

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA
VARADIENSIS

2

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

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

Cornel DÂRLE, Sfântul Irineu în Catehismul Bisericii Catolice ♦ <i>Sant'Ireneo nel Catechismo della Chiesa Cattolica</i>	3
Alexandru BUZALIC, Ilarul ca existențial supranatural în teologia lui Karl Rahner ♦ <i>La grâce comme existencial surnaturel dans la theologie de Karl Rahner</i>	21
Mihai FRĂȚILĂ, <i>L'itineraire de la purification initiatique et le signe de l'huile - analyse du rituel byzantin de baptême</i> ♦ Itinerarul purificării inițiatice și semnul uleiului - analiză a ritualului bizantin al Botezului.....	29
Cornel DÂRLE, Repere istorico-liturgice asupra tainei căsătoriei ♦ <i>Historical and Liturgical References Concerning the Mystery of Marriage</i>	39
Iuliu Vasile MUNTEAN, Conciliul Provincial al IV-lea sau Adunarea Bisericii Mitropolitane române <i>sui iuris</i> ? ♦ <i>Concilio Provinciale IV o il Convento della Chiesa Metropolitana Romana "sui iuris" ?</i>	47
Vasile BIZĂU, <i>La contemplazione in San Basilio</i> ♦ Contemplația în Sfântul Vasile cel Mare	61
Francesco PILLONI, <i>Eucaristia e matrimonio: una spiritualità per la missione</i> ♦ Euharistie și matrimoniu: o spiritualitate pentru misiune.....	71
Paul GILBERT, Metafizică și violență, libertate și meditație ♦ <i>Metaphisic and Violence, Liberty and Meditation</i>	103
Péter SZABÓ, Organele de conducere ale bisericilor mitropolitane autonome ♦ <i>Gli organi di guida delle chiese metropolitane sui iuris</i>	115

STUDIA PHILOSOPHICA

- Livia SUCIU, *L'economie circulaire de "L'origine de la geometrie" de Husserl* ♦
Economia circulară din "Originea geometriei" a lui Husserl..... 125
- Alexandru BUZALIC, Binele și răul în accepție neotomistă ♦ *La bonté et le mal dans l'acception neothomistique* 133
- Ioan MITROFAN, Antropologia și bioetica ♦ *Antropologia e bioetica*..... 141
- Daniel Corneliu ȚUPLEA, *Pensare. Il dibattito di Heidegger. La questione delta tecnica* *A gândi. Disputa lui Heidegger. Problema tehnicii 149

STUDIA HISTORICA

- Constantin ILIEȘ, *Die Prozkessette der frühen Eisenindustrie* ♦ Operațiile tehnologice ale metalurgiei fierului în antichitate..... 169
- Nicolae DĂNILĂ, *Passio Sancti Julii Veterani Martyris Durostorensis (BHL 4555)* (Contribuții la istoria creștinismului daco-roman) ♦ *Passio Sancti Julii Veterani Martyris Durostorensis (BHL 4555). Contributions à l'histoire du christianisme daco-roumain* 179
- Gheorghe GORUN, Nicolae Iorga și istoria Bisericii românești din Transilvania din secolul al XVI-lea ♦ *Nicolae Iorga e la storia della Chiesa rumena dalla Transilvania nel secolo XVI* 195
- Adrian APAN, Documente inedite privind prezența la Roma a lui Aloisiu Tăutu ♦ *Des documents inédits concernant la présence d'Aloisiu Ludovic Tăutu à Rome* 207

STUDIA PAEDAGOGICA

- Ioan MOLDOVAN, Sigmund Freud și interpretarea psihanalitică. Aspecte ale interpretării religiei ♦ *Sigismondo Freud e Tinterpretazione psicanalitica. Aspetti dell'interpretazione della religione* 215
- Teodor GAL, Onisifor Ghibu - așa cum l-am cunoscut. Amintiri ale unui student din ultimele sale serii ♦ *Onisifor Ghibu - tel que je l'ai connu. Les souvenirs d'un ancien étudiant de ses dernières promotions* 227

Recenzii ♦ Book Reviews ♦ Comptes Rendus

- Olivier Raquez, **Roma orientalis. Approcci al patrimonio delle Chiese Orientali**, Lipa, Roma, 2000 (MIHAI FRĂȚILĂ)..... 241
- Ana Dumitran, Gudor Botond, Nicolae Dănilă, **Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI - primele decenii ale secolului XVIII)**, Alba Iulia, 2000 (GHEORGHE GORUN)..... 242
- Ovidiu Bozgan, **România versus Vatican. Persecuția Bisericii catolice din România comunistă în lumina documentelor diplomatice franceze**, București, 2000, (GHEORGHE GORUN) 243
- Ioan Horga, **Contribuții la cunoașterea Jozefinismului provincial**, Editura Universității din Oradea, 2000 (OVIDIU HOREA POP)..... 245

STUDIA THEOLOGICA

SFÂNTUL IRINEU ÎN «CATEHISMUL BISERICII CATHOLICE»

CORNEL DÂRLE

RIASSUNTO. SANT'IRENEO NEL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA. A differenza del Catechismo Romano dove il nome di sant'Ireneo appare soltanto due volte, nell'attuale Catechismo della Chiesa Cattolica le sue opere sono citate per ben 25 volte, essendo sul secondo posto, dopo sant'Agostino, tra i refferenti patristici di questo catechismo (oppure sul terzo, se ne se annovera pure san Tomasso d'Aquino). Il presente articolo si proppone di segnalare ragioni di questo benvenuto riccupero patristico, percorrendo i paragrafi del Catechismo che ne contengono citazioni.

În Constituția Apostolică *Fidei depositum* (FD) pentru publicarea *Catehismului Bisericii Catolice* redactat în urma Conciliului ecumenic Vatican II, papa Ioan Paul II, înainte de a se referi la repartizarea materialului, prezintă conținutul global al acestuia în finalitatea specifică unei astfel de lucrări: «un catehism trebuie să prezinte în mod fidel și organic învățătura Sfintei Scripturi, a Tradiției vii în Biserică și a Magisterului autentic, precum și moștenirea spirituală a Părinților, a sfinților și sfintelor Bisericii, pentru a permite o mai bună cunoaștere a misterului creștin și a înțeți flacăra credinței în poporul lui Dumnezeu».

Comparând textul actualului Catehism¹ cu cel al Conciliului din Trento, cunoscut mai bine sub numele de Catehismul roman (titlul exact: *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii quinti Pont. Max. iussu editus. Romae in aedibus Populi Romani, apud Paulum Manutium MDLXVI. Cum privilegio Pii V Pont. Max.*; ne vom referi la el folosind sigla CR, iar pentru recentul catehism, sigla CBC), una din primele remarci vizează tocmai îmbogățirea textului cu citate patristice într-o mai mare varietate a autorilor. În acest sens, dacă în CR numele Sfântului Irineu din Lyon apărea doar de două ori, în CBC se găsesc un număr de 25 paragrafe care fac trimitere la scrierile sale - *Adversus haereses* (AH) și *Demonstratio apostolica* (Dem.), multe dintre ele oferind și citate sugestive, astfel că după numele Sfântului Augustin

¹ *Catehismul Bisericii Catolice*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 1993 (în continuare CBC).

(cca. 90 referințe; și Sf. Toma de Aquino, cca. 60 referințe), cel al Sf. Irineu reiese a fi cel mai citat dintre autorii patristici.

Pentru a remarca mai bine motivul pentru care acest prim mare teolog creștin se bucură de o așa atenție în actualul Catehism, din punct de vedere metodologic vom parcurge paragrafele ce conțin referiri la scrierile sale, comparând conținutul respectivelor pasaje cu cele corespunzătoare din CR, acolo unde există această corespondență. Dacă mai este necesar, amintim doar că CBC reia ordinea tradițională, "consacrată" de Catehismul Sfântului Pius V, articulând conținutul în patru părți: «*Crezul; Liturgia sacră, având în prim-plan sacramentele; modul creștin de a acționa, expus pornind de la porunci; în sfârșit, rugăciunea creștină*» (FD). Fiecare respectiv paragraf din CBC îl vom plasa în context indicând în notă titlurile și subtitlurile în care este inclus (partea, secțiunea, capitolul, articolul, subarticolul). Deoarece scrierile Sf. Irineu sunt mai puțin accesibile publicului larg decât CBC, care include și un util Index al citatelor, redăm mai întâi structura lucrării *Adversus haereses* (AH), detaliind părțile din care CBC citează sau face trimitere (coloana din dreapta redă numerele paragrafelor din Catehism; cele urmate de un asterisc arată că textul de referință nu face obiectul unui citat literal, ci al unui confer).

ADVERSUS HAERESIS CBC

CARTEA I

Prima parte. EXPUNEREA DOCTRINEI LUI
PTOLEMEU (1-9)

A doua parte. UNITATEA CREDINȚEI BISERICII ȘI
VARIETATEA SISTEMELOR ERETICE (10-22)

1. Unitatea credinței Bisericii (10)

Datele credinței (10, 1-2)

1, 10, 1-2 173, 174

Chestiunile teologice (10, 3)

2. Diversitatea sistemelor eretice (11-21)

3. Regula adevărului (22)

A treia parte. ORIGINEA VALENTINIANISMULUI
(23-31)

CARTEA II

Prima parte. RESPINGEREA TEZEI VALENTINIENE
RELATIVE LA O PLEROMĂ SUPERIOARĂ
DUMNEZEULUI CREATOR (1-11)

A doua parte. RESPINGEREA TEZELOR VALENTINIENE RELATIVE LA EMITEREA EONILOR, LA PĂTIMIREA ÎNȚELEPCIUNII ȘI LA SĂMÂNȚĂ (12-19)

A treia parte. RESPINGEREA SPECULAȚIILOR VALENTINIENE RELATIVE LA NUMERE (20-28)

1. Exegeza ptolemeenilor (20-23)

Trei specimene (20, 1)

Căderea celui de-al doisprezecelea apostol (20, 2-21, 2)

Patima Domnului, pretinsă a fi fost împlinită în cea de-a 2, 22, 4 518*
douăsprezecea lună (22, 1-6)

Femeia cu scurgere de sânge vindecată după doisprezece ani de suferință (23, 1-2)

2. Speculații cripto-numerice extrase din Biblie și din creație (24)

3. Orgoliul gnostic (25-28)

A patra parte. RESPINGEREA TEZELOR VALENTINIENE RELATIVE LA CELE DIN URMĂ ȘI LA DEMIURG (29-30)

1. Soarta finală a celor trei naturi sau substanțe (29)

2. Natura pretin psihică a Demiurgului (30)

Superioritatea Demiurgului demonstrată prin lucrările sale (30, 1-5)

Demiurgul, autorul ființelor spirituale (30, 6-8)

Concluzie: Dumnezeu Creator, singurul Dumnezeu 2, 30, 9 292
adevărat (30, 9)

A cincea parte. RESPINGEREA UNOR TEZE NE-VALENTINIENE (31-35)

CARTEA III

Preliminarii. ADEVĂRUL SCRIPTURILOR (1-5)

În ce fel, prin Apostoli, Biserica a primit Evanghelia (1)

Ereticii nu admit nici Scripturile nici Tradiția (2)

Tradiția apostolică a Bisericii (3, 1-4, 2) 3, 3, 2 834

Noutatea ereziilor (4, 3)

Hristos și Apostolii au predicat după adevăr și nu după ideile preconceptuate ale ascultătorilor lor (5)

Prima parte. UN SINGUR DUMNEZEU, CREATOR A TOATE (6-15)

A doua parte. UN SINGUR HRISTOS, FIU AL LUI DUMNEZEU DEVENIT FIU AL OMULUI PENTRU A RECAPITULA ÎN EL PROPRIA SA CREAȚIE (16-23)

1. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut cu adevărat om (16-18)

Doctrine gnostice care resping realitatea Întrupării (16, 1)		
Mărturii ale evangheliștilor și ale Sf. Pavel (16, 2-9)		
Coborârea Spiritului Sfânt asupra Fiului lui Dumnezeu făcut om (17)	3, 17, 1	53*
Continuarea mărturiei lui Pavel (18, 1-3)	3, 18, 1	518
	3, 18, 3	438
Mărturia lui Hristos (18, 4-6)		
Trebuia ca Fiul lui Dumnezeu să se facă om adevărat pentru a-l putea mântui pe om (18, 7)	3, 18, 7	518

2. Isus nu este un simplu om, ci Fiul lui Dumnezeu întrupat în sânul Fecioarei (19-21, 9)

Doar Fiul lui Dumnezeu putea să ne elibereze (19, 1)	3, 19, 1	460
Hristos este om și Dumnezeu (19, 2-3)		
Semnul lui Emanuel (19, 3)		
Semnul lui Iona (20, 1-2)	3, 20, 2	53
Domnul însuși s-a făcut Mântuitor al omului, care nu se putea mântui de unul singur (20, 3-4)		
Referitor la profeția despre Emanuel (21, 1-9)		

3. Recapitularea lui Adam (21, 10-23, 8)

Noul Adam: naștere feciorelnică și adevărată naștere umană (21, 10-22, 1-2)		
Noul Adam și noua Evă (22, 3-4)	3, 22, 4	494
Adam în puterea morții și milostivirea lui Dumnezeu (23, 1-7)		
Eroarea lui Tașian (23, 8)		

Concluzie. NEFERICIȚI CEI CARE RESPING PREDICAREA BISERICII (24-25)

Excluzându-se din Biserică, ereticii s-au exclus din Spiritul Adevărului (24, 1-2)	3, 24, 1	175, 797
Nedesăvârșirea unui Dumnezeu care nu și-ar exercita Providența asupra lumii și care ar fi bun fără să fie în același timp și drept (24, 2-25, 7)		

CARTEA IV

Prima parte. UN SINGUR DUMNEZEU, AUTOR AL CELOR DOUĂ TESTAMENTE, DOVEDIT PRIN CUVINTELE CLARE ALE LUI HRISTOS (1-19)

1. Tatăl lui Hristos, Creator a toate și Autor al Legii (1-5, 1)

Domn al cerului și al pământului (1-2,2)

Cuvinte ale profeților, cuvinte ale lui Hristos (2, 3-4)

Dumnezeul Ierusalimului și al Templului (2, 5-7)

Obiecție: Cerul și pământul vor trece (3)

Obiecție: Ierusalimul și Templul au fost abandonate (4) 4, 4, 3 1730

Concluzie: un singur Dumnezeu (5, 1)

2. Tatăl lui Hristos, Dumnezeu al patriarhilor (5, 2-8, 1)

3. Hristos, păzitor al Legii (8, 2-3)

4. Legea și Evanghelia, etape ale unei creșteri (9-11)

5. Evanghelia, împlinire a Legii (12-16)

Iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui, rezumat al Legii și al Evangheliei (12) 4, 12, 4 53*

«Nu am venit să stric, ci să împlinesc» (13, 1-3)

«Nu vă mai chem slugi, ci prieteni» (13, 4)

Slujirea lui Dumnezeu, în vederea binelui omului (13, 4-14, 2)

Legea impusă israeliților în vederea binelui lor (14, 3-16, 4) 4, 15, 1 1964,
4, 16, 2070
3-4 2063

Concluzie: Evanghelia, împlinirea Legii (16, 4-5)

6. Euharistia, împlinirea jertfelor Vechiului Legământ (17-19, 1)

Jertfele prescrise de Lege (17, 1-4)

Jertfa Noului Legământ (17, 5-19, 1) 4, 18, 4 1350

4, 18, 1000

4-5 1327

4, 18, 5

Concluzie: transcendența singurului Dumnezeu adevărat (19, 2-3)

A doua parte. VECHIUL TESTAMENT, PROFEȚIE A NOULUI: O LECTURĂ ECLEZIALĂ A SCRIPTURILOR (20-35)

1. Profetismul (20, 1-22, 2)

Dumnezeu a creat toate prin Cuvântul și prin Spiritul său (20, 1-4) 4, 20, 1 292

Prin Cuvântul și prin Spiritul său, Dumnezeu se manifestă 4, 20, 5 1722

făpturii sale: viața omului este vederea lui Dumnezeu (20, 4-8) 4, 20, 7 294

Viziunile profeților (20, 9-11)

Viziunile lui Ioan (20, 11)

- Actele prefigurative ale profeților (20, 12)
Actele prefigurative ale patriarhilor (21) 4, 21, 3 53*
Actele prefigurative ale lui Hristos (22, 1-2)
2. **Semănători și seceriș: procateheza Scripturilor (22, 2-25, 3)**
3. **O lectură eclezială a Scripturilor (26-33)**
4. **Concluzie: necunoașterea profețiilor de către eretici (34-35)**

A treia parte. UN SINGUR DUMNEZEU, AUTOR AL CELOR DOUĂ TESTAMENTE, DEMONSTRAT PRIN PARABOLELE LUI HRISTOS (36-41)

CARTEA V

Prima parte. ÎNVIEREA CU TRUPUL, DOVEDITĂ PRIN EPISTOLELE PAULINE (1-14)

A doua parte. IDENTITATEA DUMNEZEULUI CREATOR CU DUMNEZEU TATĂL, DOVEDITĂ PRIN TREI FAPTE ALE VIEȚII LUI HRISTOS (15-24)

1. **Vindecarea orbului din naștere (15 - 16, 2)**
2. **Răstignirea (16, 3 - 20)**
 - Neascultarea prin lemn, reparată prin ascultarea pe lemn (16, 3)
 - Iertarea păcatelor adusă de însuși Cel Căruia îi eram datori (17, 1-3)
 - «Economia» lemnului prefigurată de Elizei (17, 4)
 - Cuvântul purtat de propria sa creație (18, 1-2)
 - Cuvântul venit între ale sale (18, 2-3)
 - Contradicții ale sistemelor gnostice față de unitatea învățăturii 5, 20, 1 174
 - Bisericii (19, 1 - 20, 2)
3. **Ispitirea lui Hristos (21 - 24)**

A treia parte. IDENTITATEA DINTRE DUMNEZEU CREATOR ȘI DUMNEZEU TATĂL DOVEDITĂ PRIN ÎNVĂȚĂTURA SCRIPTURILOR RELATIVĂ LA SFÂRȘITUL VEACURILOR (25-36)

 1. **Antihristul (25-30)**
 2. **«Învierea dreptilor» (31-36)**
 - Etape progresive în drumul dreptilor spre viața cerească (31) 5, 32, 1 1047

Împărăția dreptilor, împlinirea făgăduințelor făcute de Dumnezeu părinților (32)

Moștenirea pământului vestită de către Hristos și profetizată prin binecuvântarea lui Iacob și de către Isaia (33)

Israel restabilit în pământul său pentru a avea parte de bunurile Domnului (34, 1-3)

Ierusalimul reconstruit în mod glorios (34, 4 - 35, 1)

După împărăția dreptilor: Ierusalimul de sus și Împărăția Tatălui (35, 2 - 36, 2)

CONCLUZIE (36, 3)

Prima referire din cuprinsul actualului Catehism la scrierile lui Irineu o găsim deja în secțiunea introductivă a primei părți, cel de-al doilea capitol, care ia în atenție aspectele fundamentale ale Revelației lui Dumnezeu. Comparând această temă, așa cum se prezintă ea în CR² (în *Prefața* acestuia, nr. 1 și 2) și în CBC, dacă primul tinde să sublinieze supranaturalitatea acesteia și aspectul ei noetic (identificând oarecum Revelație=adevăruri revelate), CBC (nr. 50-73), pe urmele Constituției dogmatice despre Revelația divină, *Dei Verbum*, o abordează în mod esențial, în orizontul unei lecturi mai pronunțat biblico-patristice. Astfel, actul Revelației este conceput ca o autocomunicare a lui Dumnezeu care iese din tăcerea tainei sale pentru a se face cunoscut, în vederea unei comuniuni de viață cu omul: un act de iubire prin care nu dorește altceva decât binele persoanei iubite. CBC propune o lectură a Revelației în lumina istoriei mântuirii. Citatul din AH, 3, 20, 2 este deosebit de sintetic în acest sens: «Cuvântul lui Dumnezeu a locuit în om și s-a făcut Fiul omului pentru a-l obișnui pe om să atingă pe Dumnezeu și pentru a-l obișnui pe Dumnezeu să locuiască în om după buna plăcere a Tatălui» (AH, 3, 20, 2)³.

