păucescu, împreună cu 19 ofițeri germani, în timpul transportării lor pe calea ferată, în gara Cojocna, în apropiere de Cluj. Ofițerul român fusese internat într-un lagăr sovietic din Germania, adus la Sighet și orientat înspre lagărul de triere de la Focșani. Dintre evadați, patru au fost capturați de postul de jandarmi din Gepiu. Adresa atrăgea atenția asupra faptului că însăși Comisia Aliată de Control (recte sovietică) s-a sesizat de acest caz. La 14 iulie 1946, evadații nu fuseseră prinși, întrucât se solicita, din nou, măsuri de capturare a lor.

De subliniat că, nu de puține ori, în cazul în care se petreceau evadări din lagărele sau transporturile aflate sub controlul ostașilor sovietici, aceștia nu aveau nici o rețineră în a-i înlocui pe cei fugiți cu cetățeni nevinovați din rândul populației în mijlocul căreia se aflau.²

² Dumitru Șandru, *Lucr. cit.*, II, p. 43-44. Într-un document emanat de la Legiunea de Jandarmi Arad către Inspectoratul de Jandarmi Oradea, din 23 mai 1945, identificat de noi la Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Bihor, se vorbește despre vânzarea prizonierilor maghiari – de către ostașii sovietici - și substituirea lor cu persoane nevinovate pe teritoriul Ungariei. (*Fond Inspectoratul de Jandarmi Oradea*, dos. 49/ 1945, f. 633)

Unii dintre militarii germani evadați, al căror drum de întoarcere era barat, s-au integrat în primele grupe de rezistență antisovietică și anticomunistă.

O categorie aparte a prizonierilor și evadaților germani o reprezintă cetățenii români de origine germană încorporați în trupe ale Reichului. La 13 aprilie 1943, după cereri repetate ale autorităților germane, Antonescu și-a dat acordul ca germanii din România să fie înrolați în unități germane. Urmarea a fost că, până la sfârșitul lui 1943, mai mult de 60 000 de germani din România luptau în unități Waffen SS și circa 15 000 erau cuprinși în Wehrmacht și în organizația „Todt”, repartizați pe diferite fronturi ale Europei.³ Unii dintre ei au ajuns să lupte, după 23 august 1944, pe teritoriul României, unde au fost și capturați și internați în lagăre. Așa se explică prezența în tabelul care urmează a unor etnici germani din România.

Am considerat că este util să centralizăm datele de care dispunem până în prezent, pentru a realiza un tabel nominal al evadaților, militari germani, unii dintre ei originari chiar din România.

ANEXE

1

1944 octombrie 21

Secret
Secții 1-13

Comunicat

ORDIN CIRCULAR Nr. 2814 din 21 Octombrie 1944

Urmare la ordinul Inspectoratului General al Jandarmeriei Nr. 44. 177 din 18 Septembrie 1944, prin care s-au dat dispozițiuni pentru urmărirea și prinderea ostașilor germani, care s-ar mai afla în libertate.

Luată măsuri să se cerceteze în mod foarte amănunțit și a se stabili dacă pe teritoriul D-voastră nu se mai găsesc ostași germani nearestați.

În caz pozitiv aceștia vor fi arestați și înaintați sub escortă la lagărele de prizonieri, iar cei vinovați de tăinuire vor fi trimiși în judecata curților marțiale. Totodată se ordonă a se lua măsuri pentru identificarea și prinderea tuturor ostașilor germani cari se vor mai ascunde pe teritoriul D-voastră, ori au fugit din lagăre. Trebuie să acordați o atenție deosebită descoperirea ostașilor germani neprinși, întrucât o atitudine contrară este nepotrivită cu relațiunile dintre noi și comandamentul sovietic.

COMANDANTUL LEGIUNEI JANDARMI BIHOR

Locot. Colonel

Rusu Ștefan

(DJAN, *Fond Legiunea de Jandarmi Bihor*, dos. 94/ 1946, f. 23)

³ Cornel I. Scafeș, Horia VI. Șerbănescu, *Români în Waffen SS*, în *Magazin istoric*, XXXIV (2001), nr. 11 (nov.), p. 75-78

CORNELIU CRĂCIUN

2

1945 februarie 28

Comunicat Secției și posturi

ORDIN CIRCULAR NR 453

Din 28 Februarie 1945

În conformitate cu ordinul Inspectoratului General al Jandarmeriei Nr. 53479 din 14 Februarie 1945 ni se face cunoscut că organele sovietice de control s-au sesizat de evadările produse din lagăr sau cu ocazia transporturilor a prizonierilor germani fapt ce a făcut obiectul unei intervențiuni pe lângă Ministerul de Războiu.

Pentru a se putea reinterna toți acești prizonieri evadați se ordonă ca organele jandarmeriei să organizeze razii după un plan de ansamblu bine (lacună – n. n.) și adaptat la teren mai ales în regiunile cele mai indicate în care s-ar fi refugiat cei internați și evadați.

Evadații prinși vor fi înaintați cu actele dresate legiunei spre a fi trimiși lagărilor de prizonieri.

Întrucât până în prezent raziile s-au executat numai Duminică, și cum majoritatea indivizilor cunosc acest lucru, dela primirea prezentului ordin, raziile se vor executa Joia, în fiecare săptămână.