Într-o singură frază este exprimat obiectul și în același timp subiectul Revelației divine - Cuvântul lui Dumnezeu -, în misterul său central - Întruparea -, în scopul său - atingerea lui Dumnezeu de către om -, precum și originea acestui proiect - «buna plăcere a Tatălui». Din multitudinea de posibile repere teologice, prin acest citat Catehismul aduce în atenție «pedagogia divină» cuprinsă în planul divin al Revelației. În notă se mai face trimitere la alte două pasaje ilustrative pentru aceeași idee a «pedagogiei divine»: primul, vorbind despre coborârea Spiritului Sfânt asupra Fiului lui Dumnezeu făcut om, spune: «... acest Spirit s-a coborât asupra Fiului lui Dumnezeu devenit Fiul omului: prin aceasta, cu el, se obișnuia să locuiască în neamul omenesc, să

² Ne folosim de ediția editată de Andrianopoli, L., *Il Catechismo Romano commentato con note di aggiornamento teologico-pastorale*, Editura Ares, Milano, 1992³.

³ CBC, 53: Partea întâi. Mărturisirea de credință - Secțiunea întâi. «Cred»-«Credem» - Cap. II. Dumnezeu în întâmpinarea omului - Art. 1. Revelația lui Dumnezeu - I. Dumnezeu revelează «planul bunăvoinței sale».

se așeze asupra oamenilor, să sălășluiască în lucrarea plăsmuită de Dumnezeu; realiza în ei voința Tatălui și îi înnoia făcându-i să treacă de la vechimea lor la nouitatea lui Hristos» (AH, 3, 17, 1).

Al doilea, despre Vechiul Testament ca profeție a celui Nou: «Altădată, era prin patriarhii și prin profeții săi că [Hristos] a prefigurat și a prezis cele ce urmau să vină, învățându-și astfel dinainte pe cei aleși să se supună lui Dumnezeu și obișnuindu-și moștenirea să se supună lui Dumnezeu, să trăiască ca străini în lume, să urmeze Cuvântul lui Dumnezeu și să se semnifice dinainte cele ce urmau să vină: fiindcă nimic nu este de prisos, nici lipsit de semnificație la el» (AH, 4, 21, 3).

Spre deosebire de «pedagogia» cu intenție moralizatoare a contemporanului său alexandrin, Clement (v. *Pedagogul*), educarea progresivă a omului se constituie ca una din temele teologice majore dezvoltate de Irineu în *Adversus haereses*, temă ce se întrepătrunde cu cea a unității lui Dumnezeu și cea a Economiei realizate prin Recapitularea întregii creații în Hristos. Irineu vede omul ca pe o ființă în devenire, iar prin aceasta, dezvoltă o teologie a timpului în care Dumnezeu își urmează cu iubire lucrarea sa educativă, conducându-și pas cu pas făptura spre desăvârșirea sa.

Teologia lui Irineu ia naștere în opoziție la teoriile gnostico-dualiste, îndeosebi valentinienene. Elementul comun sau, mai bine zis, câmpul de luptă pe care se confruntă acest reprezentant al Tradiției cu noile teorii, îl constituie *Salus hominis*⁴ și legat de aceasta, istoria mântuirii. De ambele părți se admite, în linii mari, pentru această lume, trihotomia antropologică *spiritus/anima/corpus* (1 Ts 5, 23), însă valentinienii pun accentul pe *spiritus*, conform ideii că omul adevărat este doar acela de aceeași natură cu Dumnezeu (*homo verus = homo spiritualis*), de aceea numai omul în mod fizic divin este chemat la mântuire, prin comuniunea spiritului său cu Dumnezeu (*salus-gnosis*). În aceeași linie, Dumnezeul adevărat nu poate fi Demiurgul lumii materiale care l-a plăsmuit pe omul sensibil și care domină Vechiul Testament.

Pentru Irineu în schimb, una și aceeași ființă a fost făcută după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și plăsmuită de Demiurg (Gen 1, 26 ș.u. = Gen 2, 7), omul adevărat fiind doar trupul plăsmuit din pământ, omul în mod fizic pământesc (*caro, plasma*), chemat la mântuire prin comuniunea spiritului cu Dumnezeu. Pentru *homo-caro* al lui Irineu, *anima* și *spiritus* sunt ale omului, însă nu se identifică cu omul. Dacă Adamul valentinian a fost format după chipul Anthroposului divin preexistent, cel al lui Irineu, în schimb, a fost făcut după chipul celui de-al doilea Adam. Trupul (*caro*) glorios al lui Hristos, pe lângă faptul comuniunii personale *verbo/carne*, înglobează și comuniunea fizică (calitativă) *Spiritus/carne*: Trupul său (*carne*) pe deplin îndumnezeit, devine îndumnezeitor, capabil să reverse în frații săi ("*secundum carnem*") Spiritul primit în ungerea sa în Iordan spre binele lor: «De altfel, este ceea ce indică însuși numele lui, pentru că în numele lui Hristos este subînțeles Cel care l-a

⁴ Cf. Orbe, A., art. *Irineo*, în *Dizionario patristico e di antichità cristiane* (coord. A. di Berardino), vol. II, Marietti, Casale Monferrato 1994², p. 1804-1816.

uns, Cel care a fost uns și însăși ungerea cu care a fost uns: Cel care a fost uns este Fiul, și a fost uns în Duhul, care este ungerea» (AH 3, 18, 3)⁵.

Ideea aparent naivă a obișnuirii reciproce între Dumnezeu și om, așa cum este ilustrată, de exemplu, în cele trei fragmente la care se referă paragraful 53 din Catehism, se asociază unuia din misterele istoriei mântuirii, în concepția aceluiași autor: pentru el are puțină importanță faptul că imaginea (chipul) este anterioară Arhetipului, fiindcă este predestinația lui Dumnezeu cea care stabilește adevărata ordine a lucrurilor: «Cât despre om, Dumnezeu l-a plăsmuit cu mâinile sale [adică Fiul și Duhul Sfânt] (...) și pe trupul modelat a desenat propria sa formă, astfel încât și ceea ce este vizibil să poarte forma divină» (*Dem.*, 11).

Creația este lucrare comună a Sfintei Treimi: în acest sens "economic" sau al activității divine *ad extra*, citează Catehismul (CBC, 292) mult discutata uneori expresie «mâinile lui Dumnezeu [Fiul și Spiritul Sfânt]» (AH 4, 20, 1; *Dem.* 11), cum de altfel, o face și când prezintă creația omului (CBC, 704).

Scopul creației este rezumat foarte bine de Catehism într-unul din subtitlurile temei Dumnezeu-Creator: «Lumea a fost creată spre slava lui Dumnezeu», în cuprinsul căruia este reprodus clasicul fragment din AH 4, 20, 7: «Căci slava lui Dumnezeu este omul viu, iar viața omului este vederea lui Dumnezeu; dacă revelarea lui Dumnezeu prin creație a adus deja viața tuturor făpturilor care trăiesc pe pământ, cu atât mai mult arătarea Tatălui prin Cuvânt aduce viața celor care îl văd pe Dumnezeu»⁶.

Economia divină a mântuirii face ca cele două naturi distante - cea divină sau *Spiritus* și cea umană sau *caro* (=materia) - să se unească în Trupul Fiului lui Dumnezeu, după măsura acelei *caro gloriosa* a celui de al doilea Adam. Termenul «comuniune» este relativ frecvent în AH: «Tocmai de aceea Cristos a trecut prin toate vârstele vieții, redând astfel tuturor oamenilor comuniunea cu Dumnezeu» (AH 3, 18, 7; cf. 2, 22, 4)⁷. Citatul însoțește, de fapt, un altul mai explicit în sensul exprimării «teologiei recapitulării» a lui Irineu: «Atunci când s-a întrupat și s-a făcut om, El a recapitulat în sine îndelungata istorie a oamenilor și ne-a dobândit mântuirea, astfel încât tot ce am pierdut în Adam, adică faptul de a fi după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, să recuperăm în Cristos Isus» (AH 3, 18, 1).

Ideea, o știm, este paulină (cf. Ef 1, 10): Irineu și-o face proprie și o dezvoltă într-un mod personal pentru a spune că întreaga omenire, de acum, este pusă sub un

⁵ CBC, 438: Partea întâi. Mărturisirea de credință - Secțiunea a doua. Simbolurile credinței - Cap. II. Cred în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu unul-născut - Art. 2. «Și în Isus Cristos, Fiul său unic, Domnul nostru» - II. Cristos.

⁶ CBC, 294: Partea întâi - Secțiunea a doua - Cap. I. Cred în Dumnezeu Tatăl - Art. 1. «Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul, Creatorul cerului și al pământului» - III. «Lumea a fost creată spre slava lui Dumnezeu».

⁷ CBC, 518: Partea întâi. Mărturisirea de credință - Secțiunea a doua. Simbolurile credinței - Cap. II. Cred în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu unul-născut - Art. 3. «Isus Cristos s-a zămislit de la Duhul Sfânt și s-a născut din Maria Fecioara» - Paragraful 3. Misterele vieții lui Cristos - I. Toată viața lui Cristos este mister - Trăsăturile comune ale misterelor lui Isus.

nou cap, Noul Adam; ideea, la fel, este prezentă în scrierile pauline (Rom 5; 1 Cor 15). Se pot distinge două aspecte în această idee a recapitulării: pe de o parte, Cuvântul întrupat reia în sine întreaga omenire și chiar întreg universul creat, iar pe de altă parte, ca Noul Adam, le reînnoiește, le restaurează: ascultarea sa distruge neascultarea primului. La acest punct se poate insera și participarea Mariei la misterul Răscumpărării sau al Recapitulării, Catehismul reproducând unul din pasajele conciliare din Constituția dogmatică despre Biserică, *Lumen gentium* (nr. 56), care descrie rolul Sfintei Fecioare în economia mântuirii: «prin ascultare, ea a devenit cauză de mântuire pentru sine și pentru întreg neamul omenesc» (AH 3, 22, 4)⁸.

Irineu preia aici una din intuițiile Sf. Iustin⁹, reluând paralelismul antitetic dintre figura Evei și cea a Mariei, pe marginea textelor biblice din Gen 3, respectiv scena Bunei-Vestiri (Lc 1, 26-38), elementele din Gen 3 fiind culese, interpretate și ordonate conform schemei textului din Luca¹⁰. Redăm concluzia pe care E. Toniolo o extrage din exegeza textului lui Irineu: «Maria nu este la nivelul Evei, precum Hristos nu se află la nivelul lui Adam: Adam este după chipul lui Hristos, după cum Eva este figură a Mariei. Adevărata lucrare a lui Dumnezeu prevăzută și dorită este cea a Mariei, pe fondul celei a Evei, cu care se află în antiteză. Maria deci, o recapitulează pe Eva - o face obiect al lucrării sale mântuitoare - precum Hristos îl recapitulează pe Adam. Recapitulând-o, Maria devine "avocata" Evei, apărătoarea vechii mame, sub formă ontologico-dinamică: contrapunându-se adică Evei, și opunând faptele sale celor ale Evei, la neascultare, ascultarea, atât de importantă, încât anulează și nimicește vechea neascultare cu toate efectele ei nefaste, dezlegând, în sens invers (la reîntoarcerea până la Eva, ca și o trecere înapoi prin istoria generațiilor și a fiecărui om în parte, readucându-i la originea lor primă), prin credința sa, acea serie de legături cu care Eva i-a legat pe toți fiii ei prin necredința sa»¹¹.

Precum în epistolele pauline, Întruparea și Glorificarea Cuvântului, *după trup*, se regăsesc în creația și în destinul lui Adam: «Acesta este motivul pentru care Cuvântul s-a făcut om, și Fiul lui Dumnezeu, Fiul omului: pentru ca omul, intrând în comuniune cu Cuvântul și primind astfel înfierea divină, să devină Fiul lui Dumnezeu»

⁸ CBC, 494: *ibidem*, Paragraful 2. «S-a zămislit de la Duhul Sfânt, s-a născut din Maria Fecioara»..

⁹ Cf. Sf. Iustin, filosof și martir, *Dialog cu iudeul Tryphon*, 100.

¹⁰ V. Toniolo, E.M., *Născătoarea de Dumnezeu în Tradiția Bisericii de răsărit*, în Laurentin, R. - Toniolo, E.M., *Născătoarea de Dumnezeu în Sfânta Scriptură și în Tradiția Bisericii de răsărit*, Editura Logos'94, Oradea, 1998, p. 141-145; 161-165. CR reia și acesta, într-unul din paragrafele explicative (nr. 48) ale articolului din Crez «...[Hristos] s-a născut din Maria Fecioara», paralela dintre Hristos și Adam, iar de aici, dintre Maria și Eva, dezvoltând aceeași exegeză, însă fără să indice precedentele din literatura patristică.

¹¹ Toniolo, *op. cit.*, p. 165.

(AH 3, 19, 1)¹²: din cauza incapacității native a trupului (*caro*) de a trăi după Spiritul Tatălui, era necesară o «modelare» continuă și treptată a acestei *caro* de către cele două Mâini divine: Spiritul profetic, în Vechiul Testament, predispunând acea *caro* și făcând-o capabilă să primească, la plinirea vremii, Cuvântul, pe Fiul lui Dumnezeu; Spiritul adopțiunii propriu Fiului glorificat în trup, în Noul Testament poartă mai departe procesul formării acestei *caro*, pentru ca la sfârșitul vremurilor să poată primi în plinătatea sa pe Spiritul Tatălui și să intre astfel în comuniune deplină de viață cu Creatorul. Spre deosebire de concepțiile gnostice care încearcă să postuleze comuniunea dintre uman și divin în consubstanțialitatea *spiritus-Spiritus*, Irineu se situează la extrema opusă pentru a scoate în evidență liberalitatea divină majoră în cazul unei economii a mântuirii de tipul *caro-Spiritus*: Cel care înalță acea *caro* la nivelul cunoașterii (gnozei) Spiritului, demonstrează o mai mare putere în condescendența sa, decât cel care face același lucru cu spiritele (gnoza valentiniană) sau cu sufletele raționale (Origen și partizanii concepției *Salus animae*), conform principiului paulin: «puterea [divină] se desăvârșește în slăbiciune» (2 Cor 12, 9).

Este misterul destinului nostru divin pe care Henri de Lubac îl numește «misterul supranaturalului»¹³ și care poate fi considerat sub numeroase aspecte, punând însă tot atâtea întrebări spiritului. Asupra uneia dintre ele s-a aplecat și vechea scolastică - cu rădăcini profunde în tradiția patristică începând, se poate spune cu Irineu - pentru a clarifica ceea ce decurge din faptul că o inteligență creată și, de aceea, finită, este chemată să-l vadă pe Dumnezeu în mod imediat, așa cum este în sine. În acest sens, respectiva tradiție ne transmite două afirmații aparent antagoniste, însă inseparabile pentru salvagardarea credinței și de aceea, conciliabile doar în acest climat: omul nu poate trăi decât pentru vederea lui Dumnezeu, iar aceasta depinde de în mod absolut de bunăvoința Sa: «"Fericți cei curați cu inima, căci ei îl vor vedea pe Dumnezeu." Desigur, în măreția și slava sa negrăită, "nimeni nu poate să-l vadă pe Dumnezeu și să rămână viu", căci Tatăl e de necuprins; dar în iubirea sa, în bunătatea sa față de oameni și în atotputernicia sa, El merge până la a dăruii celor care-l iubesc privilegiul de a-l vedea pe Dumnezeu (...) «căci ce este cu neputință la oameni este cu putință la Dumnezeu"» (AH 4, 20, 5)¹⁴.

Pentru a defini cadrul antropologic-soteriologic al operei apologetice a lui Irineu, care este surprins și în paragrafele Catehismului, trebuie să amintim și realismul ontologic sacramental al acestuia: «Într-adevăr, Botezul este pecetea vieții veșnice»

¹² CBC, 460: Partea întâi - Secțiunea a doua - Cap. II - Art. 3 «*Isus Cristos s-a zămislit de la Duhul Sfânt și s-a născut din Maria Fecioara*» - Paragraful 1. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om - I. De ce Cuvântul s-a făcut trup ?

¹³ Cf. De Lubac, H., *Il mistero del soprannaturale*, (trad. G. Benedetti după *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier, Paris 1965), Jaka Book, Milano, 1978, p. 231-249.

¹⁴ CBC, 1722: Partea a treia. Viața în Cristos - Secțiunea întâi. Vocația omului: viața în Duh - Cap. I. Demnitatea persoanei umane - Art. 2. Chemarea noastră la fericire - III. Fericirea creștină.

(*Dem.*, 3)¹⁵. «... [cele trei Persoane dumnezeiești sunt] cele trei capitole ale peceteii noastre (baptismale)» (*Dem.*, 100)¹⁶. «Botezul ne oferă harul unei noi nașteri în Dumnezeu Tatăl prin Fiul său în Duhul Sfânt. Căci cei care poartă Duhul lui Dumnezeu sunt călăuziți la Cuvânt, adică la Fiul; dar Fiul îi înfățișează Tatălui, și Tatăl le dă incoruptibilitatea. Deci, fără Duhul, nu poți să vezi pe Fiul lui Dumnezeu și, fără Fiul, nimeni nu se poate apropia de Tatăl, căci cunoașterea Tatălui este Fiul; și cunoașterea Fiului lui Dumnezeu se face prin Duhul Sfânt» (*Dem.*, 7)¹⁷.

Acest ultim text ilustrează ritmul diferit în care are loc sfințirea omului, față de ritmul în care se desfășoară creația. Astfel, procesul îndumnezeirii omului își are începutul în Spiritul Sfânt care conduce la Fiul pentru a ajunge apoi la Tatăl, un *reditus* care trasează în sens invers *exitus*-ul creațional, proces care reflectă *ad extra* perihoreza intra-treimică. Este semnificativ faptul că acest citat din *Demonstratio* figurează în începutul capitolului intitulat «Cred în Duhul Sfânt», fiind suficient de sugestivă explicația pe care o găsim în respectivul paragraf: «Prin Botezul nostru, primul sacrament al credinței, Viața, care își are izvorul în Tatăl și ne este dăruită în Fiul, ne este comunicată intim și personal de Duhul Sfânt în Biserică» (CBC, 683).

Dintre fragmentele referitoare la Euharistie ale lui Irineu, Catehismul reproduce trei și, toate trei din același context al operei *Adversus haereses*: 4, 18, 4-5. Se poate spune că dintre diferitele concluzii pe care le extrage pe parcursul polemicii sale anti-gnostice, prin acest final al primei părți a celei de-a patra cărți, alături de finalul celei de-a treia cărți este încununată calitatea lui Irineu de martor de prim rang al Tradiției Bisericii. Profunzimea sintezei sale teologice atinge densități maxime în tratarea acestor teme a Euharistiei: «Modul nostru de a gândi concordă cu Euharistia, iar Euharistia, la rândul ei confirmă modul nostru de a gândi» (AH, 4, 18, 5)¹⁸.

Contextul fragmentului, sau ceea ce îl precede, sunt mai întâi dispozițiile interioare ale celui care oferă un sacrificiu lui Dumnezeu (18, 1-3), ilustrate cu exemple vechi-testamentare. Biserica în schimb, mărturisindu-și recunoștința față de Creator, îi oferă o jertfă curată, într-un cuget curat și o credință nefățarnică, într-o speranță înflăcărată, din pârga propriile-i făpturi. «Numai Biserica poate aduce Creatorului, acest prinos curat, oferind-i cu aducere de mulțumire ceea ce vine din creația lui» (AH 4, 18, 4)¹⁹.

Catehismul preia acest citat în descrierea celebrării euharistice, respectiv a momentului aducerii darurilor (ofertoriul). Pentru Irineu, afirmația constituie baza de lansare a criticilor la adresa jertfelor și religiei iudeilor pe de o parte, și a ereticilor, pe

¹⁵ CBC, 1274: Partea a doua. Celebrarea misterului creștin - Secțiunea a doua. Cele șapte sacramente ale Bisericii - Cap. I. Sacramentele inițierii creștine - Art. 1. Sacramentul Botezului - VII. Harul Botezului - O pecete spirituală de neșters.

¹⁶ CBC, 190: Partea întâi - Secțiunea a doua. Mărturisirea de credință creștină. Simbolurile de credință.

¹⁷ CBC, 683: Partea întâi - Secțiunea a doua - Cap. III. Cred în Duhul Sfânt.

¹⁸ CBC, 1327: Partea a doua - Secțiunea a doua - Cap. I - Art. 3. Sacramentul Euharistiei.

¹⁹ CBC, 1350: *ibidem*.

de alta, vizate fiind desigur, teoriile dualiste. Unii dintre aceștia, spunând că altul este Tatăl și altul Creatorul, oferind Tatălui daruri luate din lumea creată, îl arată a fi lacom și poftitor al bunurilor altuia. Alții, spunând că lumea noastră fiind rezultatul unei decăderi., a unei ignoranțe și a unei patimi, oferindu-i însă din roadele acestei ignoranțe, acestei patimi, și acestei decăderi, ei păcătuiesc împotriva Tatălui lor, ultragiindu-l mai degrabă în acest fel, decât să-i aducă mulțumiri (4, 18, 4). În plus, ei nu pot avea certitudinea că pâinea «euharizată» este Trupul Domnului lor, iar în potir, Sângele său, de vreme ce nu-l recunosc ca Fiu al Dumnezeului Creator (*ibidem*)²⁰. La fel, se contrazic când spun că trupul este destinat stricăciunii și nu are parte de viață, deși hrănit fiind cu Trupul și Sângele Domnului (4, 18, 5). În concluzie, aceștia trebuie ori să-și schimbe modul de a gândi, ori să înceteze de a mai oferi lui Dumnezeu aceste daruri, după care, afirmația mai sus citată a conformității Euharistiei cu ortodoxia mărturisită de Biserică: «Fiindcă noi îi oferim ceea ce este al Său, proclamând într-un mod armonios comuniunea și unirea trupului și a Spiritului (*carnis et Spiritus*)» (*ibidem*), urmând imediat în continuare citatul pe care Catehismul îl evocă în explicarea articolului care mărturisește credința în învierea morților: «După cum pâinea care vine din pământ, după ce se cheamă asupra ei numele lui Dumnezeu, nu mai este pâine obișnuită, ci Euharistie, alcătuită din două lucruri, unul pământesc și celălalt ceresc, tot astfel, trupurile noastră care se împărtășesc din Euharistie nu mai sunt stricăcioase, de vreme ce au sămânța învierii» (AH 4, 18, 4-5)²¹. Iată în ce fel Irineu surprinde în armonia edificiului său teologic aspectele antropologice, hristologice și sacramentale ale dogmei credinței creștine.

De asemenea, eclesiologia sa decurge în modul cel mai firesc din pneumatologia profesată: «Bisericii i s-a încredințat Darul lui Dumnezeu. (...) În ea a fost așezată comuniunea cu Cristos, adică Duhul Sfânt, arvuna incoruptibilității, confirmarea credinței noastre și scara înălțării noastre spre Dumnezeu (...) Căci unde este Biserica, acolo este și Duhul lui Dumnezeu; și unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul» (AH 3, 24, 1)²².

Pasajul se plasează spre finalul celei de-a treia cărți din *Adversus haereses*, final la care am făcut referire puțin mai sus, realizând, se poate spune, o incluziune cu ideea Tradiției apostolice prezente în începutul aceleiași cărți (3, 1-3) și din care, și Catehismul reproduce mult citatul și disputatul pasaj din AH 3, 3, 2²³. Este singurul capitol la care și CR face referință, chiar dacă nu îl citează textual, în prezentarea

²⁰ Foarte probabil că la acest pasaj se referă și CR când citează și numele Sf. Irineu în paragraful dedicat mărturiilor Sfinților Părinți (nr. 219) în favoarea realităților care se găsesc sub speciile pâinii și a vinului în Sacramentul Euharistiei.

²¹ CBC, 1000: Partea întâi - Secțiunea a doua - Cap. III - Art. 11. «Cred în învierea morților».

²² CBC, 797: *Ibidem*, Art. 9. «Cred... Sfânta Biserică Catolică» - Paragraful 2. Biserica - Poporul lui Dumnezeu, Trupul lui Hristos, Templul Duhului Sfânt - III. Biserica - Templul Duhului Sfânt.

²³ O analiză detaliată a pozițiilor criticilor din ultimele patru secole asupra pasajului în cauză se poate găsi în studiul lui Javierre, A.M., «*In Ecclesia*». *Ireneo, Adv. Haer. 3, 3, 2*, în *Comunione inter-ecclesiale, Collegialità-Primato, Ecumenismo* (Communio, 12), Roma, 1972, p. 221-317.

articolului 9 al Simbolului de credință - «Cred Sfânta Biserică Catolic, împărțirea sfinților» -, în paragraful dedicat Unității Bisericii (nr. 112): «Căci cu această Biserică [a Romei], pentru originea ei deosebită, este necesar să se armonizeze întreaga Biserică, adică credincioșii de pretutindeni» (AH 3, 3, 2)²⁴.

Fragmentul din scrierea lui Irineu este intercalat între alte două fragmente patristice la fel de celebre, unul al Sf. Ignatie din Antiohia, respectiv al Sf. Maxim Mărturisitorul referitoare la valoarea deosebită a Bisericii Romei și a comuniunii cu aceasta. În contextul imediat al pasajului citat din Irineu, explică el această «origine a ei deosebită», prin întemeierea ei de către «cei doi foarte glorioși apostoli, Petru și Pavel»: *a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae*. Într-un amplu studiu pe care P. Emanuel Lanne îl dedică acestui pasaj al lui Irineu asupra Bisericii Romei²⁵, arată cum textul nu se poate reduce la contextul «apusean» al Bisericii din sudul Galiei²⁶, pentru care Roma era evident, Biserica apostolică de referință.

Paragraful nr. 834 din CBC se găsește în contextul explicării catolicității, ca una din «notele» Bisericii lui Hristos. Sub acest titlu, Catehismul prezintă în paragrafele 832-835 unul din punctele cele mai importante pe care Conciliul Vatican II le-a pus în evidență: Biserica locală sau particulară. Chiar cu riscul unei simplificări excesive se poate afirma că istoria Bisericii occidentale, de-a lungul celui de-al doilea mileniu, nu a fost altceva decât o dezvoltare treptată a unității universale a Bisericii, înțeleasă ca un tot unitar. Acest proces și-a atins apogeul în doctrina, afirmată în anul 1870 la Conciliul Vatican I, a primatului și infailibilității papale. Încercând să completeze ceea ce Vatican I lăsase neterminat, și impulsivat de renașterea patristică și liturgică care a dominat prima parte a secolului XX, Conciliul Vatican II și-a orientat atenția asupra rolului episcopului și asupra Bisericii particulare - «comunitate de credincioși în comuniune în credință și sacrameinte cu episcopul lor consacrat în succesiune apostolică»²⁷.

Catehismul citează un celebru pasaj din Constituția dogmatică despre Biserică, *Lumen gentium*, nr. 23, conform căruia Biserica universală este prezentă în aceste Biserici particulare: «în ele și din ele este constituită Biserica catolică, una și unică» (CBC, 833). «Bisericile particulare sunt pe deplin catolice prin comuniunea cu una din ele: Biserica Romei» (CBC, 834). Aici se inserează fragmentul lui Irineu. Este deci, important a nu înțelege în mod greșit această comuniune, considerând-o ca pe un fel de

²⁴ CBC, 834: Partea întâi - Secțiunea a doua - Capitolul III - Art. 9 - Paragraful 3. Biserica este una, sfântă catolică și apostolică - III. Biserica este catolică - Fiecare Biserică particulară este catolică.

²⁵ Lanne, E., *L'Église de Rome «a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae»* (*Adv. Haer. III, 3, 2*), în *Irénikon*, 49 (1976), p. 275-322.

²⁶ Cf. de exemplu, Brox, E., *Rom und «jede Kirche» im 2. Jahrhundert. Zu Irenäus adv. haer. III, 3, 2* în *Annuaire Historiae Conciliorum* 7 (1975), p. 42-78.

²⁷ CBC, 833 cu referințe la Decretul conciliar privind misiunea pastorală a episcopilor în Biserică, *Christus Dominus*, nr. 11 și la *Codex Iuris Canonici*, can. 368-369.

federație de diferite comunități, fiecare dintre ele menținându-și o existență în mod autentic catolică, chiar izolată fiind de celelalte²⁸.

Unul din elementele vizibile ale unității Bisericii, alături de viața sacramentală și de comuniunea ierarhică la nivelul comunității locale sau particulare și comuniunea cu Biserica Romei la nivel universal, este credința mărturisită²⁹. Tocmai legat de unitatea credinței, în partea introductivă a Catehismului, unde se descrie caracterul comunitar al credinței creștine, o succesiune de trei paragrafe (173-175) nu face decât să reia o serie de afirmații ale lui Irineu pe această temă, dispersate însă în cuprinsul operei sale. Comparativ cu CR, acest Articol 2 - «Noi credem» - din CBC, constituie o noutate care însă, merită a fi semnalată în contextul culturii contemporane, marcată de un puternic subiectivism. Conștiința comunitară, în mod mai specific, conștiința eclezială este un aspect pe care cateheza din zilele noastre trebuie să-l repună în valoare.

Apariția diferitelor mărturisiri de credință în istorie, este determinată de cel puțin două contexte³⁰: cel liturgic și cel teologic. Primul își are referința în liturgia Botezului și este exprimat întotdeauna la persoana întâi singular pentru că tinde să manifeste cunoașterea directă a conținutului de credință și decizia de a trăi în ea. Celălalt, apărut pentru a contracara primele erori și erezii, își are mediul specific în concilii, vrând să sublinieze credința mărturisită de întreaga Biserică³¹. Cele două lecțiuni ale Crezului, departe de a marca o opoziție, confirmă de fapt, caracteristica proprie actului de credință creștină, care este în același timp act personal și eclezial.

Primele două din paragrafele indicate mai sus, reproduc de fapt, prologul și epilogul unei mărturisiri de credință treimice, dezvoltând mai pe larg articolul referitor la Parusie și la celelalte *novissima*: «Într-adevăr, Biserica, deși răspândită în lumea întreagă până la marginile pământului, primindu-și de la apostoli și de la ucenicii lor credința (...) păstrează cu grijă [această propovăduire și credință] și, ca și cum ar locui într-o singură casă, crede în ea în același fel, într-un suflet și într-o inimă, și le propovăduiește, le învață și le transmite într-un glas, ca dintr-o singură gură» (AH 1, 10, 1-2)³². «Într-adevăr, chiar dacă limbile sunt felurite în lume, conținutul Tradiției este unul și același. Și nici Bisericile care sunt în Germania nu au altă credință sau altă Tradiție, nici cele care sunt la iberi, nici cele care sunt la celți, nici cele din Orient, din Egipt, din Libia, nici cele care se află în centrul lumii...» (*Ibidem*)³³.

²⁸ Acesta constituie punctul principal al Scrisorii publicate de Congregația pentru Doctrina Credinței în anul 1992, cu titlul «Biserica, ca și comuniune»: *La Documentation Catholique*, 15/1992, p. 729-733.

²⁹ Cf. Constituția dogmatică despre Biserică, *Lumen gentium*, nr. 7-8; 14; Decretul despre ecumenism, *Unitatis redintegratio*, cap. I. Principiile catolice ale ecumenismului (nr. 2-4).

³⁰ Cf. CBC, 185-197.

³¹ V. CBC, 167: originalul Crezului nicen are predicatul inițial la persoana întâi plural - *pistéuomen*, adică *noi credem*: DS 125. 150.

³² CBC, 173: Partea întâi - Secțiunea întâi. «Cred» - «Credem» - Cap. III. Răspunsul omului dat lui Dumnezeu - Art. 2. Noi credem - III. O singură credință.

³³ CBC, 174: *Ibidem*.

În contextul diversității sistemelor gnostice prezentate în prima parte din AH, unitatea credinței Bisericii, garantată de fidelitatea transiterii ei de la apostoli începând, apare drept criteriu de veridicitate și soliditate în fața lumii - unitatea, catolicitatea și apostolicitatea credinței se integrează reciproc: «Așadar, mesajul Bisericii este veridic și trainic, pentru că ea arată lumii întregi o singură cale de mântuire» (AH 5, 20, 1)³⁴.

Paragraful care încheie acest Articol 2 (nr. 175), coroborează, se poate spune, cele afirmate în cuprinsul său despre subiectul primar al actului de credință, realizând o incluziune cu o afirmație de la începutul acestuia: «În primul rând, Biserica este cea care crede și astfel poartă, hrănește și susține credința mea» (CBC, 168): «Această credință pe care am primit-o de la Biserică o păstrăm cu grijă, căci fără încetare, sub lucrarea Duhului lui Dumnezeu, ca o comoară de mare preț închisă într-un vas scump, întinerește ea înăși și întinerește și vasul în care se află» (AH 5, 20, 1)³⁵.

Citatul, în lucrarea lui Irineu, se plasează înspre finalul celei de-a treia cărți, despre care am mai avut prilejul să amintim. Iar acesta este precedat de afirmarea solidității predicării Bisericii asupra unității «economiei» lui Dumnezeu în favoarea mântuirii omului și punând temelie credinței noastre. Această credință personalizată nu înseamnă, sau nu se reduce la o sumă de afirmații sau de adevăruri de crezut, ci are o valoare dinamică, sub acțiunea Spiritului Sfânt devenind principiu de o viață nouă. Se poate intui aici specificul moralei creștine, un *agere* orientat spre conformarea liberă și responsabilă cu Cel după al cărui chip și asemănare suntem făcuți; o libertate făcută posibilă și susținută de acest nou dinamism operat în ființa omului renăscut în Hristos: «Omul este rațional, și prin aceasta asemănător lui Dumnezeu, creat liber și stăpân pe faptele sale» (AH 4, 4, 3)³⁶. «Domnul a poruncit iubirea față de Dumnezeu și a învățat dreptatea față de aproapele, pentru ca omul să nu fie nici nedrept, nici nevrednic de Dumnezeu. Astfel, prin Decalog, Dumnezeu l-a pregătit pe om să devină prietenul său și să fie o inimă cu aproapele său. (...) Cuvintele Decalogului rămân valabile și pentru noi. Departate de a fi abolite, ele au dobândit plinătate de sens și dezvoltare prin venirea Domnului în trup» (AH 4, 16, 3-4)³⁷. «Încă de la început, Dumnezeu sădise în inimile oamenilor preceptele legii naturale. Apoi s-a mulțumit să le reamintească. Acesta a fost Decalogul» (AH 4, 15, 1)³⁸.

O observație se impune aici, dictată cel puțin de terminologie: ultimele două citate se regăsesc în catehism în partea introductivă la Secțiunea intitulată «Cele zece porunci» sau Decalogul. Termenul ca atare, apare pentru prima oară în literatura creștină tocmai în această scriere a lui Irineu, în pasajul pe care și Catehismul îl

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ CBC, 175: *ibidem*.

³⁶ CBC, 1730: Partea a treia. Viața în Cristos - Secțiunea întâi. Vocația omului: viața în Duh - Art. 3. Libertatea omului.

³⁷ CBC, 2063: Partea a treia - Secțiunea a doua. Cele zece porunci - Decalogul în Sfânta Scriptură.

³⁸ CBC, 2070: *ibidem* - Decalogul și legea naturală.

reproduce. Dincolo de acest fapt, merită a semnaliza aspectele pentru care se poate spune că Irineu se regăsește pe deplin în logica ce susține această parte introductivă, cel puțin.

Tratatul referitor la «Cele zece porunci», Catehismul îl încadrează de la început, în contextul Noului Testament (nr. 2052-2053, care oferă o scurtă interpretare a episodului cu tânărul bogat: Mt 19, 16-19), punând în lumină trei puncte cheie: importanța poruncilor, atestarea valorii lor perene; interpretarea poruncilor în lumina «primei» dintre toate poruncile. După care, textul merge la izvoarele biblice ale Decalogului (nr. 2056-2063) oferind informații oportune asupra etimologiei, asupra contextualizării istorico-religioase, asupra semnificației celor «două table» ale lui Moise, asupra celor «Zece Cuvinte» în Tradiția iudaică, asupra originii textului, asupra locului său privilegiat în cadrul Legământului și în cele din urmă, asupra caracterului moralității ce o presupune, respectiv una personalistă și nu legalistă (nr. 2063). Sunt semnalate apoi, locul pe care Decalogul l-a avut în Tradiția Bisericii, unitatea sa organică, raportul cu legea naturală (nr. 2070-2071), obligativitatea sa, pentru a încheia cu afirmarea hristocentrismului moral: «Fără mine nu puteți face nimic» (In 15, 5), ca un fel de răspuns la întrebarea cu care se deschidea această secțiune: «Învățătorule, ce trebuie să fac... ?» (Mt 19, 16).

Mare parte din aceste aspecte sunt atinse, chiar dacă mai pe scurt, și în partea introductivă a celei de a treia părți a CR - «Poruncile»; însă un anumit gen de cateheză ulterioară, va defecționa în special în aspectul personalist al moralității pe care Decalogul îl propune. Revenind însă la Irineu, chiar dacă pasajele «morale» din opera sa sunt relativ puține, sunt totuși exemplare prin lectura tipologică pe care o propun, integrând astfel în mod armonios hristocentrismul «dogmatic» și cel «moral»: «Legea este profetie și pedagogie a realităților viitoare» (AH 4, 15, 1)³⁹.

Considerații finale

Am parcurs în două, sau în unele locuri, în trei registre paralele - respectiv, scrierile Sfântului Irineu, în principal *Adversus haereses*, Catehismul Bisericii Catolice și Catehismul Roman - conținutul fragmentelor pe care noul catehism îl oferă din scrierile acestui Părinte al Bisericii și prim mare teolog.

Dacă e să ne punem întrebarea, în tot respectul ce-l impune antichitatea: ce poate să ne spună acest personaj, prin scrierile sale, acum, la o distanță de 18 secole?, sperăm ca și prin acest articol să fi semnalat permanenta sa actualitate. Nu în mod întâmplător noul Catehism al Bisericii Catolice face oarecum dreptate, atât prin spațiul pe care i-l alocă, comparativ cu ceilalți mari Părinți citați, cât și prin

³⁹ CBC, 1964: Partea a treia - Secțiunea întâi - Cap. III. Mântuirea lui Dumnezeu: legea și harul - Art. 1. Legea morală - II. Legea veche.

contextul în care Catehismul așează mare parte din fragmentele sale, respectiv în paragrafe dedicate unor aspecte fundamentale ale credinței și moralei. Este ca și o invitație de a ne pune în perspectiva acestuia, chiar și la o așa distanță în timp, mai ales deoarece situația în care noi ne mărturisim și ne trăim credința în contextul nostru cultural, nu este cu totul străină de situația în care el a mărturisit-o și a trăit-o. Acest, *Doctor unitatis* - al unității ființei divine, al unității economiei mântuirii, al unității Bisericii, al unității de viață creștină - ne poate oferi soluții și pentru contextul nostru predominant dispersiv, generat de această dată nu de un dualism gnostic, ci de un relativism subiectivist, deseori agnostic. Fie ca aceeași preocupare tematică și același zel apostolic să inspire și pe cei care sub o formă sau alta se dedică catehizării.