Comandantul Legiunei Jandarmi Bihor

Maior

Marinaș Vasile

(DJAN, *Fond Legiunea de Jandarmi Bihor*, dos. 31/ 1945-1946, f. 106)

3

1945 martie 12

No 204 96

1945 luna III ziua 12

LEGIUNEA JANDARMI ARAD

Biroul Poliție

Către

INSPECTORATUL JAND. ORADEA

Serv. Poliție

Am onoare a înainta alăturat raportul Jand. Plut. Nichita Mircea secretar la Biur. de Poliție al acestei Legiuni și un Proces-Verbal dresat de către Căpitan Dimitriu A. din care se constată că în ziua de 9 Martie 1945, din neglijența ofițerului de serviciu Plut. Gugueanu Ioan, au evadat doi ostași germani, prinși și aduși la reședința Legiunei de către postul Orgelsbrun.

De noi s-au luat toate măsurile pentru prinderea celor doi evadați, dar până în prezent rezultatul este negativ.

182

EVADĂRI ALE MILITARILOR GERMANI PE TERITORIUL ROMÂNIEI (1944-1946)

Rugându-vă să bine-voiți a dispune completarea cercetării cu declarația Plut. Major Gugueanu dela reședința Inspectoratului și a dispune de urmărire.

Comand. Leg. Jand. Atad,
Lt. Col.

V. Dărmănescu

(DJAN, *Fond Inspectoratul Jandarmeriei Oradea*, dos. 49/ 1945, f. nenumerotată, după 536)

4

1945 decembrie 20

Ordin Circular Nr. 13. 482 din 20 Decembrie 1945

În conformitate cu ordinul Inspect. Jand. Oradea Nr. 4169/ 945, ni se trimite mai jos în copie ordinul I. G. J. Nr. 44183/ 945, de care veți lua cunoștință și executa întocmai.

Copie. Suntem informați că populația germană din localitățile din Ardeal și Banat, continuă să găzduiască foștii ostași germani, rămași în țară din timpul retragerii trupelor germane sau fugiți din lagăre. De regulă, aceștia sunt îmbrăcați în haine civile și adăpostiți la conacuri unde lucrează în schimbul hranei. Față de acestea, rugăm a lua măsuri pentru identificarea ostașilor germani și verificarea caselor suspecte raportând legiunei ori ce caz concret.

(DJAN, *Fond Legiunea de Jandarmi Bihor*, dos. 94/ 1946, f. 457)

5

1946 mai 14

Sectorul Jand. Oradea

Comunicat posturi 1- 6

Ordin telef. Nr. 50 din 14 Mai 1946

În conf. cu ord. Leg. Jand. Bihor Nr. 297/ 946 telef. Luați măsuri de urmărirea, prinderea și înaintarea la această Legiune a un număr de 18 prizonieri germani care în noaptea de 2/ 3 – V – 1946 au evadat dintr-un (lacunar) prizonieri spre comunele Apahida și Cojocna județul Cluj.

Între acestea (sic) se afla un ungur, un austriac, un român și un francez, unul dintre ei era orb de un ochi.

Din informații numiții au lua-o spre frontiera maghiară pentru a trece în Ungaria. Deși au evadat în uniformă se poate să se fi schimbat în haine civile.

Comand. Sect. Jand. Oradea

Plot. Maj.

Vulpe Mihai

(DJAN, *Fond Legiunea de Jandarmi Bihor*, dos. 46/ 1946-1947, f. 179)

CORNELIU CRĂCIUN

6

1946 mai 14

Ordin Telef. Nr. 51 din 14 Mai 1946

În conf. cu ord. Leg. Jand. Bihor Nr. 310/ 946, telefonic: Urmăriți, prindeți și înaintați la această Legiune un grup de 21 Ofițeri Germani evadați dintr-un tren sovietic în noaptea de 3/ 4 Mai între stația Apahida și Cojocna.

Intenționează să treacă în Ungaria.

Plot. Maj.

Vulpe Mihai

(DJAN, *Fond Legiunea de Jandarmi Bihor*, dos. 46/ 1946-1947, f. 179)

7

1946 iulie 14

ORDIN CIRCULAR NR. 717 din 14 Iulie 1946

În conf. cu ord. Leg. Jand. Bihor Nr. 5450/ 1946. Binevoii a cunoaște că Ministerul Af. Interne Secretariatul general al Poliției Cabinet cu ord. Nr. 1596/ din 14 Iunie 1946 semnaleză evadarea din lagărul de prizonieri Sighet a Sublocotinentului Stelian Păucescu împreună cu 19 ofițeri germani.

Dintre aceștia prizonieri au fost prinși de către postul jand. Gepiu un număr de 4 care au fost înaintați lagărului.

Din informațiile pe care I. G. J. le deține rezultă că sublt. Păucescu se afla într-un lagăr sovietic din germania (sic!), adus la Sighet. Dela Sighet urma să fie dus la lagărul Focșani pentru triere.

În drum dela Sighet spre Focșani în gara Cojocna Cluj, sublt. Păucescu a evadat împreună cu cei 19 prizonieri germani. Tot Comisia Aliată de Control din România, roagă să se ia urgente măsuri de urmărirea sublt. Păucescu și a celorlanți prizonieri evadați care să fie înaintați sub sigură pază Legiunei.

Față de cele de mai sus luați măsuri imediate pentru urmărirea lor. Un prim rezultat se va raporta Legiunei până la data de 18 Iulie 1946, numai în caz pozitiv.