HARUL CA EXISTENȚIAL SUPRANATURAL ÎN TEOLOGIA LUI KARL RAHNER

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. LA GRÂCE COMME EXISTENTIAL SURNATUREL DANS LA THEOLOGIE DE KARL RAHNER. Cet ouvrage représente une étude sur la théologie de Rahner appelée théologie transcendantale, en tant qu'elle introduit dans la réflexion théologique la méthode anthropologique-transcendantale et sur la plus profonde et en même temps sa plus géniale application dans la doctrine de l'existential surnaturel. La grâce, les aides surnaturelles et les réalités qui, sur la base de la grâce, existent dans la vie humaine, se concevaient, du moins jadis, comme des réalités particulières et de quelque façon régionales, dont le pécheur ou le non-croyant pouvait être totalement dépourvu. On le résout, théologiquement, en distinguant entre la révélation explicite ou thématique ou catégoriale, et la révélation implicite, athématique ou transcendantale, qui atteint tout homme dans son expérience transcendantale. Qui accepte le sens positif de l'existence par grâce (en tant qu'existential surnaturel), accepte le mystère fondamental du salut, qui trouve dans le Christ son dévoilement historique et catégorial. Cette acceptation devient acte de foi existencial (et non catégorial), exercice d'un christianisme anonyme.

Introducere

Harul, în accepție latină *gratia* sau în terminologia greacă $\delta\omicron\upsilon\omicron\mu$, poate fi definit în sens strict ca "un Dar supranatural făcut de Dumnezeu unei creaturi intelectuale în vederea dobândirii vieții veșnice"¹. Astfel harul este un "dar supranatural" pentru că depășește natura, exigențele oricărei ființe. Subiectul harului este "creatura intelectuală", altfel spus în această categorie intră doar îngerii și oamenii. Cauza eficientă și principiul harului este Dumnezeu în timp ce finalitatea harului constă în dobândirea "vieții veșnice". Pe parcursul istoriei Bisericii discursul teologic a atins diferite profunzimi speculative, ajungându-se în cele din urmă la formularea anteconciliară conform căreia în afara Bisericii nu există mântuire.² Această formulare exclusivistă puna în afara mântuirii pe toți creștinii care nu aparțineau Bisericii

¹ Cf. definiția scolastică a harului: "Donum supernaturale creaturae intellectuali a Deo concessum in ordine ad vitam aeternam" în E. Ferent, *Antropologia Creștină*, Editura Presa Bună, Iași, 1997, p. 5.

² Cf. *Extra ecclesiam nulla salus*.

Catolice ca să nu vorbim despre adepții religiilor necreștine. O rezolvare a mântuirii creștinilor Bisericilor necatolice este recunoașterea că aceștia pot primi harul Spiritului Sfânt în măsura în care posedă apostolicitate, au rămas fideli ortodoxiei doctrinare și mai ales apelează la Sacramente. Cum se poate argumenta științific posibilitatea mântuirii și împărtășirea din harul lui Dumnezeu a necreștinilor sau a ateilor, fără a reduce importanța creștinismului? Toți cei care ascultă de glasul conștiinței, care în intimitate spune omului ce este bine și ce este rău, ascultă de Dumnezeu³ chiar dacă nu recunosc în mod explicit creștinismul datorită unui anumit ambient cultural în care își desfășoară existența sau aparent sunt adepții unei ideologii ateiste. Cei care fac acest lucru spun în ultimă instanță "da" lui Dumnezeu, chiar dacă nu în mod explicit, și acceptă un sens pozitiv al existenței.

Acești oameni se pot mântui, însă tot prin Hristos, cel care s-a jertfit în mod eficient pentru răscumpărarea păcatelor omenirii. Modul prin care este posibilă o astfel de mântuire pune problema harului sfințitor și al relativizării importanței creștinismului explicit, bazat pe Revelația lui Dumnezeu al cărei plinătăți constă în Isus Hristos. Karl Rahner, prin conceptul de "existențial supranatural" caută să ofere o soluție teologică problematicii mântuirii "extra ecclesia".

Existențialul supranatural

Teologia rahneriană este caracterizată de speculații făcute după o metodă antropologico-transcendentală așa cum Karl Rahner mărturisește în anul 1974⁴, metodă care de fapt dă numele întregii sale teologii: teologie transcendentă. Această metodă este aplicată în mod genial prin "existențialul supranatural". Termenul "existențial" este de origine heideggeriană și semnifică în lucrarea *Sein und Zeit* ceea ce caracterizează existența prin ființa sa și prin înțelegerea, comprehensiunea, acestei ființe. Acest "existențial" este determinarea ființei lui *Dasein*, a existenței umane, în opoziție cu lucrurile.⁵ Karl Rahner își asumă termenul heideggerian doar în accepția formală de "determinare a ființei umane" – *Seinsbestimmung des Menschen*, vorbind despre har ca despre un "existențial supranatural". Teologul depășește ramele filosofiei existențialiste heideggeriene și pătrunde în mod științific în problematica teologiei contemporane.

În interviul acordat Editurii Herder, Karl Rahner precizează cu claritate punctul de plecare al concepțiilor sale: "Harul, ajutoarele supranaturale și realitățile care există în viața umană pe baza harului, se concep, cel puțin odată, ca realități particulare și în oarece mod regionale, care pot lipsi chiar total în păcătos sau în necredincios. Convingerea mea teologică fundamentală, este aceea că ceea ce noi numim har este în mod evident o realitate care vine de la Dumnezeu într-un raport al dialogului liber și este deci nemeritat și supranatural. Însă pentru mine harul este în

³ *Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 1776.

⁴ Cf. *La grazia come centro dell'esistenza umana. Intervista a Rahner e su Rahner in occasione del suo 70 mo compleanno*, Edizioni Paoline, Milano, 1974, p. 28.

⁵ M. Heidegger, *Ființă și timp*, în *Filosofie contemporană*, p. 184-185.

același timp o realitate care este dăruită "mereu" și în afară de aceasta în centrul cel mai intim al existenței umane – făcută de conștiință și de libertate – , în lumea ofertei, în lumea acceptării sau al refuzului, astfel că omul nu mai poate ieși din această caracteristică transcendențială a esenței sale. De aici derivă ceea ce eu numesc "creștinismul anonim", de aici derivând de asemenea că eu nu văd nici o religie, de orice tip ar fi ea, în care harul lui Dumnezeu să nu fie prezent, chiar și în mod înăbușit și denaturat. De aici reiese ceea ce eu am numit momentul transcendențial al revelației istorice"⁶

Transcendențialitatea spiritului uman în lume, întrucât este o deschidere radicală spre Transcendență, nu este o simplă deschidere față de misterul unui Dumnezeu îndepărtat și tăcut, ci *de facto* este deschiderea față de misterul proximității lui Dumnezeu care se revelează și se dăruiește omului.⁷ Revelația divină ne descoperă faptul că Dumnezeu, rămânând transcendent, este prezent în mod intim atât în creație și istorie cât și în viața omului ca individ căruia i se dăruiește în mod gratuit într-un mod special. Harul rămâne nemeritat de om și gratuit, fiind în același timp un dar supranatural oferit "mereu" de către Dumnezeu, fără contenire, dintr-un act de iubire divină. În viața sa omul acceptă sau refuză acest dar, ceea ce constituie de fapt o determinare "permanentă" a ființei omului. Există posibilitatea ca orice om să primească acest har în funcție doar de dispoziția acestuia față de Dumnezeu: acceptare sau refuz.

Generalizată această situație, putem afirma că orice om are o vocație supranaturală prin faptul istoric al răscumpărării și prin dorința universală de mântuire a lumii, ambele din inițiativa lui Dumnezeu. Fie că acceptă sau nu revelația creștină, omul nu va fi niciodată un "om natural", fiind întotdeauna subiectul activității voinței răscumpărătoare universale care determină starea fundamentală a omului, orientează dinamismul spiritualității sale spre o finalitate supranaturală în Dumnezeu și constituie cel mai intim element al ființei sale.⁸

Conceptul de har ca un existențial supranatural aduce cu sine două consecințe majore. Mai întâi de toate harul este o realitate supranaturală, gratuită, o autocomunicare a lui Dumnezeu față de creatura sa. Este dăruit în același timp împreună cu existența umană ca un *a priori* și un *transcendențial* care însoțește devenirea istorică și *a posteriori* a vieții oricărui om. Harul va marca în profunzime existența umană și-i va codetermina deciziile.

Existențialul supranatural este prezent în centrul existenței umane (*Existenz*) și are consecințe majore asupra devenirii istorice a fiecărui individ. Harul răscumpărător este dăruit, omul are libertatea de alege sau de respingere a acestui dar. Harul este eliberator, însă omul poate să-l respingă condamnându-se la o "libertate infernală".

Plecând de la existențialul supranatural se ajunge la conceptul de "creștinism anonim". Astfel, orice om, în măsura în care este om, în ordinea istorică a economiei

⁶ Cf. *La grazia come centro dell'esistenza umana. Intervista a Rahner e su Rahner in occasione del suo 70 mo compleanno*, p. 28-29.

⁷ Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e S.*, Les Editions du CERF, Paris, 1994, p. 255.

⁸ *Ibidem*.

mântuirii, poate să fie un creștin anonim dacă bineînțeles nu este creștin în mod explicit. Prin existențialul supranatural, Dumnezeu își manifestă dorința universală de mântuire și dăruiește tuturor posibilitatea mântuirii. Astfel se încearcă o soluție particulară în rezolvarea problemei religiilor necreștine.

Revelația tematică și atematică

Istoria mântuirii coincide cu istoria revelației creștine. Rămâne problema celor care ignoră sau refuză revelația creștină. Rahner o rezolvă clasificând revelația într-o revelație "explicită", "tematică" sau "categorială", reprezentată de revelația creștină exprimată prin concepte, istorică, transmisă prin intermediul kerymei⁹; există și o revelație "implicită", "atematică" sau "transcendentală". Această revelație "atematică" nu atinge zona "categorială" a conștiinței umane, rămânând "dincolo" de ansamblul dogmatic, etic, cultural, pe care le cunoaștem, fiind mai presus de orice, "transcendentală"¹⁰. Această revelație atinge orice experiență transcendentă umană.

Revelației divine, fie tematică sau atematică, omul îi răspunde prin credință.¹¹ Actele de credință ca răspuns la o revelație atematică îmbracă și ele un caracter atematic. Este un răspuns afirmativ provenind din adâncul ființei umane, din cel mai intim centru al propriului "eu", care dă un sens pozitiv existenței chiar dacă refuză fără voința sa explicită creștinismul sub formă eclesială. Negarea explicită a creștinismului prin îmbrățișarea ateismului sau a materialismului se situează la periferia conștiinței umane, fapt atestat fenomenologic, și nu compromite acel "da" existențial al umanității. Acest "da" "sensului pozitiv al existenței" devine cu ajutorul harului (ca existențialul supranatural) o acceptare atematică și implicită a misterului fundamental al mântuirii care găsește numai în Hristos descoperirea sa istorică și categorială.¹² Acceptarea făcută de om în cel mai intim loc al ființei sale, în sensul pozitiv al existenței, devine un act de credință existențial, nu categorial, exercitat de către un "creștinism anonim".

Acestor afirmații li se cuvine și o argumentare critică împotriva unor aparente neconcordanțe dogmatice. În primul rând este vorba despre terminologie. Creștinii sunt cei care cred și mărturisesc că Isus este Fiul lui Dumnezeu care aduce jerfă de răscumpărare pentru păcatele omenirii, deci în sens rahnerian creștinismul nu poate fi decât explicit. Prin "creștinism anonim" Rahner dorește să sublinieze din punct de vedere teologic modul cum Dumnezeu poate să mântuiască, din punctul de vedere al creștinismului, pe necreștini, fapt acceptat și de Conciliul Ecumenic Vatican II prin Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine.¹³ Astfel, Dumnezeu Unic și Trinitar, conduce spre mântuire întreaga omenire pe care El a creat-o și o menține în existență și al cărei pluralism lingvistic, cultural și religios l-a prevăzut încă din

⁹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de Théologie catholique*, art. "Révélation", p. 423 sq.

¹⁰ Cf. C. Müller, H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, Editions Fleurus, Paris, 1965, p. 85.

¹¹ Cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 142-143.

¹² Gibellini, *op.cit.*, p. 264.

¹³ Cf. Vat. II, *Nostra Aetate*, nr. 5.

momentul evenimentului Turnului Babel, fapt de altfel și revelat prin acest eveniment. Pe de altă parte, teza rahneriană a creștinismului anonim pare să pună pe picior de egalitate toate credințele religioase. Rahner răspunde că nu utilizează teza creștinismului anonim și nu trebuie utilizată în sens apologetic, pentru că ar putea căpăta conotații care au fost departe de intenția sa, însă la nivelul comprehensibilității rămâne o soluție teologică posibilă în legătură cu mântuirea *extra ecclesia*. Pentru cel care practică în mod explicit creștinismul, această teză este doar un instrument interpretativ, prin care trebuie înțeles că orice om, chiar și cel nebotezat sau care se declară ateu, care acceptă sensul pozitiv al existenței "trăiește", chiar dacă numai în formă anonimă, creștinismul ca economie a mântuirii.¹⁴ O altă critică care poate fi adusă tezei creștinismului anonim este aceea că relativizează aparent valorile creștinismului istoric și misiunea creștinismului în plan eshatologic. O aprofundare atentă a textului rahnerian combate o astfel de viziune.¹⁵ Creștinismul explicit posedă nu numai "un plus de cunoaștere" ci și "un plus de ființare" provenită din acest "existențial supranatural" care se dăruiește din plin celui care îl acceptă, ori această viziune împiedică orice echivalare a creștinismului explicit cu cel implicit.¹⁶ Creștinismul anonim își găsește identitatea numai prin intermediul creștinismului explicit și istoric, care are de fapt misiunea de a desăvârși creația și mai ales ceea ce ste mai de preț, omenirea aflată în drum spre un "Omega" eshatologic.

Existența omului este marcată de ceea ce îi dă o ființare (*Seiende*) specifică, ori acest "ceva" este existențialul supranatural, harul, care dă o chemare universală spre îmbrățișarea "sensului pozitiv al existenței" și implicit spre mântuire.

Un existențialism creștin fundamentat teologic

În afara acestor formulări doctrinare, scrierile teologice ale lui Rahner sunt pătrunse de spiritul și modul de exprimare specific existențialismului, însă nu sub forma unor eseuri, excepție meditațiile sale, ci sub forma unei teologii sistematice. În mod unic și inedit operele rahneriene au un caracter de "teologie pentru timpurile noastre" tocmai datorită sensului pe care "existența" îl capătă. Rahner citează: "dacă cotidianul îți pare sărac, vina nu este a lui, ci a ta însuși, prea slab pentru a-i surprinde întreaga bogăție"¹⁷. Dacă gândirea sa pătrunde cele mai superioare sfere ale spiritului, nu pierde din vedere niciodată omul și lumea care iubește, muncește, suferă și moare. Meditațiile sale cu conținut teologic formează o teologie a cotidianului, a existenței banale și totuși plină de un eroism nevăzut. Chiar dacă neagă linia heideggeriană directă, Karl Rahner folosește frecvent teme din gândirea sa: acceptarea în tăcere a destinului, experiența eșecului și a solitudinii spirituale, necesitatea de a privi în față și

¹⁴ Gibellini, *op.cit.*, p. 263-264.

¹⁵ A se vedea de exemplu *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* în *Schriften zur Theologie*, vol. V, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1962, p. 136-158.

¹⁶ Gibellini, *op.cit.*, p. 264.

¹⁷ Cf. Müller, Vorgimmler, *op.cit.*, p.53.

de a primi existența așa cum aceasta este și mai ales tema morții. Acestei viziuni i se adaugă teme războiului, amenințarea atomică, incredibilele mutații ale civilizației noastre și condiția umană per ansamblu. Rahner abordează și tema pascaliană a unui dualism existențial, a dublei conviețuirii în om a măreției și mizeriei, nicicând mai actuală decât astăzi¹⁸.

Martin Heidegger îl eliberează de conceptualisme punând în locul lor alți termeni, compuși și cu semnificație proprie precisă, având în centrul orizontului său omul în totalitatea sa vie și concretă, cu misterul existenței sale tragice și condamnate la un sfârșit ce contravine străfundurilor ființei sale. Tot Heidegger este centrat pe credința în om și în ființă. Conform lui, întreaga filosofie occidentală de după Socrate până în prezent a greșit drumul considerând omul doar un "animal rațional" și ființa în sine doar un obiect al gândirii. Zona conceptuală trebuie depășită, ori acest lucru se face printr-o experiență umană fundamentală. În lucrarea *Recherches de science religieuse*, publicată în anul 1940, rezumă orientarea sa spre Heidegger astfel: "Filosofia este în mod fundamental o nostalgie. Nu este capabil de a filosofa decât cel care se consideră pe sine un nimic și se îndreaptă cu totul spre totalitate și esențialitate. Departe de a adormi această neliniște printr-o serie de iluzii, de agitații sau de calmante, a face lucruri importante și [în același timp] ale civilizației, noi trebuie să o întreținem până când ne găsim pe noi, față în față cu noi înșine. Este atunci când ne apropiem de esențial, când devenim capabili de a sesiza "realul", când nostalgia face din noi oameni. Cine nu se lasă captivat nu va ști niciodată să înțeleagă. Ah! Cât de vide și vane, față de lucrurile de pe urmă, sunt toate subtilitățile noastre speculative"¹⁹.

Alături de sfinții Bisericii care acceptă și răspund din întreaga lor ființă Revelației explicite a lui Dumnezeu, chiar "creștinii anonimi" pot avea o experiență reală a Transcendentului. Sunt oameni care au făcut o veritabilă experiență a supranaturalului în sensul de existențial. Solicitați de harul lui Dumnezeu, își acceptă propriul destin chiar așa dureros și incomprehensibil cum pare, supunându-se într-un mod habitual și de multe ori cu mari sacrificii la absolutul legii morale.²⁰

Omul este chemat să facă o "experiență fundamentală" a legăturii cu Dumnezeu. Condiția umană, aceea pe care o sesizăm în această "experiență fundamentală" este dominată de două condiții existențiale: omul este "o ființă-aruncată-în-lume" și "o ființă-aruncată-în-istorie". Astfel omul este "proiectat" fără încetare și în mod anxios spre viitor, aparținând în același timp unui trecut, unui lung lanț de dependențe istorice. În fine, este și aservit în mod esențial de multitudinea fascinațiilor ale prezentului care îl captează și caută să îl îndepărteze de Dumnezeu.

În același timp omul încearcă să devină propriul creator prin transformarea cadrului propriei vieți, a organismului său, a psihismului său, a comportamentului său greșit. Propriile limite îi arată mai înainte de toate contingența sa radicală. Câmpul

¹⁸ *Ibidem*, p. 69.

¹⁹ Rahner Karl, *Recherches de science religieuse*, în Müller, Vorgrimler, *op.cit.*, p. 68.

²⁰ *Ibidem*, p. 85-86.

cunoașterii sale se dilată pe măsură ce îl explorează; pleacă în spațiu însă se va întoarce mereu pe pământ; mărește durata existenței sale istorice însă se va lupta mereu cu moartea, iar omul cel nou promis atât de Orient cât și de Occident nu oferă în mod radical nimic nou, semănând în mod inevitabil cu vechiul.

Concluzii

Omul este o întrebare. Creștinismul devine răspunsul lui Dumnezeu, simplu și exhaustiv, la marea și unica întrebare pusă de om existenței sale... Creștinismul nu este doar una din marile religii ci împlinirea lor atâta timp cât experiența religioasă a creștinului și a omului care acceptă sensul pozitiv al existenței umane este unică și are valențe absolute. Creștinismul nu va putea fi pus niciodată alături de numeroase alte teologii și ideologii care-și dispută spiritul uman²¹.

Dumnezeu este și rămâne un mister, în ciuda Revelației, rămâne transcendent fiind în același timp prezent în intimitatea existenței umane, astfel încât omul simte în spatele fațadelor strălucinde de plăceri, a agitației, a civilizației, o nostalgie după "ceva" care să-i umple existența vidă și lipsită de sens. Dacă Dumnezeu, care este liber să se descopere sau nu păstrează tăcerea, atunci cea mai nobilă atitudine spirituală și religioasă a omului va fi aceea de a-și concentra atenția asupra acestei liniști a lui Dumnezeu, a transcedentalității care se afirmă prin istoricitate²².

Putem observa faptul că omul se află în centrul speculației teologice rahneriene, care are o dinamică ascendentă: de la uman la divin, de la antropologie (și aceasta teologică și nu filosofică) la teologie. Dacă este "ceva" care să ridice condiția umană de la materialitate la spiritualitate și mai mult, la îndumnezeire, atunci numai harul divin este capabil de o asemenea lucrare. Ori acest lucru nu este refuzat nici unei ființe care acceptă sensul pozitiv al existenței.

²¹ *Ibidem*, p. 94.

²² Cf. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, în *La grazia come centro dell'esistenza umana. Intervista a Rahner e su Rahner in occasione del suo 70 mo compleanno*, p. 28-29.

L'ITINERAIRE DE LA PURIFICATION INITIATIQUE ET LE SIGNE DE L'HUILE – ANALYSE DU RITUEL BYZANTIN DE BAPTÊME*

MIHAI FRĂȚILĂ

REZUMAT. ITINERARIUL PURIFICĂRII INIȚIATICE ȘI SEMNUL ULEIULUI – ANALIZĂ A RITUALULUI BUZANTIN AL BOTEZULUI. Autorul dezbate corespondența ritualului bizantin a inițierii creștine cu practicile botezului, de la sfârșitul secolului al IV-lea. Cele două aspecte ale botezului, uleiul și apa, furnizează ocazia de a pune în evidență aspectele purificării, care sunt ungerea catechumenilor care cuprinde rugăciunile și caracteristicile rânduiei botezului și mirul, care cuprinde rugăciunile ungerii creștinului și mirungerea propriuzisă. În săvârșirea acestor sacramente un rol important îl are materia consacării care este semnul grației divine, iar efectele acestor sacramente este participarea la viața lui Cristos.

Notre contribution pourrait paraître étrange, mais sous son titre générique, cet exposé voudrais parler d'une «certaine» purification théologique, tout en mettant en valeur les correspondances du rituel byzantin d'initiation chrétienne (VIII^e siècle) avec les pratiques baptismales hiérosolymitaines de la fin du IV^e siècle. Nous oserons fournir à l'archéologie de l'Antiquité tardive la contribution de la théologie comme science auxiliaire.

Le baptême est le premier signe rituel de la foi personnelle accordée à la foi de l'Eglise. La richesse des gestes et des symboles rituels allusifs au domaine purificateur permet de considérer l'initiation sacramentelle d'après une logique d'anthropologie religieuse. Cette logique fait une réinterprétation de la tradition chrétienne non seulement d'après la lumière critique de l'Écriture ou de la Tradition, mais également d'après l'étude de l'expérience humaine située dans une situation historique particulière¹.

* Communication présentée au Symposium *Paganesimo e cristianesimo sul Basso Danubio* tenu à l'Accademia di Romania à Rome, 3 – 4 avril 2000.

¹ Procédant à une nouvelle lecture du rituel, nous nous pencherons sur les aspects purificateurs qui représentent et constituent, il faut le reconnaître, l'initiation comme rite et mentalité englobante. Voir J. Preston, «*Purificazione*» in M. Eliade (éd.), *Enciclopedia delle religioni*, Milano, Jaca Book, 1994, t. 2, p. 442-451 (trad. de *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1986). Sur l'évolution historique de la notion de «purification» voir le remarquable article de P. Daubercies, «*Pureté*» in G. Mathon, G. H. Baudry, E. Thiery (éd.), *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, Paris, 1990, t. 12, c 296-304.

Les nombreuses et importantes études sur l'initiation chrétienne apparues dans les dernières années ont su en éclairer les différents aspects en partant de points de vue très variés². Les sciences humaines ont eu le mérite de mettre en lumière que même la religion chrétienne, tout divinement instituée qu'elle soit, s'adresse à l'homme tout entier et l'implique autant dans la totalité de son être que dans ses manifestations. En effet, tout acte religieux a un caractère particulier déterminé par une intentionnalité qui l'anime et le rapporte à une entité transcendante. Ce que nous voulons proposer cette fois-ci est plus «scandaleux» encore, parce que nous emploierons la contribution d'une science auxiliaire même pour la théologie. Ce pourquoi nous essayerons d'identifier, au-delà des textes et des gestes rituels, quelle est la trame d'une expérience existentielle³.

Le pouvoir symbolique de l'huile est très fort. Son utilisation dans les religions se rattache au double emploi auquel elle se prête dans la vie quotidienne. D'abord alimentaire et cosmétique, l'huile suggère également la plénitude de vie, la régénération, etc. et est fort utilisé dans différentes cultures religieuses principalement à cause de ses vertus médicales⁴.

Le Nouveau Testament ne dit rien sur l'onction pre- ou post-baptismale. Pourtant l'huile fait partie du décor des usages initiatiques de l'Eglise depuis longtemps. Au moment où les apôtres inauguraient la prédication, l'usage de l'onction était très répandu dans les milieux gréco-romains: bains, exorcismes, consécration des monuments etc.⁵ Pour les Juifs de l'Ancien Testament, l'huile est un signe de consécration d'une personne (ou d'une chose), de bénédiction, d'élection de Dieu en vue d'un office sacré. Les onctions d'huile ont été considérées comme marques d'allégresse ou de respect. On trouve également l'huile dans les cas de différentes guérisons⁶. Le Nouveau Testament présente le Christ comme Elu du Père. La présence de l'Esprit et l'épiphanie du Messie, l'Oint de Dieu au Jourdain, ont déterminé l'Orient

² Voir A. van Gennep, *Les rites de passage. Etude systématique de rites*, Paris, Picard, 1909. M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissance mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959; J. Ries (éd.), *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (1984)*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires, 1986; J. Joncheray (éd.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997. A. Zempleni, «Initiere» in P. Bonte, M. Izard (dir.), *Dictionar de etnologie și antropologie*, Polirom, Iași, 1999, p. 325-327 (trad. de *Dictionnaire d'ethnologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1997).

³ Cf. M. Meslin, *L'expérience humaine du divin. Essai d'anthropologie de la religion*, Paris, Cerf, 1988, p. 15ss.

⁴ Voir l'article sur «l'huile (olio)» dans le livre de G. Heinz-Mohr, *Lessico di iconografia cristiana*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano, 1995, p. 253 (trad. de *Lexicon des Symbole: Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, Eugem Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1971). J. Wolinski, «Onction. II Pères de l'Eglise», in *Dictionnaire de spiritualité*, 1982, t.11, c. 801-819.

⁵ E. Cotehenet, «Onction» in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 1960, t. 6, c. 701-732.

⁶ M. Cocagnac, *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Cerf, Paris, 1993. («Huile et onction»).

chrétien à accorder un rôle majeur à l'huile dans le rituel de baptême⁷.

Au long de l'histoire on a beaucoup insisté sur le rite de l'eau dont le symbole de la purification est facilement repérable. Mais l'initiation chrétienne ne se résume pas à l'immersion baptismale proprement dite. Malgré la diversifications des rites et l'influence anthropologique d'autres cultures religieuses, le rite d'immersion dans l'eau a été accompagné depuis l'âge judéo-chrétienne par des cérémonies complémentaires. L'onction avant l'immersion est déjà attestée par les lettres de Clément de Rome III, 67 et par le Testament de Levi VIII, 5 mais chez les judéo-chrétiens sa signification n'a pas été très claire⁸.

Les prières concernant l'huile et les onctions du rituel byzantin de baptême, attestant une théologie sûrement plus ancienne de la rédaction du Barberini 336⁹, sont une excellente occasion de mettre en évidence des aspects de purification, révélateurs pour comprendre la signification de la participation de l'homme au salut en Christ.

a. L'huile des catéchumènes

Après la consécration de l'eau, l' Euchologe byzantin présente une prière d'inclination de la tête (kephaloklisia). Durant celle-ci on bénit l'huile avec laquelle seront oints les catéchumènes, d'abord sur la tête, puis sur le corps entier, avant de descendre dans l'eau baptismale dans laquelle on aura versé un peu de cette huile avant même de oindre les catéchumènes. La signification de l'eau est enrichie: aux vertus de purification et de régénération de l'eau s'ajoute la paix et la lumière de la vie éternelle.

La prière a deux parties:

- une anamnèse qui rappelle le symbole de l'olivier comme signe de réconciliation et de délivrance du déluge (attestation d'une purification réalisée), comme signe de l'Esprit;
- une partie finale, épiclétique, qui demande l'opération et la descente du même Esprit.

La prière est accompagné par le geste du célébrant qui souffle sur l'huile. D'après Miguel Arranz, il s'agit d'une épiclese archaïque (antérieure aux disputes

⁷ Voir à ce propos J. P. , Albert, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, éd. de EHESS, Paris, 1990; B. Varghese, *Les Onctions baptismales dans la tradition syrienne*, thèse III^e cycle en Sciences des religions, dir. R. G. Coquin, Institut Catholique de Paris, février 1985.

⁸ Cf. J. Danielou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, il Muligno, Bologna, 1964, p. 463 (trad. de *La théologie du judéo-christianisme*, Desclée, Tournai, 1958).

⁹ Le célébrant était à cette époque le Patriarche qui pendant la Veillée Pascale baptisaient les catéchumènes adultes. L'office du baptême encadré dans la divine Liturgie eucharistique se tenait dans le baptistère. Voir M. Arranz, «*Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon l'Euchologe byzantin*» in A. M. Triacca, A. Pistoia (éd.), *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Roma, Liturgiche, 1978 (CSS 1977), p. 31-77. S. Parenti, E. Velkovska (éd.), *L'Eucologio Barberini, gr. 336*, Roma, Liturgiche, 1995.

théologiques de la fin du IV^e siècle) parce qu'on demande à Dieu de bénir l'huile par le moyen du Saint Esprit sans faire des précisions trinitaires: «par la puissance, l'action» et même: «la présence»¹⁰ de Celui-ci¹¹. Le premier effet est protecteur: «onguent d'incorruption», puis: «arme de justice»¹², on peut donc observer la fonction de l'huile pour symboliser la sanctification (plus accentuée que dans le cas de l'eau). Dans ce cas l'élément corporel est fort. On prie pour que l'huile devienne: «Un renouvellement de l'âme et du corps, une préservation contre toute opération diabolique, une immunisation contre tous les maux, pour ceux qui s'en oindront avec foi, ou en goûteront pour votre gloire et celle de votre Fils unique et de très saint, bon et vivifiant Esprit...»¹³, non seulement de l'esprit humain, comme c'était le cas pour l'eau, mais aussi du corps. On remarque la même personnalisation de la matière comme dans le cas de l'eau. L'anamnèse de cette prière consiste à rappeler de la signification de l'huile comme instrument de la bénédiction divine: don de guérison, de paix, de pouvoir spirituel et don de la vie. Le formulaire laisse entendre un usage possible dans certains cas de maladie et fait mention d'une immunisation contre tous les maux, pour ceux qui s'en oindront avec foi ou en goûteront, à différence de l'eau du baptême qui ne se boit pas. La dissuasion de toute opération diabolique, mentionnée aussi et la délivrance de tous les maux nous replacent dans une visée apotropaique¹⁴.

Le moment de mélanger l'huile à l'eau est accompagné par le chant de l'Alleluia. Ensuite le Patriarche (le célébrant) prononce à haute voix une doxologie à Dieu, lui qui: «éclaire et sanctifie tout homme venant dans le monde»¹⁵.

Suit l'onction de celui qui doit être baptisé. Le célébrant l'oint avec le doigt en lui faisant le signe de la croix sur le front, sur la poitrine, entre les épaules, sur les oreilles, les mains et les pieds en disant une seule fois: «N. est oint de l'huile d'allégresse au nom du Père, (...) pour la guérison de l'âme et du corps (épaules), pour l'écoute de la foi (oreilles), vos mains m'ont créé, et elles m'ont formé (mains), afin qu'il marche dans la voie de vos préceptes (pieds)»¹⁶.

Il s'agit clairement de la recréation de l'homme, de son corps, de ses membres, des sens. Le baptême restaure l'intégralité de la personne humaine et le rapport avec

¹⁰ La prière de bénédiction de l'huile des catéchumènes in E. Mercenier, F. Paris, *La prière des Eglises de rite byzantin. I. L'office divin, la Liturgie, les Sacrements*, Chevetogne, 1937, p. 336-337. Il faut préciser que l'original grec n'utilise pas le «vous» majestatis pour Dieu, mais «Toi». Nous avons cependant respecté le choix des traducteurs français.

¹¹ Cf. M. Arranz, «Sacrements de l'Ancien Euchologe constantinopolitain (SAEC), IV^e partie: *L'illumination de la nuit de Pâques*, Ch. II-V », *OCP* 53, 1987, p. 170 ss.

¹² E. Mercenier, *op. cit.*, p. 336.

¹³ *Ibidem*, p. 337.

¹⁴ Cf. M. Arranz, *op. cit.*, p. 173.

¹⁵ E. Mercenier, *op. cit.*, p. 337.

¹⁶ *Ibidem*, p. 337.

Dieu par l'Esprit qui renouvelle dans la joie. Le mystère¹⁷ (le sacrement) est source de joie, nourriture de la vie chrétienne. Sa célébration s'articule d'après une succession des rites anciens. Au temps de Cyrille il y avait quatre onctions avec d'autres formules pour les différentes parties du corps, mais qui gardent les mêmes significations.

Après l'onction, vient le moment de l'immersion, suivie par la lecture du psaume 31- «Heureux qui est absous de son péché». Ce psaume atteste l'oeuvre divine d'absolution (selon une logique de purification) en faveur de l'homme.

La prise de l'habit blanc: «tunique de justice, tunique lumineuse»¹⁸, tient lieu de passage entre le baptême et l'onction avec le Chrême (Myron). En effet le nouvel habit est à la fois le point final du bain purificateur, attestation et principe du pas suivant, celui de l'onction chrismale. Purifié, régénéré, l'homme est ainsi prêt à retrouver en Christ sa vocation liturgique originare par le don de l'Esprit même.

b. Le Myron - la consécration de l'homme

L'onction du Chrême marque la transformation et l'assimilation du nouvel initié au Christ même. D'après le rituel et la théologie dont il se fait témoin, l'onction chrismale se comprend comme imitation (*mimesis*)¹⁹ de la descente de l'Esprit au Jourdain, onction du Christ après son baptême. La tradition hiérosolymitaine de la seconde moitié du IV^e siècle, qui se trouve à la base de la pratique byzantine, a orienté son rituel d'initiation vers le baptême du Christ et vers l'effusion de l'Esprit qui suit, selon la scène évangélique. La chrisimation est donc rendue possible par le baptême, qui s'accomplit en elle, et le saint Sceau rend le néophyte christ (oint) en Christ, en lui

¹⁷ Le terme *mysterion*, *mysterium* pour les Pères indique des actions du salut, surtout des figures (*typoi*), événements et personnes de l'Ancien Testament de caractère typologique que font allusion à l'accomplissement en Christ. Il désigne également les vérités de la foi chrétienne et les sacrements en sont donc un terme qui exprime l'action de salut et sa représentation culturelle (reproduction communicative de salut au croyant à travers le rite). Pour l'Orient chrétien, lié toujours à la mentalité théologique des Pères *mysterion* exprime du point de vue culturel tous les rites liturgiques (office ou consécration). Les différents *mysteria* sont compris moins comme actions isolées qui donnent une grâce spécifique que comme aspects du Mysterion unique de l'Eglise. L'Orient sous l'influence de la scolastique occidentale a fixé à sept le nombre de *mysteria*, mais le premier âge byzantin ne s'est pas préoccupé d'identifier le concept comme il est perçu aujourd'hui avec les connotations sacramentaires. Cf. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma, Paoline, 1965⁴, p. 564-574.

¹⁸ E. Mercenier, *op. cit.*, p. 339.

¹⁹ Cf. E. Mazza, «Les raisons et la méthode des catéchèses mystagogiques de la fin du IV^e siècle» in A.M. Triacca, A. Pistoia (éd.), *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie*, Rome, Liturgiche, 1992 (CSS 1991), p. 165s. Le geste est une imitation «si imitation n'est qu'une image, le salut, lui, est une réalité» Cyrille de Jerusalem, *Catéchèses mystagogiques*, trad. par A. Piédagnel, SC 126, II, 5, p. 114.

ouvrant la porte vers la perfection²⁰.

Il faut noter que l'ordre traditionnel: baptême, confirmation, eucharistie, n'a été généralisé en Orient qu'à partir des réformes du IV^e – V^e siècle. La tradition syrienne ancienne n'a pas eu une onction post- baptismale et des Pères comme Basile le Grand et Jean Chrysostome n'ont connu que l'ordre confirmation, baptême, eucharistie²¹. D'ailleurs, le témoignage de l'homélie de Proclus de Constantinople (434-436) confirme les mêmes coutumes (syriennes) antiochiennes dans la ville impériale au début du V^e siècle²². Par contre, à Jérusalem vers la fin du IV^e, siècle on pratiquait l'initiation selon l'ordre aujourd'hui classique pour les Eglises d'Orient. Cette pratique a été confirmée et imposée par le canon 48 du Concile de Laodicée²³. Le chemin d'explicitation rituel et la théologie des sacrements chrétiens a eu donc un long chemin.

1. La prière avant l'onction chrismale

Le mystère de l'eau est étroitement uni à celui de l'Esprit et la disposition unitaire du rite est attestée par le mélange symbolique avant la descente dans la cuve baptismale. Nous avons déjà examiné la bénédiction de l'huile des catéchumènes, appelé «huile d'allégresse», expression psalmique (Ps. 133,2) ou le Messie est oint par Dieu. Les prières de consécration du Chrême (Myron) du Jeudi saint demandent également à Dieu de faire une huile d'allégresse, pourtant il ne s'agit pas de la même huile.

La prière du rituel qui précède la chrismation récapitule les grâces reçues jusqu'à présent et des grâces à venir. On fait allusion à l'oeuvre du salut, à la communauté chrétienne qui a déjà bénéficié de l'eau sainte et de l'onction vivifiante. Ensuite on énumère les effets du bain que vient de recevoir le catéchumène: «nouvelle naissance dans l'eau et l'Esprit», «illumination», «rémission des péchés»²⁴.