Comand. Sect. Jand. Oradea

Plot. Major,

Vulpe Mihai

(DJAN, *Fond Legiunea de Jandarm. Bihor*, dos. 46/ 1946-1947, f. 381)

EVADĂRI ALE MILITARILOR GERMANI PE TERITORIUL ROMÂNIEI (1944-1946)

Nr. crt.	Numele și prenumele	Data și locul nașterii/ sau vârsta	Gradul	De unde a evadat	Data evadării	Sursa
1.	Rudert Friedrich	-	-	Sublagărul Reg. 6 Mihai Viteazu-București	-	BU Nr. 45/ 4 nov. 1944, p. 1
2	Zick Richard	-	caporal	Ghencea-București	14/ 15 oct.	BU Nr. 45/ 4 nov. 1944, p. 2
3.	Friese Alfred	-	caporal	"	"	"
4.	Erchmer Gautz	-	-	-	-	BU Nr. 47/ 30 nov. 1944, p. 1
5.	Schreider Cazimir	-	-	-	-	"
6.	Hossenflug Ernest	1917, Munster	caporal, Inf. Grupul nr. 7	Lagărul de prizonieri nr. 5	6/ 7 nov. 1944	BU Nr. 47/ 30 nov. 1944, p. 2
7.	Voss Karl	1923, Reinfeld	caporal, Divizia mater.	"	"	"
8.	Grov Remi	-	-	Sublagărul Mihai Viteazul București	14 nov. 1944	BU Nr. 47/ 30 nov. 1944, p. 2
9.	Roland Frantz	"	"	"	"	"
10.	Schemionek Maragareta	-	-	Școala Normală „Sf. Ecaterina”, București	11 nov. 1944	BU Nr. 47/ 30 nov. 1944, p. 1-2
11.	Klanovski Anemarie	-	-	"	"	"
12.	Petri Anni	23 ani, Tolvadia, jud. Timiș	-	În timpul transportului de la Craiova la București, pe teritoriul orașului Roșiorii de Vede, jud. Teleorman	-	BU Nr. 49/ 18 dec. 1944, p. 1
13.	Eva Fleschner	20 ani, Berlin	-	"	-	"
14.	Irmgard Breitsprecher	23 ani, Padenov-Anklam	-	Din convoi, pe str. 13 Septembrie, București	seara 25 nov. 1944	"
15.	Lothar lager	-	-	Spitalul de stat Calafat, internat de Compania I Gr.	12 nov. 1944	"
16.	Braun Alberth	10 iunie 1907, Dusselberg	soldat	Spitalul din Sinaia	-	BU Nr. 52/ 26 dec. 1944, p. 1
17.	Hausner Mekehart	-	caporal	Spitalul de boli contagioase, Craiova	26 nov. 1944, între orele 13-16	BU Nr. 53/ 30 dec. 1944, p. 1
18.	Sechieceu Marcus	-	caporal	"	"	"
19.	Korting Paul	-	caporal	"	"	"
20.	Hansen Willi	20 ani	(mecanic moto)	Lagărul Budești-Ilfov	-	"

CORNELIU CRĂCIUN

21.	Altno Pater	40 ani	(inginer)	"	-	"
22.	Benhoven Werner	30 ani	-	"	-	"
23.	Eferl Iosif	-	plutonier	Lagărul nr. 12 Maia-Ilföv	-	"
24.	Holtis Jan	22 ani		Lagărul de prizonieri germani	-	" p. 2
25.	Poladi	-	medic ofițer	Sanatoriul Carmen Sylva, Câmpulung Muscel	19 dec. 1944	BU Nr. 1/ 6 ian. 1945
26.	Ptiamment Harl	-	-	În timpul transportului de la spitalul Militar Z. I. Nr. 324, înspre lagăr	Adresa Lagărului de Prizonieri nr. 7 Ghencea din 6 ian. 1945	BU Nr. 2/ 13 ian. 1945, p. 1.
27.	Hlocner Hatmuth	-	-	"	"	"
28.	Hamfel Gustav	-	-	"	"	"
29.	Cerebela Else	24 ani	-	Lagărul nr. 7 Ghencea	5 ian. 1945	"
30.	Henrich H. Hacher	-	sergent marină	Garnizoana Cernavodă	25 dec. 1944	" p. 3.
31.	Ernst Schirnester	-	soldat	"	"	"
32.	Aretz Ludovic	Anchen, 34 ani	-	Ghencea	Adresa din 11 ian. 1945	" p. 5.
33.	Lordth Willi	Dornsdatt	-	"	"	"
34.	Boenlta Huberth	belgian	-	Ghencea	12/ 13 ian. 1945	BU Nr. 3/ 20 ian. 1945, p. 2.
35.	Brener Otto Stein	-	caporal	"	"	"
36.	Mening Haitti	-	-	Ghencea	Adresa nr. 12/ 945	" p. 3.
37.	Nerantzich Hurich	-	-	"	"	"
38.	Cazegaziar Ervin	-	-	"	"	"
39.	Coval Iosif	-	-	"	"	"
40.	Sticla Rihard	-	-	"	"	"
41.	Appel Frantz	-	-	"	"	"
42.	Schmidt Walter	-	-	"	"	"
43.	Ulrich Iosif	-	-	"	"	"
44.	Baitz Elisabeta	-	-	"	"	"
45.	Dombrovski Boris	-	-	"	"	"
46.	Menie Leon	-	-	"	"	"
47.	Walle Wili	-	-	"	"	"
48.	Barsted Iosif	-	-	"	"	"
49.	Scholteus Hait	-	-	"	"	"
50.	Drotler Freduler	-	-	"	"	"
51.	Hovadin Frantz	-	-	"	"	"
52.	Oberle Filip	Timișoara	caporal	Lagărul Nr. 12 Maia	Adresa nr. 7758/ 945	BU Nr. 5/ 19 febr. 1945, p. 1.

EVADĂRI ALE MILITARILOR GERMANI PE TERITORIUL ROMÂNIEI (1944-1946)

53.	Neff Anton	Dolhați, jud. Timiș	soldat, Reg. 2 Tanc.	"	"	"
54.	Steltzner Richardt	Timișoara	soldat, Reg. 7 Art. Moto, Bat. 8	"	"	"
55.	Kamp Iosif	Jimbolia	soldat, Compania Pază	"	"	"
56.	Maul Iosif	Nichisoara, jud. Timiș	Bat. 7 Rez.	"	"	"
57.	Lavanta Ernest	-	cehoslova c, militar	Lagărul Ghencea	30 ian. 1945	BU Nr. 6/ 20 febr. 1945, p. 1.
58.	Veber Vilhelm	-	-	"	"	"
59.	Lappel Emil	-	-	"	"	"
60.	Klokner Helmuth	3 nov. 1924	fruntaș, ctg. 1946, Divizia blindată 13	În timpul transportului de la Spitalul Militar Z. I. Nr. 324 la lagăr	Adresa nr. 6514/ 3 febr. 1945	
61.	Kampfel Gustav	1913, Viena	dr. slt. din Spitalul Companie 777	"	"	"
62.	Pottkamer Karl	27 ian. 1925, Malmedy	subofițer, ctg. 1946	"	"	"
63.	Treutsch Gheorghe	-	serg.	Spitalul Z. I. 162 Brașov	-	" p. 2
64.	Berger Andrei	18. III. 1912/ d. Altina	-	Lagărul Nr. 4 Caracal	16/ 17. XII. 1944	" p. 4; BU Nr. 11/ 1 apr. 1945, p. 11
65.	Setz Tomas	3. XII. 1924/ d. Hasman	-	"	"	"
66.	Montsch Rudolf	31 mart. 1914/ d. Gherdeal	-	"	"	"
67.	Henzel Ioan	3 febr. 1920, d. Chirpăr	-	"	"	"
68.	Seiller Frantz	4. VII. 1907, d. Beșa	-	"	"	"
69.	Brautsch Walter	14. X. 1924, d. Gherdeal	-	"	"	"
70.	Zimerman Andreas	12. I. 1920, d. Hendorf, jd. Tr. Mare	-	"	"	"
71.	Schmidt Mihai	17 (14). IV. 1914, d. Merteasa, Tr. Mare	-	"	"	"

CORNELIU CRĂCIUN

72.	Wotho Dănilă	16. VII. 1903, d. Acsente Sever, jd. Tr. Mare	-	"	"	"
73.	Dresler Gerchard	1. XI (II). 1912, d. Agnita	-	"	"	"
74.	Schiumfeder (Schimmerfeder) Frantz	15. VIII. 1906 (9. VII. 1910), d. W kamf Fohr Boldixam es	-	"	6/7 ian. 1945	"
75.	Spengler Heinz	9. VII. 1910, d. Essen Oberkuhr Bulkerest eig	-	"	"	"
76.	Wolf Werner	4. VI. 1915, d. Tasdet Bez Lumburg	-	"	"	"
77.	Albert Hens (Hans)	27. II. 1920, d. Posen	-	"	"	"
78.	Schulter Karl	18. X. 1917, Haman (Kamm)	-	"	"	"
79.	Baungardeh Mihail	20. IX. 1905, d. Sera	-	"	"	" p. 5.
80.	Kassel Olli	-	-	Lagărul Ghencea, din tramvai, în drum spre vizita medicală	13 febr. 1945	BU Nr. 7/ 8 mart. 1945, p. 4; Nr. 9/ 24 mart. 1945, p. 1
81.	Stroehele Hilde	-	-	"	"	BU Nr. 9/ 24 mart. 1945, p. 1
82.	Steckaler Kurt	elvețian, 20. XI. 1904, Paris	mecanic de aviație	Lagărul nr. 7, Ghencea	3 febr. 1945	BU Nr. 9/ 24 mart. 1945, p. 4.
83.	Ghermesiu Arthur	belgian, 3. VIII. 1917, Zarveling en	mecanic	"	"	"
84.	Kluge Benni	18. I. 1921, Berlin	subofițer sanitar	"	"	"
85.	Binderwald Gertrud	-	-	"	27/ 27 febr. 1945	BU Nr. 11/ 1 apr. 1945, p. 8
86.	Moller Gertrud	-	-	"	"	"

EVADĂRI ALE MILITARILOR GERMANI PE TERITORIUL ROMÂNIEI (1944-1946)