Une seconde partie demande la grâce des deux sacrements qui suivent: le sceau du don de l'Esprit et la communion à l'Eucharistie. Il y a ensuite des demandes

²⁰ Cf. J. Meyendorff, *La teologia bizantina*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, p. 236 (trad. de *Byzantine Theology*, New York, Fordham University, 1979).

²¹ Il faut reconnaître que les traditions baptismales chrétiennes ont été différentes depuis le début et irréductible l'une à l'autre. Kretschmar affirme: «la dépendance de centres hiérarchiques ou le désir d'une similitude oecuménique ont du à l'occasion y jouer un rôle, et finalement aussi des raisons dogmatiques: le retour à la lumière de la Sainte Ecriture, les récits synoptiques du baptême de Jésus, ou il dit clairement que l'Esprit est descendu sur le Seigneur sous la forme d'une colombe après qu'il fut sorti de l'eau (donnée qui est citée explicitement par les catéchèses de Jérusalem, (...), l'accord liturgique entre différentes régions de l'Eglise n'est pas toujours un signe d'ancienneté; cela peut aussi être le résultat d'une similitude introduite plus tard par suite de vues théologiques nouvelles». G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, LMD 132, 1977, p. 16.

²² Voir M. Arranz, «SAEC», OCP 53, Roma, 1987, 59-106.

²³ Concile important pour ses définitions disciplinaires et coutumières de la deuxième moitié du IV^e siècle. Voir P. P. Ioannou (éd.), *Discipline générale antique (II-IX e siècle)*, *Les canons des Synodes particuliers*, Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, Grottaferrata, Roma, 1962, fasc. IX, t. I, 2, p. 149.

²⁴ E. Mercenier, *op. cit.*, p. 339.

pour le bien spirituel des candidats: préservation dans la sanctification, fortification dans la vraie foi, délivrance du malin et ses oeuvres, conservation de l'âme dans la pureté et la justice par la crainte salutaire. Cela n'exprime que la préoccupation d'une vie authentique chrétienne qui se fonde sur l'oeuvre inaugurée par l'initiation. Cette prière attribuée au baptême la purification, à l'onction, la sanctification. Sa conclusion marque le sceau du don du Saint Esprit.

Le célébrant procède à l'onction des principales parties du corps (front, yeux, narines, bouche, oreilles, poitrine, mains, pieds – symboles des facultés qui font la personne) annonçant le titre de ce mystère: «le Sceau du don de l'Esprit Saint»²⁵. Pour la procession d'entrée dans l'église pour participer à la Divine Liturgie eucharistique on chante la formule extraite de la lettre aux Galates 3, 27: «Vous tous, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ». Cela veut dire que la participation au salut du Christ à travers l'Esprit a lieu en deux temps: l'immersion dans l'eau et l'onction.

2. Le Myron

Le sceau (sphragis) atteste l'achèvement de quelque chose, l'oeuvre du salut inauguré par le baptême, avec allusion à 2 Corinthiens 1,21-22 et Ephésiens 1, 13. Les deux sacrements du baptême et de l'onction ne sont que deux aspects du même mystère du Christ et des chrétiens. Les rubriques de l'Euchologe ne séparent pas les deux sacrements par des sous-titres.

Le Myron est consacré le Jeudi saint. Cette matière composée d'huile et d'un nombre considérable de substances aromatiques est apportée sur l'autel en même temps et avec les mêmes honneurs que le pain et le vin de l'eucharistie. Il est consacré à genoux par le premier évêque de l'Eglise, symbole de l'unité et de communion (à Constantinople c'était le patriarche qui le bénissait à genoux), aussitôt finie l'anaphore eucharistique²⁶. Matériellement les arômes bouillies avec l'huile lui confère une signification majeure: le parfum est le Christ lui-même qui marque le chrétien de sa présence et lui donne l'Esprit. Les chrétiens deviennent par la chrismation les véritables Temples de la Sainte Trinité²⁷. Le Myron répandu sur la tête du néophyte est une image pour illustrer la donation de la sanctification demandée par la prière de l'évêque. La chrismation est en effet l'assimilation au Christ²⁸.

²⁵ *Ibidem*, p. 340.

²⁶ Ces prières ne font pas partie du rituel de baptême (mais des les prières du Jeudi saint sont transmises par l'Euchologe). Pour comprendre la portée du sacrement de la confirmation et le rôle de l'Esprit elles sont indispensables. La consécration du Myron atteste l'évêque comme officiant de ce mystère. Il en a délégué l'administration à ses prêtres. Voir M. Arranz, *SAEC. La consécration du Saint Myron*, OCP 55, Roma, 1989, p. 317-338.

²⁷ Cf. M. Arranz, *Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon l'Euchologe byzantin*, in A. M. Triacca, A. Pistoia (éd.), *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Roma, Liturgiche, 1978, p. 61 (CSS 1977).

²⁸ Cf. J. Wolinski, *op.cit.*, c. 816.

* * *

Le rituel byzantin conserve les innovations de Jérusalem sur la chrismation après l'immersion avec valeur sacramentelle. La ville sainte proposait, dans les dernières années du IV^e siècle, la justification théologique d'un acte symbolique qui «imitait» ce que le Seigneur avait vécu en réalité. D'ailleurs, au temps de Cyrille l'année tout entière commençait à devenir une succession des mystères du Christ célébrés dans les magnifiques basiliques, récemment bâties, qui commémoraient les pas du Seigneur en Palestine. Les catéchèses cyrilliennes, mettant en valeur la tradition locale, ont commencé de traduire par des images et des actes le mystère de Dieu²⁹.

Le baptême comme rite est une ablution, mais il y a ensuite la matérialisation de la descente de l'Esprit à travers une onction chrismale qui perfectionne et accomplit le baptême conférant le sceau de l'Esprit. A son tour, cette chrismation sera portée à son terme par la communion au Corps du Christ. L'effet principal de la Sainte Onction, l'assimilation au Christ, est rendu possible par l'Esprit qui se donne au fidèle. Cette communication par l'onction avec le Myron correspond dans les chrétiens à la descente de l'Esprit sur le Christ au jour de leur baptême. La communication substantielle du Saint Esprit, bien qu'elle ait lieu auparavant, en particulier dans le baptême, reste cependant imparfaite, jusqu'à la chrismation et atteint en elle sa plénitude. L'initiation baptismale s'est donc développée sous l'aspect d'un chemin progressif et dynamique formé par trois étapes successives où l'Esprit intervient même si le sacrement garde sa structure théologique de type christologique.

Les effets des sacrements, mentionnés clairement dans les prières, se résument par la participation «qualitative» à la vie du Christ. La filiation et l'héritage promis, la concrétisation de la rencontre avec Dieu, font appel à l'esprit de l'état originel de la création et à une consécration totale de l'homme. C'est une consécration d'ordre qualitatif qui marque d'un trait ineffaçable et distinctif la personnalité chrétienne en l'orientant vers la sanctification, vers Dieu.

L'analyse anthropologique nous a déterminé de voir ensemble immersion, onction, prise de l'habit, chrismation, des gestes inscrits dans l'imaginaire le plus profond du corps. L'importance donnée à l'élément corporel atteste la fonction de la matière consacrée, rétablie dans la logique de la Création. La matière devient signe de la grâce divine, du pouvoir providentiel qui maintient l'homme. Alors, dans une dimension de foi qui ne se limite pas au seul spirituel, l'eau et l'huile, surtout le Myron, support de l'Esprit (présence du divin dans la matérialité pour Cyrille de Jérusalem qui parle presque d'une transsubstantiation de l'huile³⁰), signifient le changement intégrale de l'homme à travers la grâce divine.

De point de vue de l'anthropologie le témoignage de l'huile parfumée répandue symbolise une présence qui se perçoit à distance et parfois même dans

²⁹ T.J. Talley, *op.cit.*, p. 55ss.

³⁰ Cf. Cyrille de Jerusalem, *op. cit.*, cat. III, 3, p. 122.

l'absence, éveillant le désir³¹. Le chrême évoque l'imprégnation et la communication. Cela représente la mission concrète du nouvel illuminé en Christ. Par l'intermédiaire des éléments matériels dont on change la signification à travers la bénédiction tout en les préservant leur contenu, la consécration de l'homme se réalise comme purification, comme établissement dans la sainteté de Dieu.

Les onctions, autrement dit, des passages thérapeutiques vers une vie de communion en Christ, approfondissent par leur capacités épiphoniques le sens purificateur de l'eau, de l'édifice baptismale entier, vu désormais comme régénération christique. Ainsi le surnaturel est inscrit dans les habitudes humaines ou bien les habitudes humaines sont consacrées à un degré tel de constituer des gestes sacramentaux.

Pour conclure, le rituel marque le passage d'un état de vie naturelle à un état conforme à la vocation de divinisation de l'homme. La purification initiatique du baptême peut être définie l'état qui permet à l'homme de se retrouver, de redonner à l'entière création son vrai sens dans la logique de la Rédemption. Se purifier est, en quelque sorte, investir toute la personne humaine, la créer et la placer par la foi dans la puissance créatrice et sanctificatrice de Dieu.

³¹ Voir J. Wolinski, *op. cit.*, c. 818ss. G. Becquet, «parfum» in X. Leon-Dufour (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1988⁶, c. 903-905.

REPERE ISTORICO-LITURGICE ASUPRA TAINEI CĂSĂTORIEI

CORNEL DÂRLE

SUMMARY. HISTORICAL AND LITURGICAL REFERENCES CONCERNING THE MYSTERY OF MARRIAGE.

In the world of oriental liturgical traditions of Marriage, converge in a variety of prayers and symbols, beside specifically Christian elements, Hebrew and Greco-Roman cultural elements. The true liturgical origins of these rites are still surrounded by the forgetfulness of time because there are no older texts of some crucial historical testimonies, but also because of the incomplete study of the remained manuscript tradition in correlation with the profane one.

The reflections of this article concerning the evolution of the Byzantine liturgical Order of Marriage are related to a period in which this was not considered a Sacrament, in Tridentine sense: only on the eve of the union concilium of Lyon (1274) Marriage will appear for the first time on the lists with the Church Mysteries. The historical and liturgical study becomes useful when we think about the long and fruitless theological disputes regarding "the form" of this sacrament, disputes that attracted the orthodox theologues on a conceptual field unknown by them, as the post-tridentine sacramental theology; even just this type of study can offer the signs of a right theological reflection about this Sacrament of Christ's Church.

Persoane, gesturi, simboluri și cuvinte intervin pe parcursul celebrărilor în efortul de a exprima nenumăratele aspecte ale momentului sacru care-i are ca protagoniști pe miri. Este întreg poporul lui Dumnezeu cel care celebrează, adunat în jurul mirilor, popor reprezentat prin nași, rudeni și prieteni, precum și preotul, fără de care celebrarea căsătoriei este de neconceput în tradițiile orientale.

Cu toată diversitatea ce marchează Răsăritul creștin, se poate constata și împărtășirea unor situații de fond înrudite¹ care se manifestă și în înțelegerea și celebrarea Tainei Căsătoriei sau a Cununiei, cum în general este denumit acest Sacrament, după "ritul cununilor" ce se regăsește în toate tradițiile rituale orientale. Un alt moment celebrativ comun este cel inițial, al logodnei sau "al inelelor". Aceste două momente, cel puțin la origine, erau distanțate în timp și erau chiar mai multe, de exemplu,

¹ Cfr. Raquez, O., *Lo specifico delle Chiese Orientali nelle celebrazioni liturgiche matrimoniali*, în AA.DD., *La celebrazione del matrimonio. Cammino antropologico ed esperienza di fede* (sub îngrijirea lui Romano Cecolin; colecția «Caro Salutis Cardo». Contributi, 11), Ed. Messaggero, Padova, 1995, p. 97-106.

celebrări pregătitoare logodnei; scopul lor era de a introduce în mod progresiv în viața de familie, chiar dacă din motive practice, în prezent, decurg deseori unul după altul. În unele Biserici găsim și posibilitatea legăturii cu celebrarea euharistică.

Semnele folosite sunt multiple: procesiunile de intrare și cea dinspre final care dă o notă de bucurie sobră în tripla înconjurare a tetrapodului; lumânările pe care mirii le țin pe parcursul celebrării; dreptele lor împreunate; binecuvântarea și schimbul inelelor; binecuvântarea unor veșminte speciale; încununarea; prezența unui pahar cu vin, deseori amestecat cu apă; uzul frecvent al crucii și încredințarea ei; folosirea apei binecuvântate care, la caldei este amestecată cu ulei și pământ de pe mormintele martirilor; ungeri cu ulei, în Biserica coptă; Împărtășirea uneori.

Textele biblice proclamate cu acest prilej sunt: Ef 5, 20-33, în toate tradițiile orientale și Mt 19, 1-11, exceptând Bisericile de tradiție bizantină, în care se proclamă Ioan 2, 1-14; în afară de acestea mai există, de exemplu la copti, un lecionar neotestamentar abundent: Ioan 1, 1-17; Fapte 16, 13-15; 1 Cor 1, 1-10 și 1 Tm 4, 9-15; la armeni: Gen 1, 26-28 și 2, 21-24; Is 61, 9-62; 1 Pt 3, 1-9. Fragmentul din Ioan 2, 1-14 apare de asemenea în ritul binecuvântării veșmintelor în Biserica armeană, rit care anticipează Cununia.

Pe lângă lecturile biblice, cuvântul semnificativ în cadrul acestei celebrări se mai exprimă sub forma rugăciunilor preotului, a ecteniilor diaconale, în cântări imnice de inspirație biblică și în versete antifonale ale psalmilor, în recitarea unor formule, în dialoguri, etc.

Multitudinea și bogăția acestor rituri nu ne permit, în acest spațiu, o abordare globală a lor, de aceea ne vom limita la studiul acestui Sacrament pornind de la liturgia Bisericilor de tradiție bizantină, care ne interesează mai îndeaproape.

1. Conținutul oficiului liturgic bizantin al Sfintei Taine a Căsătoriei și semnificația sa

Pentru o viziune de ansamblu asupra oficiului bizantin al Logodnei și al Cununii oferim mai jos, în paralel, două scheme: una, să-i spunem "tipiconală", care redă derularea diferitelor momente ale celebrării și o alta, să-i spunem "teologico-liturgică", propusă de colectivul de autori, creștini ortodocși, într-un Catehism relativ recent editat², schemă care se regăsește și în celebrarea Botezului și a Euharistiei, compusă din patru elemente: 1) o *ofertă*; 2) o *anamneză* (memorial), amintire recunoscătoare pentru faptele minunate împlinite de Dumnezeu pentru perechile de miri; 3) o *epicleză* sau invocare a Spiritului Sfânt pentru a realiza în acest moment ceea ce anamneza a amintit; 4) o *împărtășire* sau participare comună a noii perechi de soți la viața Împărăției.

LOGODNA

² AA.DD., *Dio è vivo. Catechismo per tutti scritto da un gruppo di cristiani ortodossi* (titlul original: *Dieu est vivant*, Les Editions du Cerf, Paris), Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, p. 290-293.

- (Consensurile: în Euhologiul greco-catolic)
 - Însmânarea lumânărilor, tămâierea, binecuvântarea inițială
 - Ectenia păcii cu rugăciunea preotului
 - Rugăciunea plecării capetelor OFERTA
 - Schimbul inelelor și rugăciunea preoțească
 - Ectenia "întreită"
 - Dezlegarea
-

CUNUNIA

- (Consensurile: în Euhologiul greco-catolic, dacă Cununia e distanțată în timp de Logodnă)
 - Intrarea cu Ps 127
 - (Consensurile: în tradiția slavă ortodoxă) ANAMNEZA
 - Ectenia păcii
 - 1^a, a 2^a și a 3^a rugăciune preoțească
 - Încoronarea cu binecuvântare EPICLEZA
 - Lecturi biblice (Prohimen, Ps 20, 4-7; Apostol, Ef 5, 20-33; Evanghelie Ioan 2, 1-11) ANAMNEZA
 - Ectenia "întreită" cu rugăciunea preoțească
 - Ectenia de cereri
 - "Tatăl nostru" ÎMPĂRĂȘIREA
 - Binecuvântarea și gustarea din "paharul de obște"
 - Procesiunea de triplă înconjurare a tetrapodului cu cântarea celor trei tropare EPICLEZA
 - Luarea cununilor cu rugăciunea preoțească
 - Rugăciunea plecării capetelor și sărutul reciproc al mirilor ÎMPĂRĂȘIREA
 - Dezlegarea
-

După cum se vede, paralela este aproximativă în unele puncte, însă în principiu, schema "teologico-liturgică" este acceptabilă. Nu constituie scopul nostru de a căuta îmbunătățiri ale ei, ci pornind de la structura celebrativă actuală bipartită, să reparcurgem principalele sale momente evolutive. Importanța deosebită ce revine ritului liturgic în sine, dincolo de orice interferență juridică, se înțelege observând diferența dintre textul grec, mai vechi, și cel al ritualului slav (*Trebnik*): primul nu include o exprimare a consensului mirilor; al doilea, sub influența unor elemente teologice latine în Rusia din timpul mitropolitului Kievului, Petru Movilă, în

secolul XVII³, conține și un scurt interogatoriu asupra libertății voinței și a corectitudinii intenției fiecăruia în parte⁴.

Consensul celor doi constituie doar un aspect exterior, Biserica presupunând forma legăturii naturale pe care doar o constată la începutul ritului, prin exprimarea acestuia. Aspectul sacramental al celebrării îl constituie în schimb, acțiunea liturgică condusă de către slujitorul competent. Prezența sa semnifică și faptul că Biserica creștină a preluat fără rețineri elemente chiar precreștine (precum inelele de logodnă sau cununile), însă le-a sfințit introducându-le în slujba Căsătoriei. În acest sens E. Braniște definește logodna religioasă drept «o ierurgie prin care Biserica binecuvintează și consfințește o veche datină strămoșească, respectată în popor, și anume *legământul* sau *așezământul*, adică tocmirea, așezarea sau punerea solemnă la cale a căsătoriei dintre doi tineri»⁵.

2. De la elemente rituale precreștine sau profane la disciplina canonică a celebrării Căsătoriei

Studiile în această direcție, de date relativ recente, au permis noi aprofundări ale liturgiei Căsătoriei⁶. Vom puncta aici doar elementele mai relevante, anticipatoare sau inspiratoare ale actualei structuri celebrative.

În lumea ebraică, căsătoria, prin natura sa de normă în mod universal valabilă, prin funcția sa unică de transmitere a permanenței Israelului și, odată cu el, a credinței în Yahweh și prin confluența în ea a numeroase componente ale identității ebraice, poate fi considerată drept instituția primară și fundamentală în Israel⁷. Din perspectiva Lergământului, Căsătoria reprezintă una din cele 613 norme ale Legii (*Torah*), care sunt "calea" (*halakhà*) ce trebuie parcursă pentru a realiza chipul și asemănarea cu

³ Asupra acestui argument, cfr. Hotz, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente* (tradus de B. Girbau din orig. din l. germană: *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West, Ökum. Theologie 2*, Zürich-Köln, 1979), Sigueme, Salamanca, 1986, p. 131-161.

⁴ Euhologiul (Molitifelnicul) în uz în Biserica Română Unită cu Roma prevede exprimarea acestui consens la începutul rânduiei Logodnei. Întrebările pe care le pune preotul nu sunt fixate: cfr. V. Bojor, Ș. Roșianu, *Tipic bisericesc*, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, Blaj, 1931², p. 184, nota 2. Molitifelnicul în uz în Biserica Ortodoxă Română nu include acest scurt interogatoriu: cfr. *Molitifelnic cuprinzând slujbe, rânduiei și rugăciuni săvârșite de preot la diferite trebuințe din viața creștinilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992⁵.

⁵ Braniște, E., *Liturgica specială pentru institutele teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 406.