87.	Ulrich Maragarethe	-	-	Spitalul Brâncovenesc	Adresa DGP nr. 1173 din 10 apr. 1945	BU Nr. 15/ 15 mai 1945
88.	Hoerich Agnes	-	-	Spitalul Coltea	"	"
89.	Sutulay Frantz			Spitalul Z. I. 801 Budești-Ilfov	"	"
90.	Konrad Hans	-	-	"	"	"
91.	Norbert Herman	Wutzburp	locot.	Lagărul de prizonieri nr. 7 Ghencea	1/ 2 iun. 1945	BU Nr. 19/ 28 iun. 1945, p. 5.
92.	dr. Paier Ottmar	9 nov. 1904, Viena	căpitan	Lagărul nr. 5 Budești	Adresa nr. 13956/ 945 a DGP	BU Nr. 24/ 31 iul. 1945, p. 1
93.	Von Ledebuhr Heintz	9 oct. 1907, Berlin	căpitan	"	"	"
94.	Reich Ioachim	3 iul. 1919, Gr. Zappelin	Locot.	"	"	"
95.	Peters Harbert	1 nov. 1907, Dussburg	Locot.	"	"	"
96.	Scharlau Willi	6 sept. (-), Greifswald	Locot.	"	"	"
97.	Assmus Herbert	18 ian. 1908, Heidelberg	Locot. Administrație	"	"	"
98.	Somer Heintz	30 nov. 1920, Neutzwinckl	Sublt.	"	"	"
99.	Breitus Ian	1 nov. 1923, Hidesbein	Sublt.	"	"	" p. 2
100.	Mayer Horst Ioachim	5 iul. 1922, Wiesenwasser	Sublt.	"	"	"
101.	Iare Georg	11 apr. 1917, Danzig	Sublt.	"	"	"
102.	Neumeck Georg	9 ian. 1918	Sublt.	"	"	"
103.	Rauck Karl Heintz	6 febr. 1918, Veissenwasser	Serg. Maj.	"	"	"
104.	Wilka Anne Marie	24 iun. 1918, Solongen	Soră de caritate	"	"	"
105.	Moldeke Ursula	29 apr. 1920, Celle	"	"	"	"
106.	Kurchi Emilian	-	-	Lagărul nr. 7 Ghencea	16 iul. 1945	BU Nr. 25/ 18 aug. 1945, p. 1

CORNELIU CRĂCIUN

107	Halniew Iuliu	-	-	"	"	"
108	Zielska Vili	-	-	Lagărul de prizonieri Budești	-	"
109	Puderak Bruno	-	-	"	"	"
110	Jaiser Vili	-	-	"	"	"
111	Jofiefer Albert	-	Sold.	Lagărul Budești-Ilfov	Tg. Nr. 3197/ 945	BU Nr. 26/ 5 sept. 1945, p. 5
112	Sontag Hans	-	fruntaș	"	"	"
113	Weisenberger Karol	-	-	Lagărul nr. 7 Ghencea	5 aug. 1945	BU Nr. 27/ 12 sept. 1945, p. 2
114	Tichliner Hans	austriac	-	Lagărul de prizonieri Ghencea	-	BU Nr. 31/ 10 oct. 1945, p. 3
115	Harmati Ioan	"	-	"	-	"
116	Olschewski Paul	20 apr. 1881, Schwerin	ofițer de vapor	Centrul de internare Turnu Măgurele	6 sept. 1945	BU Nr. 32 / 30 oct. 1945, p. 1
117	Truman Eduard	-	șofer	Unitatea sovietică nr. 24994	11 dec. 1945	DJAN, Leg. Jd. Bh., ds. 146/ 1945-1946, f. 372
118	Brieth Hans	-	Ing.	"	"	"
119	Brihel Vilnh	-	-	"	"	"
120	Bolog Belivin Budulalovici	-	șofer	"	"	"

RECENZII - BOOK REVIEWS

Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX*, Limes și Presa Universitară Clujeană, 2001.

Volumul de față reprezintă o sumă de studii sau, mă rog, "referate" cum sunt denumite de editor, pe care autorii acestora le-au susținut în cadrul unei conferințe internaționale (a doua sub acest titlu) care avusese loc la Cluj, proiect aprobat, inițial, de Ministerul Educației Naționale. Ioan Vasile Leb, care este, de fapt, și coordonatorul acestui volum, își propunea, la începutul colocviului, "să identifice punctele comune pe care spiritualitatea transilvană le are cu spiritualitatea europeană", un obiectiv măreț, dar cam dificil pentru reuniunea respectivă dacă îi avem în vedere rezultatele.

Cuvântul de deschidere, rostit de Ioan I. Ică senior, profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, ne reține puțin atenția mai degrabă datorită unor exagerări lansate cu aplomb precum: "poporul român a permis altor populații să se așeze în anumite părți ale teritoriului său" sau "ura, șovinismul, intoleranța religioasă și interetnică au fost întotdeauna străine Bisericii Ortodoxe Române". Ar trebui, probabil, să ținem cont, în cazul al doilea, căci despre primul nici că putem discuta, de unele evenimente istorice cum ar fi de exemplu "mișcările" lui Visarion Sarai sau Sofronie, de atitudinea "tolerantă" a unor centre ortodoxe cum au fost Karlowitz sau Arad, exact în secolul al XVIII-lea, sau de concluziile comisiilor imperiale de anchetă care au fost trimise în zona Bihorului (1753 - 1756). Nici să nu mai

vorbim însă de perioada maximei rătăcirii a Bisericii Ortodoxe dintre anii 1948-1989. Atitudinea Bisericii ortodoxe medievale, la care făceam referire, nu este, însă, deloc "abuzivă" pentru timpul respectiv dar nu trebuie obnubilate unele perioade care își au, totuși, importanța lor istorică. Conflicte majore au existat între reformați și catolici, de exemplu. Modalitatea în care profesorul Ioan I. Ică senior înțelege să închege un discurs este total desuetă, dacă nu chiar "revoluționară".

Volumul grupează mai multe studii și articole cum ar fi : Petros Vassiliadis, *Reconciliere și toleranță din perspectivă ortodoxă*, Ioan Tulcan, *Dimensiunea reconciliatoare a mântuirii lui Hristos și relevanța ei în lumea de astăzi*, Jose Ramon Villar, *Toleranță și libertate religioasă într-o perspectivă catolică*, Adolf Martin Ritter, *Antitrinitarii din timpul Reformei și problema toleranței*, Ioan I. Ică (jr.), *Reflecții filosofice și teologice asupra ideii de toleranță*, Mircea Basarab, *Uniatismul transilvan între toleranță și emancipare*, Mihai Săsăujan, *Problematika toleranței confesionale în Imperiul Habsburgic în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea*, Alexandru Moraru, *Personalități transilvane din secolele XVII - XIX, pildă de conviețuire și toleranță*, Stelian Tofană, *Mitropolitul Simion Ștefan și opera sa între "toleranță" și intoleranță religioasă, politică și culturală în Transilvania secolului al XVII-lea*, Ioan Chirilă, *Problema toleranței în Transilvania în perioada iosefină*, Dorel Man, *Tipărituri românești transilvane*, Wolfgang Wunsch, *Ideea de toleranță din perspectivă săsească ardelenescă*, Vasile Stanciu, *Situația învățământului muzical bisericesc din Transilvania în secolul XVIII-*

RECENZII

lea, Ioan Vasile Leb, *Șaguna – Kuzmany. Un monument din relațiile ortodoxo-evangelice dintre Sibiu și Viena în secolul al XIX –lea*, Valer Bel, *Misiunea socială a Bisericii în concepția Mitropolitului Andrei Șaguna (1808 – 1873)*, Alin Mihai Gherman, *Samuil Micu Clain și literatura patristică* și Ioan Bizău, *Toleranța iluministă între utopie și realitate. Triodul întemnițat*.

Nu vom discuta, în demersul nostru, toate comunicările ci, doar acelea care ne rețin atenția. Pentru început ne vom opri asupra referatului preotului dr. Mircea Basarab. Domnia sa își începe demersul "științific" utilizând, la modul peiorativ, termenul care desemnează unirea religioasă, "uniatism". Pe măsură ce parcurgem materialul constatăm că domnia sa creează o nouă epocă istorică, *epoca antico-medievalo-moderno-contemporană* (subl. ne aparține), un fel de melanj al gândurilor și cunoștințelor domniei sale. Evenimentele, fie că sunt de natură teologică, fie istorică, sunt discutate neținând seama de unele "bariere" de gândire existente ce țin, de exemplu, de evoluția ideologiilor ori a mentalităților, de nașterea unor noi filosofii, de schimbarea unor abordări a problemelor teologice, filosofice etc., de modificarea în timp a viziunii Bisericii asupra unor probleme. Tonul și modalitatea de abordare a temei sunt "magistrale", autorul lor rezolvând (în viziunea sa), în sfârșit, această problemă, altfel deosebit de complexă, pentru istoriografie. Atitudinea razantă de abordare nu este realizată în spiritul istoric al vremii respective. Trebuie să ne gândim că Unirea religioasă a românilor ortodocși cu Biserica Romei era, pentru vremea secolului al XVIII-lea, o întreprindere mai mult decât curajoasă și novatoare, o adevărată Reformă, care-și propunea să folosească cu totul alte ideologii, să

utilizeze noi principii. Chiar dacă, la început, Unirea nu a adus ceva concret pe plan social, politic și național (cum, de fapt, nici nu se putea în contextul confesional – politic și social respectiv), dar a deschis totuși, în mod semnificativ, căile pentru adoptarea unor nouătăți ce țin mai ales de viziunea asupra culturii în general. Trebuie să mai spunem autorului că, atunci, Biserica ortodoxă, nu putea oferi în Transilvania o stabilitate religioasă.

Autorul analizează fenomenul istoric al Reformei (Unirii) religioase din două puncte de vedere și anume: în ce privește importanța sau validitatea istorică a acesteia și, al doilea punct de analiză îl reprezintă eclesiologia actului în sine. Desigur, cei doi "piloni" ai acestui fenomen istoric nu pot fi separați în analiză prin simplul fapt că din contopirea factorilor acestora s-a născut Reforma cu propria ei stare de spirit mai mult decât evidentă, de fapt, în perioada imediat următoare. Este imposibil să fie analizat acest fenomen pe segmente când, el însuși, reprezintă o sumă de factori istorici, sociali, politici și religioși. În ceea ce privește "eclesiologia actului unirii" autorul își propune să realizeze o adevărată "odisee" a eclesiologiei Bisericii catolice. Ceea ce ar mai fi de spus este faptul că atitudinea acestei Biserici trebuie gândită în funcție de contextul în care aceasta s-a născut. Autorul nu respectă însă principiul firesc – istoric de abordare a problematicii sulate ci face unele aprecieri neistorice sau ambigue. După 1054 Instituția papală a trebuit să-și precizeze punctul de vedere în contextul în care papa a fost excomunicat de patriarhul de la Constantinopol. Eclesiologia catolică a începutului de mileniu doi își are astfel originea pe fondul unor excomunicări reciproce și a unor ebuliții medievale inerente timpului

RECENZII

respectiv, care solicitau o poziționare rapidă.