⁶ Cfr. de exemplu, Ritzer, K., *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris 1970²; Passarelli, G., *Stato della ricerca sul formulario dei riti matrimoniali*, în *Studi bizantini e neogreci*, Galatina, 1983, p. 241-247; Daquino, P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia* (2 vol.), Ed. Elle Di Ci, Leumann, Torino, 1984, mai ales vol. I, p. 9-181.

⁷ Cfr. De Benedetti, P., *Il rito del matrimonio ebraico nella prassi odierna e nelle sue radici bibliche*, în AA.DD., *La celebrazione del matrimonio...*, p. 97-106.

Dumnezeu. Ritul, așa cum se configurase în iudaismul primar, reglementat fiind de *halakhà*, este precedat de un act fără relevanță juridică, *shiddukhin* sau propunere de căsătorie, un acord preliminar ce ar corespunde logodnei noastre și care se poate desface în schimbul plății uneori a unei penalități. Momentele fundamentale sunt, în schimb, altele două: 1) *erusim* sau *qiddushin* și 2) *niss'im*, care reprezintă desăvârșirea căsătoriei. Între cele două momente, până în Evul mediu exista un interval, chiar lung de timp (cum a fost și cazul lui Iosif și al Mariei). Prin *qiddushin*, impropriu tradus uneori prin "logodnă", femeia este "consacrată" (verbul *heqdesh* are aceeași rădăcină cu *qodesh*, *qadesh*, etc.) bărbatului, devine *eshet ish*, femeie a bărbatului, implicând o obligație mult mai gravă decât logodna noastră. Acesta se încheie în cadrul unui ritual public, în prezența *minjan*-ului (cei zece oameni necesari pentru cultul public) și a rabinului, care garantează procedura, bărbatul încredințând femeii un obiect de valoare - *mohar*, garanție -, care de circa de două mii de ani încoace este un inel simplu de aur pe care i-l pune pe degetul arătător al mâinii drepte în timp ce rostește o scurtă formulă. Însă conviețuirea celor doi este permisă doar după *nissu'im* (de la verbul *nasa'*, a ridica, a purta): elementul caracteristic al acestui rit îl constituie *chuppà* sau baldachinul nupțial, un șal de rugăciune purtat pe patru vergi de prietenii mirelui, echivalentul simbolic al camerei nupțiale. De sub acest *chuppà*, noua pereche ascultă în timp ce se citește *ketubbà*, contractul căsătoriei, întocmit după un formular fix, după care, celebrantul ia un pahar cu vin și recită cele "șapte binecuvântări" (una asupra paharului și șase asupra mirilor).

În lumea ebraică, celebrarea căsătoriei prezintă multe puncte în comun cu cea ebraică⁸; unele pe care nu le-am menționat anterior: partea decisivă ce revine familiilor, mai precis capilor de familie din care provin viitorii soți, intervalul de timp dintre acordul în vederea încheierii căsătoriei și sărbătoarea ulterioară a nunții, cortegiul care însoțea mireasa până la casa mirelui.

În lumea romană apar de asemenea ca momente distincte, acordul căsătoriei (*sponsalia*) și conducerea miresei la viitoarea sa casă (*ducere uxorem*), iar printre juriștii romani dobânda tot mai mare relevanță puterea consensului, manifestat nu în mod punctual, ci rezultând din întreaga celebrare, prin intermediul gesturilor, atitudinilor și ceremoniilor corespunzătoare, în special *domum deductio* a soției. Axioma jurisprudenței romane: *Nuptias non concubitus sed consensus facit*, va fi cu ușurință asimilată de către Biserica.

Chiar dacă mărturiile scrise sunt sporadice și implicite, precum cea a Sf. Ignatie din Antiohia⁹, sau a Sf. Gregorie din Nazianz¹⁰ sau a Sf. Ioan Gură de Aur¹¹,

⁸ Cfr. Daquino, *op. cit.*, p. 71-78.

⁹ «Trebuie ca cei care se însoară și cele care se mărită să facă unirea lor cu aprobarea episcopului, ca să fie căsătoria lor după Domnul și nu după poftă»: Sf. Ignatie, *Epistola către Policarp*, 5, 2.

¹⁰ Vorbind despre absența de la căsătoria sorei sale Olimpiada, scrie el: «Sunt prezent la această căsătorie prin dorința mea, sărbătoresc cu ei, pun mâinile lor una'ntr-alta și pe amândouă în cea a lui Dumnezeu»: cfr. Sf. Gregorie de Nazianz, *Ep. 193 ad Procopium*: PG 37, 316.

totuși, prin antichitatea și claritatea lor demonstrează conștiința pe care Biserica a avut-o de la început referitor la competența în materie de căsătorie a creștinilor, chiar înainte să fi apărut primele reglementări imperiale bizantine, care vor fixa doar recunoașterea civilă a ritului ecleziastic deja existent¹².

Pe de altă parte, A. Pentkovsky¹³, studiind cele mai vechi euhologii bizantine cunoscute, ajunge la o concluzie oarecum surprinzătoare: nici unul din cele din perioada secolelor X-XIV nu conține ceremonialul în forma actuală. În plus, aceste ritualuri diferă unele de altele. Euhologiile bizantine conservate, le grupează după două criterii fundamentale: după epocă - anterioare sau posterioare perioadei iconoclaste - și după tradiția liturgică căreia le aparțin - euhologii constantinopolitane (patriarhale) sau provinciale (care la rândul lor pot fi grupate ca provenind din Palestina, din Italia meridională, din Asia Mică, care sunt practic necunoscute). Din perioada preiconoclastă s-au păstrat doar două versiuni¹⁴ provenite din Italia meridională. Euhologiu constantinopolitan, numai din perioada post-iconoclastă, este reprezentat prin două copii din secolele XI-XII: euhologiu Coislin, 213, păstrat la Biblioteca Națională din Paris, redactat în anul 1027 de către un preot Stratégios de la Sfânta Sofia¹⁵ și euhologiu care poartă numele cardinalului Besarion, fiind utilizat de către participanții la Conciliul din Ferrara-Florența (1439) pentru examinarea problemelor liturgice, păstrat în prezent în Biblioteca mănăstirii Grottaferrata de lângă Roma (Γ.β.Ι.)¹⁶.

¹¹ În *Omelia* 48, 6 la cartea Genezei, Sf. Ioan Gură de Aur comentând versetul 67 din cap. 24, invită femeile și bărbații creștini să ia ca model pe Rebeca, respectiv pe Isaac, în celebrarea cu sobrietate a căsătoriei, deosebindu-se de obiceiurile păgânilor: «De ce să se profaneze cinstitele mistere ale căsătoriei? Nu ar trebui mai degrabă respinse aceste obiceiuri și să se formeze de la început tânăra față la modestie, să fie chemați preoții, să-i unească pe cei doi soți cu rugăciuni și binecuvântări, pentru ca iubirea soțului să sporească, iar modestia tinerei să crească?»; cfr. PG 44, 443.

¹² «Disciplina canonică poate merge înapoi în timp până la Iustinian (Novela 64, 1, 2), în ce privește unele clase înalte ale societății bizantine. Validitatea doar a căsătoriei ecleziastice se va realiza doar mai târziu, cu Novela 70 a lui Leon Înțeleptul (893)»; cfr. Gelsi, D., *L'ufficio bizantino...*, p. 280.

¹³ Pentkovsky, A., *Le cérémonial du mariage dans l'Euchologe byzantin du XI^e-XII^e siècle*, în *Le Mariage. Conférences Saint Serge: LX semaine d'études liturgiques: Paris, 29 juin-2 juillet 1993* (editat de A.M. Triacca și A. Pistoia; Biblioteca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia, 77), Edizioni Liturgiche, Roma, 1994, p. 259-287.

¹⁴ Este vorba de celebrul Euhologiu Barberini 336 din a doua jumătate a secolului VIII, păstrat la Biblioteca Apostolică Vaticană și o copie din secolul X conținând redactările arhaice ale textelor, aparținând lui Porphyre Uspenski (gr. 226); cfr. Strittmatter, A., *The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar*, în *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 329-367, respectiv Jacob, A., *L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. Gr. 226 (X^e siècle)*, în *Le Muséon* 78 (1965), p. 173-214.

¹⁵ Cfr. Duncan, J., *Coislin 213. Euchologe de la Grande Eglise*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Romae 1978 (ff. 1-101); Maj, J., *Coislin 213. Eucologio della Grande Chiesa. Manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi (ff. 101-211)*. Tesi di Laurea, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1990.

¹⁶ Cfr. Arranz, M., S.J., *L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI secondo l'Eucologio Besarion (ms Grottaferrata, G.b. I) comparato con l'Eucologio Strategios (ms. B.N. Paris Coislin 213)* [ediție privată pentru uzul colaboratorilor Institutului Pontifical Oriental cu prilejul aniversării a 75 de ani de la înființare] Roma, 1992.

Din confruntarea acestor manuscrise cu texte legislative civile și ecleziastice bizantine, A. Pentkovky trage concluzia că data formării ceremonialului în două părți poate fi plasată între jumătatea secolului V și jumătatea secolului VI¹⁷, însă pornind de la un ceremonial și de la texte preexistente. Apariția acestor două părți a fost dictată de necesitatea stabilirii unor rituri ecleziastice pentru logodnă (μνήστρα) și căsătorie (γάμος), corespunzătoare logodnei și căsătoriei din legislația civilă. De fapt, în legislația bizantină care reglementa dreptul matrimonial, ceea ce se traduce de obicei prin "logodnă" și "căsătorie", erau două noțiuni cu semnificații diferite de cele actuale: μνηστεία, tradus de obicei prin "logodnă" se poate considera drept căsătorie în plan familial, iar γάμος ar corespunde căsătoriei în planul statului. Μνηστεία și γάμος, termeni a căror semnificație provenea din dreptul roman, erau obligatorii pentru cetățenii bizantini. Tocmai pentru a distinge logodna (μνήστρα/μνηστεία) și căsătoria (γάμος) ecleziastică de cea civilă, se găsește în unele euhologii o indicație specială mărcând apartenența respectivului ceremonial concret la tradiția ecleziastică. Pe de altă parte, din punctul de vedere al dreptului civil, logodna (μνήστρα) și căsătoria (γάμος) religioasă nu erau obligatorii pentru cetățenii bizantini până spre sfârșitul secolului IX. Iar în ce privește Biserica, se poate spune că ea recunoștea ca validă atât forma civilă cât și cea ecleziastică a căsătoriei.

Abia spre sfârșitul secolului IX și la începutul secolului X a apărut în dreptul bizantin ideea necesității unei binecuvântări ecleziale a căsătoriei, fără a fi precizată însă, această formă. Și doar în anul 1084 o Novelă a împăratului Alexis Comnenul sancționează obligativitatea rugăciunii Bisericii pentru celebrarea logodnei (μνηστεία) și a căsătoriei (γάμος) și definind că trebuiau separate de un interval de timp.

Astfel, conceptelor de drept civil - logodnă (μνηστεία) și căsătorie (γάμος) - s-a făcut să le corespundă conceptele de drept ecleziastic μνήστρα/μνηστεία și γάμος precum și termenii liturgici μνήστρα și γάμος; din acel moment, singura formă posibilă de celebrare a căsătoriei a devenit ceremonialul bipartit al logodnei religioase (μνήστρα) și încoronarea (cununia) care îi urma. În practică, aceste concepte au înlocuit cu totul pe cele ale dreptului civil, amănunt de care trebuie ținut seama pentru a nu proiecta în primul mileniu terminologia ecleziastico-civilă de la sfârșitul secolului XI. Până în anul 1084, conform legislației bizantine, condiția suficientă pentru a încheierea căsătoriei era deci, binecuvântarea ecleziastică, adică ceremonialul numit mnÁstra. Acesta, de altfel, în ectenia inițială include și în prezent cererea ca Domnul să le dea «fii spre moștenirea neamului», ceea ce ar rămâne inexplicabil dacă această μνήστρα ar fi fost doar vestirea viitoarei căsătorii.

Pe de altă parte, în Euhologiul constantinopolitan din secolul XI, ceremonialul "logodnei" (μνήστρα) este urmat de cel al Cununii (încoronării) care se făcea în cazul căsătoriei împăratului bizantin și a membrilor aristocrației din capitală. Sub influența ceremonialului de la curtea imperială, pe parcursul secolului XI are loc o deplasare progresivă de accent spre ritul încoronării, până când novela mai sus amintită, din anul

¹⁷ Cfr. Pentkovky, *op. cit.*, p. 266.

1084 va sancționa acest rit drept condiția necesară și suficientă în stabilirea căsătoriei.

Rezultatul acestei reforme a fost că ceremonialul numit *μῆστρα* a fost asimilat în continuare aceluia *μῆστεια* din codul civil care era precum semnul și vestirea viitoarei căsătorii. Astfel că ritul numit *μῆστρα* își pierde sensul originar, rugăciunile sale încetează de a mai fi suficiente și vor fi considerate drept rugăciuni introductive, ca o parte inițială pentru ritul fundamental, care va fi Cununia¹⁸.

Mergând apoi la și la euhologiile provinciale, se constată că ritul logodnei rămâne constant peste tot, în timp ce cel al cununiei prezintă variante foarte interesante în ritul "vălului", în alegerea lecturilor biblice și în rugăciunile "plecării capetelor", codicele italo-grecești oferind variante chiar și în ce privește schema globală sau numărul rugăciunilor¹⁹. Multe variante medievale vor dispărea prin introducerea euhologiilor tipărite (primul, la Veneția, în anul 1522) sau în urma intervenției comisiei romane instituite în anul 1630 în vederea unor ediții tipice²⁰.

3. Considerații finale

În lumea tradițiilor liturgice orientale ale Căsătoriei, într-o varietate de rugăciuni și simboluri converg, alături de elemente specific creștine, elemente culturale ebraice și greco-romane. Adevăratele origini liturgice ale acestor rituri sunt învăluite încă în uitarea timpului din lipsa unor texte mai vechi, a unor mărturii istorice decisive, dar probabil și datorită studiului incomplet al tradiției manuscrise păstrate, corelată cu cea profană.

Reflexiile noastre pe marginea evoluției oficiului liturgic bizantin al Căsătoriei s-au raportat la o perioadă în care aceasta nu era considerată ca un Sacrament, în sens tridentin: abia în preajma conciliului de unire de la Lyon (1274), Căsătoria va apărea pentru prima oară în listele cu Tainele Bisericii. Studiul istorico-liturgic devine util dacă ne gândim la îndelungatele și sterilele dispute teologice în jurul "formeii" acestui sacrament, lupte care au atras teologi ortodocși pe un teren conceptual străin lor, precum cel al teologiei sacramentale post-tridentine; chiar doar acest tip de studiu poate oferi indiciile unei juste reflexii teologice asupra acestui Sacrament al Bisericii lui Hristos.

¹⁸ Semnalează același autor că dacă Euhologiuul constantinopolitan din secolul XI poartă ca titlu pentru ritul inițial: *Τάξις γινομένη ἐπι μῆστοις βασιλέων καὶ λοιπῶν*, «*Ritul logodnei împăratului și a celorlalți*» - acești "ceialți" reprezentând aristocrația capitalei, în schimb, un euhologiu din secolul XIII adaugă la acest titlu cuvântul *ἀνθρώπων*, adică ritul devenise valabil pentru toți; cfr. *Coislin*, 213, f. 101; de asemenea, *Euhologiuul Bibliotecii Naționale din Atena*, 662, f. 156.

¹⁹ Cfr. Gelsi, D., *art. cit.*, p. 287.

²⁰ Cfr. Raquez, O., *La Congrégation pour la correction des livres de l'Église orientale (1719-1862)*, în *S. Congr. Prop. Fide Rerum*, Romae 1972, p. 514-534.

CONCILIUL PROVINCIAL AL IV-LEA SAU ADUNAREA BISERICII MITROPOLITANE ROMÂNE *SUI IURIS* ?

IULIU VASILE MUNTEAN

RIASSUNTO. CONCILIO PROVINCIALE IV O IL CONVENTO DELLA CHIESA METROPOLITANA ROMENA *SUI IURIS*?

La Chiesa Greco-Cattolica Romena, secondo i cann. 27 e 155, § 1 del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (CCEO)¹, è una Chiesa Metropolitana *sui iuris*, presieduta dal Metropolita, il quale viene nominato direttamente dal Romano Pontefice. Il Metropolita viene aiutato, per il diritto stesso, da un Consiglio dei Gerarchi, ossia l'Assemblea Sinodale dei Gerarchi.

Tale figura giuridica, la Chiesa Metropolitana *sui iuris*, trattata nel CCEO nel Titolo VI² (cann. 155-173), è nuova, e non va assolutamente confusa con le province Metropolitane della Chiesa Patriarcale o della Chiesa Arcivescovile Maggiore, le quali sono trattate dal CCEO nei cann. 133-139³. Già nella *Praenotanda Schema Canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum Orientalium*, si legge: «Titulus potius novus dicendus est, cum in eo de speciali figura Ecclesiae *sui iuris* agatur, nempe de Ecclesia quae a Metropolita regitur, qui potestate quidem super-episcopali gaudet [...] Titulus iste de iis tantummodo Ecclesiis Metropolitanis valere proponitur quae immediate non nisi Romano Pontifici subiciuntur, nec ad ullam Ecclesiam Patriarchalem vel Archiepiscopalem Maiorem pertinent vel ei quocumque modo aggregatae sunt [...] Constitutio Consilii Hierarcharum sat similis proponitur quae "Conferentiae episcopalis" in iure occidentalis Ecclesiae praescribitur»⁴.

Studiando attentamente la storia della Chiesa Greco-Cattolica Romena, non possiamo ignorare la sua tradizione canonica. Mi riferisco precisamente alle tre *Concilia Provinciae ecclesiasticae greco-cattolicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis*, celebrate negli anni 1872, 1882 e 1900. Tali Concili, oltre a costituire il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romena, non solo hanno una particolare importanza, limitata a questa Chiesa, ma costituisce una vera fonte di diritto canonico per tutte le Chiese orientali nella comunione con la Santa Sede. Ciò viene dimostrato dall'attuale «Codex canonum Ecclesiarum orientalium,

¹ CCEO, p. 1065, 1091

² *Ibidem*, p. 1091-1095

³ *Ibidem*, p. 1085-1086

⁴ *Nuntia 19*, pp. 13-14

fontium annotatione auctum», recentemente editato dal Consiglio Pontificale per l'interpretazione dei Testi Legislativi⁵.

Le normative emanate nei tre Concili Provinciali si distinguono per le profonde conoscenze della tradizione orientale antica, citata costantemente nei decreti. Per la redazione del diritto particolare attuale della Chiesa Metropolitana *sui iuris* romena, ma anche in vista della convocazione dell'Assemblea metropolitana e al futuro Concilio Provinciale IV, sarebbe opportuno l'adattamento di tale diritto particolare, contenuto nei tre Concili sopra citati.

În legislația în vigoare conținută în CCEO, puterea Mitropolitului este reglementată de dreptul comun și de dreptul particular stabilit de Pontiful Roman (cf. can. 159⁶). Dreptul comun stabilește în mod expres actele administrative ale Mitropolitului; dar el poate să efectueze și acele acte administrative care sunt încredințate de dreptul comun autorității administrative superioare a Bisericii *sui iuris*, însă cu aprobarea Consiliului Ierarhilor (cf. can. 167, § 4⁷).

Puterea legislativă a Bisericii Mitropolitane *sui iuris* o are Consiliul Ierarhilor, convocat și prezidat de către Mitropolit; dreptul comun stabilește în mod expres puterea Consiliului Ierarhilor de a emana legi și norme; în afară de aceasta Consiliul poate să le emane și în cazurile în care dreptul comun trimite la dreptul particular. Legile și normele emanate de către Consiliul Ierarhilor, sunt promulgate și publicate de către Mitropolit, după ce a avut informația scrisă de la Scaunul Apostolic care să ateste primirea actelor Conciliului (cf. can. 167⁸).