În ceea ce privește "eclesiologiile diferite" pe care le-ar fi prezentat cele două variante, latină și română, a actului Unirii din 7 octombrie 1698 autorul afirmă că varianta română constituia o eclesiologie a unor Biserici autonome (referindu-se la Biserica catolică și la cea ortodoxă care se pregătea să înfăptuiască actul Unirii) nici că poate fi vorba la momentul respectiv. De ce? Pentru că: a) nu exista biserică ortodoxă autonomă, deoarece aceasta era supusă Superintendenței calvinești din Alba Iulia și b) în actul Unirii de la 1698 (variante română pe care autorul o pune în discuție considerând-o un act al unei biserici autonome) se menționează, la un moment dat, necesitatea întăririi voinței soborului de către "papă și împărat" ceea ce nu mai conferea autonomie desăvârșită Bisericii deja unite. În continuare, la pagina 79, autorul pune în discuție două tipuri de eclesiologii și anume una a "integrării", care privește bisericile greco-catolice și una a "comuniunii", ce privește Biserica ortodoxă. Încă de la început, trebuie să îi amintim autorului că *unitatea* Bisericii creștine nu este un concept pus în circulație de Conciliul Vatican II ci el există de aproape două mii de ani. Biserica catolică o numește soră pe cea ortodoxă, fiind unită cu aceasta prin realitatea sacramentală. Biserica greco – catolică

nu este o "biserică concurentă" a Bisericii ortodoxe ci o biserică soră, ambele fiind unite deci, prin Sfintele Sacramente. Nu există nici un fel de concurență în unitatea Sfintei Euharistii. Autorul, folosindu-se de fapt, și de ideile altui autor (Em. Ianne, *Eglises unies ou Eglises soeurs: un choix ineluctable*, în *Irenikon*, 1975, p. 40) creează sau propune diverse problematice care nu au justificarea reală. Prin punctele de vedere prezentate aici, autorul lor nu se deosebește cu nimic de antecesorii săi ortodocși care analizaseră cu mult înainte Unirea religioasă ci, așa cum putem constata, realizează aceleași analize ale unor contexte rupte de realitățile vremii, irelevante deci.

O altă lucrare este cea a lui Mihai Săsăujan care își discută despre problema toleranței confesionale în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Aflăm, astfel, informații importante despre politica Maria Terezia în problema toleranței, despre contextul general european și despre ideile care au dominat epoca respectivă.

Și celelalte studii prezintă interes prin diversitatea și importanța subiectelor tratate. Conferința teologică, în forma actuală de organizare, suferă puțin din cauza lipsei unui echilibru interior în ce îi privește pe participanți.

ADRIAN APAN

Botlik József, *Hármas kereszt alatt. Görögkatolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646–1997)*, Budapest, 1997, 335 p.

Apărută grație unui suport financiar asigurat de un impresionant număr de fundații, instituții de stat și bănci (nu mai

puțin de șapte), cartea publicistului ungar de origine ruteană Botlik József, cu titlul în traducere românească *Sub crucea triplă. Greco-catolicii din Ucraina Subcarpatică de la Unirea de la Ujgorod până în zilele noastre (1646 – 1997)*, este o impresionantă lucrare de sinteză ce vizează istoria Bisericii catolice de rit

RECENZII

oriental din spațiul recent vizitat de Papa Ioan Paul al II-lea, ce ar trebui neapărat cunoscută în sfere mai largi din varii motive.

Cartea are 16 capitole din care primele patru se ocupă de istoria Bisericii greco-catolice din Ucraina Subcarpatică din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, care ne interesează pe noi cel mai mult, apoi alte unsprezece capitole care dezbat istoria secolelor al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea, iar ultimul capitol dezbat problematica cu care se confruntă Biserica Greco-Catolică din Ucraina după legalizarea ei din 13 decembrie 1989.

Demersul autorului se fundamentează în primul rând pe o bibliografie apărută în ultimul deceniu al secolului al XX-lea, cele mai multe dintre ele articole cu caracter memorialistic din periodice curente, care relatează calvarul prin care a trecut Biserica Greco-Catolică din Ucraina Subcarpatică și un număr limitat de lucrări cu caracter științific. Vina nu aparține numai autorului, ci și cercetării științifice, istoriografiei în întregul ei ansamblu, care nu a fost prea mult preocupată de această chestiune a Unirii de la Ujgorod și a instituției care a rezultat din aceasta. În schimb lui Botlik József i se poate reproșa totuși că nu cunoaște decât cu aproximație până și literatura de specialitate care există; spre exemplu nu cunoaște lucrările lui Borys Gudziak și a cercului de specialiști din S.U.A., cum nu prea bagă în seamă nici literatura de specialitate din țările vecine. Așa că autorul s-a limitat la lucrările lui Hodinka Antal și Pirigyi István, autori mai bine cunoscuți, pe a căror bază documentară de sprijină, pentru că – cel puțin în primele patru capitole – cercetările sale documentare personale nu se prea simt în economia lucrării (însuși Botlik apare în

Bibliografia de la finele cărții doar cu două articole de ziar și două lucrări mai mari dedicate situației din secolul al XX-lea al rutenilor din Ungaria).

Demersul istoric interpretativ al lui Botlik József este îndreptat spre conturarea cadrului instituțional al Unirii de la Ujgorod (Ungvar), al evoluției episcopiei de la Muncaci și apoi a destinului acesteia de-a lungul secolelor, determinat de frecvențele împărțiri și reîmpărțiri teritoriale care au secționat în repetate rânduri teritoriul acesteia. Sigur, această chestiune tematică prilejuiește foarte frecvente interpretări personale subiective. Dar ceea ce poate fi util și cititorului din România este frapantul paralelism ce există între destinul Bisericii catolice de rit oriental din Ucraina Subcarpatică și cea din Transilvania. Cu atât mai mult cu cât obârșia Bisericii Greco-Catolice românești din Partium, concretizată instituțional în Episcopia de Oradea, se află la Muncaci, deci în spațiul geografic și spiritual de care se ocupă autorul acestei lucrări. Este și motivul pentru care interesul nostru științific este trezit de această lucrare.

Deși interpretările lui Botlik pentru primele două secole ale istoriei Bisericii catolice rutene de rit oriental pot fi luate în considerare numai cu prudență, mai ales ultima parte a cărții prezintă o importanță deosebită pentru circumscrierea mai largă a persecuțiilor la care a fost supusă în general întreaga Biserică Greco-Catolică din centrul Europei. În comparație cu soarta aceleiași Biserici Greco-Catolice din România, rezistența la persecuții a Bisericii rutene a avut un punct de sprijin – în afara Bisericii Catolice Universale – în biserica similară din Ungaria, mai exact în Exarhatul Apostolic de la Miskolc, care a putut totuși, chiar dacă cu dificultăți majore, să o sprijine. Altminteri, între destinele

RECENZII

personale ale servitorilor Bisericii rutene și ale celei românești nu există diferențe semnificative.

În ciuda unor îndoieli care își au originea în formația științifică și profesiunea de publicist a autorului, lucrarea sa poate fi – chiar trebuie – luată în considerare ca o contribuție de ultimă oră la conturarea istoriei generale a

Bisericii catolice de rit oriental din Europa Centrală, fără de care sintezele privind Bisericile particulare riscă să se izoleze între niște limite ce vor impieta exactitatea reconstituirilor și așa dificil de săvârșit.

GHEORGHE GORUN

Papp Imre, *Nagy Károly és kora*, Csokonai, Debrecen, 1997, 197 p.

Cum cercetările de istorie universală sunt, spre sfârșitul secolului al XX-lea, în spațiul istoriografiei central-europene tot mai rare, o apariție editorială din acest domeniu este mai ușor de sesizat.

Un asemenea caz este lucrarea profesorului Papp Imre, șeful catedrei de istorie universală de la Universitatea din Debrecen, care cu siguranță că s-a ciocnit frecvent de absența unei istoriografii naționale proprii care să vizeze problematica istoriei universale, altminteri predată la toate universitățile din același spațiu geografic. Situația din Ungaria este identică cu cea din România, unde scrisul istoric parcă ar fi abandonat complet istoria universală.

Papp Imre este preocupat de un anumit număr de ani de istoria universală, publicând frecvent studii de istorie universală de proporții mai mici, mai cu seamă încercând să stabilească o paralelă istorică între problematica contemporană și cea de la începutul Evului mediu, mai exact a epocii lui Carol cel Mare, când a fost relansată ideea imperiului occidental, un fel de uniune europeană *sui generis*. Fără îndoială că o asemenea întreprindere, care vine din

exteriorul spațiului istoric concret în care s-a născut chestiunea, presupune asumarea anumitor riscuri. Cu atât mai mult cu cât, astăzi, istoriografia europeană pare să își fi exprimat punctele de vedere în ce îl privește pe realizatorul imperiului occidental.

Cantitatea enormă de lucrări care pot fi întâlnite în oricare din bibliotecile occidentale, mai mult sau mai puțin didactice, are darul să îl descurajeze pe istoricul originar din jumătatea estică a Europei. Deși efortul ar trebui să fie doar unul de interpretare, din perspectiva propriei culturi ori istoriografii. Este ceea ce face și Papp Imre, bun cunoscător al literaturii occidentale de specialitate, mai ales a celei franceze. La care se adaugă și nevoia presantă de a pune la dispoziția propriilor studenți a unei lucrări care să însumeze rezultatele foarte vastei literaturi occidentale.

Lucrarea este structurată în opt capitole. În primul rând dezbate, pe rând, epocile care i-au precedat lui Carol cel Mare: epoca merovingiană, apoi cea a carolingilor, după care analizează chiar personalitatea și activitatea sa anterioară proclamării ca împărat. Cel de-al cincilea capitol, dedicat isprăvii sale esențiale, Imperium Christianum, de fapt înfățișează societatea francă care a fost în aptă să suporte marea inovație a

RECENZII

lui Carol, imperiul creștin, a cărei idee a fluturat în continentul nostru aproape un mileniu.

În mod aproape automat, ultimele trei capitole au fost dedicate de autor unor chestiuni specifice mai degrabă actului didactic: urmărilor activității lui Carol în cultură, în viața practică și, în fine, a moștenirii sale, așa cum a fost ea receptată de generațiile următoare. Lucrarea se încheie cu o Cronologie a principalelor evenimente, o bibliografie orientativă, care are în centrul său mai ales principalele lucrări occidentale traduse în Ungaria (și s-a tradus surprinzător de mult în ultimele trei decenii ale secolului al XX-lea), indice de nume și de locuri, dar și tabele genealogice, ilustrații și o hartă, anexe care ajută mai ales procesul didactic.

Fără îndoială, istoria se face pe baza documentelor, cu atât mai bine cu cât sunt mai puțin cunoscute. Natural, din Europa Centrală este aproape imposibil să aduci surse documentare inedite care să se refere la Carol cel Mare. Dar lipsa acestora nu înseamnă că nu am putea să ne ocupăm de problematici de istorie universală, de genul acestora abordate de Papp Imre. Din contră, ar fi o obligație a istoricilor est-europeni să-și exprime punctele de vedere asupra istoriei europene, așa cum a făcut în cazul semnalat de noi și Papp Imre. Cu atât mai mult cu cât, în viitorul relativ apropiat, el ne va fi comun tuturor. Ori, atunci nu vom putea ocoli problematica acestui spațiu numai din false pudori științifice.

GHEORGHE GORUN