În CCEO, printre instituțiile bisericești în vigoare, pe lângă Bisericile Patriarhale, Arhiepiscopale Majore și Mitropolitane *sui iuris*, figurează una nouă, numită **Adunare**. Can. 172⁹ stabilește că, «în Biserica Mitropolitană *sui iuris* Adunarea generală conform normelor can. 140-145 trebuie să existe și să aibă loc cel puțin la cinci ani; ceea ce s-a spus despre Patriarh se referă și la Mitropolit».

Canoanele 140-145¹⁰, la care trimite canonul 172, descriu natura și scopul acestei noi instituții în Bisericile Patriarhale, și reglementează celebrarea și funcționarea sa. Aplicând, deci, Bisericii Mitropolitane *sui iuris* normele menționate mai sus, vom trata următoarele puncte:

I. Natura și scopul Adunării mitropolitane

Adunarea mitropolitană este colegiul consultativ al întregii Biserici pe care o conduce Mitropolitul, și care ajută Mitropolitului și sinodului Episcopilor Bisericii mitropolitane în rezolvarea problemelor mai importante, mai ales în ceea

⁵Fontium 1995

⁶ CCEO, p. 1092

⁷ *Ibidem*, p. 1093

⁸ *Ibidem*, p. 1093

⁹ *Ibidem*, p. 1094

¹⁰ *Ibidem*, p. 1087-1088

ce privește formele și metodele apostolatului, precum și în scopul de a pune de acord disciplina bisericească cu problemele pe care le ridică timpurile noastre și cu binele comun al propriei biserici și ținând seama și de binele comun al întregului teritoriu, acolo unde există mai multe biserici *sui iuris* (cf. can. 140¹¹).

Este vorba, deci, de o nouă instituție bisericească și canonică mai amplă a Adunării eparhiale, chiar dacă exista deja în dreptul precedent (CS, can. 422-428¹²). În *Praenotanda Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*¹³ se descrie natura și scopul acestei Adunări în Bisericile Patriarhale. Ceea ce se spune aici, însă, se referă atât la Adunarea Bisericii Arhiepiscopale Majore *sui iuris* cât și la Adunarea Bisericii Mitropolitane *sui iuris*: «Caput hoc novum est. Prepensis votis de maiore omnium christifidelium participatione in vita Ecclesiae, visum est ex una parte, Synodum Episcoporum ex solis Episcopis constantem, antiquis canonibus plene respondentem, servare, ex altera parte vero de Consilio quodam, ex Episcopis, presbiteris, diaconis, monachis ceterisque religiosis necnon laicis constanti canones conficere. Hoc Consilium Conventus vocatur, voto deliberativo numquam praeditus [...]

Conventus hic Patriarchae atque Synodo Episcoporum adiutricem operam praestat, voto tantum consultivo, in negotiis maioris momenti ab Patriarcha vel Synodo Episcoporum determinandis. Celebretur quinto saltem quoque anno quod proponitur in speut frequens huiusmodi Conventus celebratio permegno emolumento Ecclesiis patriarchalibus futura sit. Neminem fugit haec optineri non posse nisi normae in iure particulari statuantur quibus de iis provideatur quae ad finem Conventus necessaria sunt, e.g. de stabili Secreteria, de Commissionibus praeparatoriis et aliis huius modi»¹⁴.

În perspectiva unei mai mari participări a tuturor credincioșilor la viața bisericii, CCEO pe de o parte reafirmă structura ierarhică a Bisericii și statutul *sui iuris* a Bisericilor orientale; pe de altă parte, instituie în Bisericile Patriarhale, Arhiepiscopale Majore și Mitropolitane *sui iuris* un nou organ, o Adunare, compusă din Episcopi, preoți, diaconi, monahi, călugări și laici. Este vorba de un *consiliu* cu vot consultativ a cărui activitate este mai eficace pentru viața acestor biserici¹⁵. Această instituție corespunde pe deplin recomandării Conciliului Vatican II, în decretul *Christus Dominus*, 38: «Se recomandă insistent ca ierarhii Bisericilor orientale, în promovarea disciplinei Bisericii proprii, în Sinoade, și pentru a favoriza tot mai eficient activitățile îndreptate spre binele religiei, să aibă în vedere și binele comun al întregului teritoriu, acolo unde există mai multe Biserici de rituri diferite, confruntându-și părerile în întruniri inter-rituale, după normele care vor fi stabilite de Autoritatea competentă»¹⁶.

¹¹ *Ibidem*, p. 1087.

¹² CS 1957.

¹³ *Nuntia* 19, pp. 3-4.

¹⁴ *Nuntia* 19, pp. 11-12; Cf. si *Nuntia* 2, p. 50; *Nuntia* 7, pp. 21; 39-46.

¹⁵ Cf. *Nuntia* 19, p. 11.

¹⁶ CV II, 2000, p. 172.

De fapt textul conciliar se referă mai ales la Adunările inter-rituale (*Conventus Hierarcharum plurium Ecclesiarum sui iuris*), despre care tratează can. 322 din CCEO¹⁷, însă se pot aplica aceleași principii și referitor la *Adunare* în interiorul fiecărei Biserici *sui iuris*. În scopul unei vaste participări a tuturor elementelor care formează o singură Biserică *sui iuris*, este necesar ca membrii Adunării să aibă aceeași mentalitate universală, care să tindă spre un bine comun autentic¹⁸.

Adunarea mitropolitană este un corp consultativ al întregii Biserici al cărui conducător este Mitropolitul. Această adunare reprezentativă clerico-laicală dă propria colaborare Mitropolitului și Consiliului Ierarhilor Bisericii Mitropolitane în gestiunea afacerilor mai importante în special în ceea ce privește aducerea la zi a formelor și metodelor de apostolat, și disciplina bisericească. Nu este un organ deliberativ, administrativ sau legislativ. Să dea legi în Biserica Mitropolitană *sui iuris* este de competența Consiliului Ierarhilor. Nu este de competența acestei Adunări mitropolitane să administreze problemele mai importante, în special în ceea ce privește aducerea la zi a formelor și metodelor de apostolat, ca și disciplina bisericii, ci doar să-și aducă propria cooperare față de Mitropolit și față de Consiliul Ierarhilor Bisericii Mitropolitane *sui iuris* în administrarea acestei probleme.

Caracterul consultativ al acestei Adunări, însă, instituită de către Codul de Drept, nu diminuează deloc funcția proprie de colaborare responsabilă adusă conform dreptului, la Ierarhie. Adunarea mitropolitană are o importanță particulară pentru misiunea Consiliului Ierarhilor Bisericii Mitropolitane, ținând cont de can. 169, care stabilește: «Consiliul Ierarhilor va avea grijă ca necesitățile pastorale ale credincioșilor să fie satisfăcute și va hotărî asupra acelor care promovează dezvoltarea credinței, care sprijină acțiunile pastorale comune, reglementează moravurile și de asemenea sunt considerate oportune spre menținerea ritului propriu și a disciplinei bisericești comune»¹⁹.

Desigur, Autoritatea bisericească deși nu este obligată să ia în considerare sfatul acestei Adunări, totuși - în conformitate cu intenția legislatorului - este oportun ca, fără un motiv destul de puternic, apreciat după părerea sa, să nu respingă sfatul Adunării, mai ales dacă este unanim. Merită precizat că faptul de a presta propria colaborare a credincioșilor față de păstorii lor, fondată pe botezul lor și pe baza Spiritului Sfânt, chiar dacă în general cu caracter consultativ, este o adevărată îndatorire, o adevărată co-responsabilitate ce trebuie actualizată cu norme de drept concrete.

Adunarea mitropolitană este un *kairos* propice și providențial, atâta timp cât membrii participanți manifestă față de Păstorii lor necesitatea poporului lui Dumnezeu a întregii Biserici Mitropolitane. De fapt can. 15 stabilește: «§2. Credincioșii creștini au dreptul deplin de a-și prezenta Păstorilor Bisericii nevoile

¹⁷ CCEO, p. 1130.

¹⁸ Cf. *Nuntia 19*, pp. 40-41.

¹⁹ CCEO, p. 1094.

propriii, în special cele spirituale precum și dorințele proprii. §3. În temeiul științei, al competenței și al prestigiului de care se bucură, aceștia au dreptul, ba chiar obligația uneori, de a face cunoscute Păstorilor Bisericii părerea lor în legătură cu ceea ce privește binele Bisericii și de a o aduce la cunoștința celorlalți credincioși creștini, rămânând intactă integritatea credinței și a moralei precum și respectul față de aceiași Păstori și ținând seama de binele comun și de demnitatea persoanelor»²⁰.

Acest canon recunoaște credincioșilor creștini dreptul de a manifesta Păstorilor Bisericii propriile necesități mai ales cele spirituale și dorințele lor; este vorba, în limbaj juridic, de *dreptul de petiție*, care constă în a cere autorităților competente măsuri variate, legislative sau administrative, pentru binele spiritual al fiecăruia în parte și a tuturor. Acestui drept al credincioșilor creștini îi corespunde datoria Păstorilor de a asculta și de a lua în considerare aceste petiții. Revine desigur judecății Păstorilor, să primească sau nu respectivele propuneri.

Dreptul credincioșilor creștini de a manifesta propriile gânduri cu privire la binele Bisericii și de a-l face cunoscut și tuturor celorlalți credincioși creștini, devine și o obligație, conform cunoașterii, competenței și prestigiului de care beneficiază. Referindu-se la credincioșii laici, can. 408 stabilește: «§1. Laicii care se disting prin știința cerută, experiență și cinste sunt apți de a fi ascultați ca specialiști sau sfătuitori de către autoritățile Bisericești, fie individual, fie ca membri ai diferitelor consilii sau adunări, ca cele parohiale, eparhiale sau patriarhale»²¹. Implicit, canonul include aici și Adunările mitropolitane.

Canonul este inspirat din recomandarea conciliară a CV II: «Păstorii să recunoască și să promoveze demnitatea și responsabilitatea laicilor în Biserică; să se folosească bucuroși de sfaturile lor prudente, să le dea cu încredere însărcinări în serviciul Bisericii și să le lase libertate și câmp de acțiune, ba chiar să-i încurajeze în a întreprinde și acțiuni din proprie inițiativă. Cu o iubire părintească, să examineze atent, în Hristos, proiectele, cererile și dorințele prezentate de laici. Păstorii să le recunoască cu respect acea dreaptă libertate, care se cuvine tuturor în cetatea pământească.»²²

Canonul 408 subliniază caracterul consultativ al funcției laicilor care se disting prin știința cerută, prin experiență și integritate, angajați în calitate de experți sau consilieri, în special ca și membri ai diferitelor consilii și adunări cum este Adunarea Mitropolitană.

²⁰ *Ibidem*, p. 1063.

²¹ *Ibidem*, p. 1147.

²² CV II, pp. 93-94.

II. Argumentele ce se discută în Adunările Mitropolitane

Canonul 140²³ trasează cadrul general al problemelor pe care Adunarea este convocată să le trateze, adică rezolvarea problemelor mai importante, mai ales în ceea ce privește formele și metodele apostolatului, precum și în scopul de a pune de acord disciplina bisericească, în mod valid, cu problemele pe care le ridică timpurile noastre și cu binele comun al propriei Biserici și ținând seama și de binele comun al întregului teritoriu, acolo unde există mai multe Biserici *sui iuris*. Recursul la o serie de alte norme ale Codului ne va permite să distingem câteva tematici specifice în legătură cu scopul Adunării.

Referitor la disciplina bisericească, așa cum am mai spus, puterea legislativă în Biserica Mitropolitană *sui iuris* revine Consiliului Ierarhilor, care elaborând propuneri precise în vederea emanării și promulgării de legi și norme de drept particular a Bisericii Mitropolitane în diferite sectoare. Ca indicație, semnalez următoarele extrase din Cod, însă care erau deja prezente în decretul celor trei Concilii Provinciale:

1) Actualizarea liturgică

Canonul 40²⁴ stabilește: «§1. Ierarhii care prezidează Bisericiile *sui iuris* și toți ceilalți Ierarhi să se îngrijească cu maxima sârguință de păstrarea fidelă și de respectarea exactă a ritului propriu și să nu admită schimbări în acesta decât din motive de progres organic al acestuia, ținând seama cu toate acestea de bunăvoința reciprocă și de unitatea creștinilor. §2. Toți ceilalți clerici și membrii ai institutelor de viață consacrată sunt obligați să respecte cu fidelitate ritul propriu și să dobândească o mai bună cunoaștere și o respectare tot mai perfectă a acestuia. §3. Chiar și ceilalți credincioși creștini să se îngrijească de cunoașterea și prețuirea propriului rit și sunt obligați să îl respecte oriunde, afară de cazul în care ceva este exceptat de drept».

Aducerea liturgică la zi, din motivul dezvoltării ei organice, mai ales în ceea ce privește celebrarea și administrarea sacramentelor, dar și pentru o majoră și mai activă participare a credincioșilor la viața liturgică, ar trebui studiată foarte atent și discutată în Adunarea Mitropolitană. Recentul Îndreptar pentru Bisericiile Orientale «pentru aplicarea prescripțiilor liturgice ale Codului de canoane a Bisericilor orientale» (6 ianuarie 1996) ar putea constitui drept bază pentru respectivul studiu și respectiva discuție.

2) Actualizarea catehetică

Canonul 621²⁵ stabilește: «§1. Este de competența Sinodului Episcopilor Bisericii patriarhale sau a Consiliului Ierarhilor, ca în limitele propriei Biserici să

²³ CCEO, p. 1087.

²⁴ *Ibidem*, p. 1067.

²⁵ *Ibidem*, p. 1188.

aducă reglementări privitoare la formarea catehetică, care trebuie adunate în mod corespunzător într-un îndrumător catehetic, cu respectarea celor prescrise de autoritatea supremă a Bisericii. §2. În îndrumătorul catehetic să se țină seama de însușirile specifice ale Bisericilor Orientale, astfel încât să iasă în evidență importanța Bibliei și a Liturghiei și de asemenea a Tradițiilor proprii ale Bisericilor *sui iuris*, în patrologie, hagiografie, chiar în iconografie, care trebuie să fie tratate în cateheză. §3. Este de datoria [...] Consiliului Ierarhilor ca să se îngrijească ca manualele de catehism, adaptate pentru diferitele grupuri de credincioși, să fie prevăzute în același timp cu materiale ajutătoare și documentații și să fie încurajate diversele inițiative catehetice și să se unească între ele».

În baza acestei norme, se poate formula printre temele de tratat - în Adunarea Mitropolitană - instrucțiunea catehetică a copiilor și a tinerilor, în vederea unui directoriu catehetic, unor manuale și instrumente adecvate, ținând seama și de temperamentul istorico-cultural al Bisericii Greco-catolice Române. Adunarea Mitropolitană ar putea să înfrunte și problema promovării de inițiative catehetice în mod organizat și eficace și în afară de aceasta să ajute formării, chiar permanente, a cateheților (cf. can. 622).

3) Instruirea religioasă a credincioșilor laici

Canonul 404²⁶ adaugă o normă asupra formării mai aprofundate a laicilor: «§1. Pe lângă formarea catehetică pe care trebuie să o aibă încă din copilărie, laicii au dreptul și obligația să-și însușească cunoașterea doctrinei revelației lui Hristos, adaptată la aptitudinile intelectuale și condițiile fiecăruia, și transmisă de tradiția autentică a Bisericii, nu numai ca să poată trăi conform acestei doctrine, ci chiar, dacă este nevoie, să o poată ei înșiși expune și apăra. §2. Laicii mai au și dreptul de a câștiga acea cunoaștere mai deplină în științele sacre, care este predată în universitățile sau facultățile de studii bisericești, sau în institutele pentru științe religioase, să frecventeze cursurile și să primească grade academice. §3. De asemenea, observând dispozițiile privind aptitudinea cerută de această stare, ei au capacitatea de a primi de la autoritățile bisericești mandatul de a preda științele sacre».

Adunarea Mitropolitană ar putea oferi sugestii utile și eficace pentru aplicarea acestui canon.

4) Promovarea vocațiilor

Canonul 329, §2²⁷ stabilește: «Dreptul particular trebuie să prevadă la instituirea activităților pentru promovarea vocațiilor, fie regionale fie dacă se poate eparhiale, în toate Bisericile [...]»

În afară de acest fapt, într-o Biserică ca și cea Greco-catolică Română, în

²⁶ *Ibidem*, pp. 1146-1147.

²⁷ *Ibidem*, p. 1132.

care este admis clerul căsătorit, pregătirea spirituală și intelectuală a bărbaților căsătoriți chemați la viața preoțească cere o atenție majoră a Episcopilor, transpusă în norme concrete, care să includă și respectivele soții. Soția preotului este chemată, printr-o vocație specială, la o mai autentică viață de credință, împreună cu cea a preoției bărbatului ei. Permanenta actualizare a acestui cler este de o importanță pastorală majoră. Cât despre viața sacerdotală în sine, can. 374²⁸ reamintește obligația clericilor, celibi sau căsătoriți, să strălucească în podoaba castității. Cu privire la acest punct, canonul trasează dreptului particular sarcina de a stabili mijloacele oportune ce vor fi folosite pentru atingerea acestui scop. Adunarea Mitropolitană ar putea oferi sugestii utile și eficiente în acest sens. Conciliul Provincial din 1872 al Bisericii Greco-catolice Române, în Titlul VII capitolul IV tratează în mod amplu despre preoții căsătoriți. Acolo găsim cuprinse diferite norme privind calitățile creștine și morale ale preotesei, și stabilește ca «numai acei clerici să se înainteze la ordurile sacre, cari sunt căsătoriti cu persoane vergure bine educate, cu fric'a lui Domniedieu si cu nume bunu»²⁹.

5) Apostolatul credincioșilor laici

O altă temă care ar putea fi discutată în Adunarea Mitropolitană privește aplicarea concretă a normelor Codului despre apostolatul laicilor. Canonul 401³⁰ stabilește: «În primul rând laicii trebuie, ca urmându-și propria chemare, să administreze lucrurile temporare în conformitate cu poruncile lui Dumnezeu, să caute împărăția lui Dumnezeu, și de aceea trebuie să fie martorii lui Hristos în viața particulară, familiară și politico-socială, și să-L arate și altora, să lupte pentru legi drepte în societate și să contribuie la sfințirea lumii, strălucind prin fermentul valoros al credinței, speranței și dragostei».

Cât despre mărturia în viața politico-socială a laicilor, canonul 402³¹ reamintește: «Este dreptul laicilor să li se recunoască în treburile cetății pământești, acea libertate care li se cuvine tuturor cetățenilor, însă folosindu-se de această libertate, trebuie să aibă grijă ca acțiunile lor să fie îmbibate de spiritul Evangheliei și să observe doctrina propusă de magisterul Bisericii, ferindu-se să nu se expună în chestiunile nedecise, ca propria lor părere fiind doctrina Bisericii».

Adunarea Mitropolitană ar putea aprofunda aceste tematici tocmai pentru a schița identitatea credinciosului laic greco-catolic în actuala societate românească, după aproape 50 de ani de suspendare a Bisericii. Datoria politico-socială a credinciosului laic în liniile doctrinei sociale a Bisericii, este o datorie creștină ce trebuie susținută, promovată și iluminată sub directivele Păstorilor.

În afară de asta, Adunarea Mitropolitană ar putea eventual să discute și să

²⁸ *Ibidem*, p. 1142.

²⁹ *Conciliul 1872*, p. 140.

³⁰ CCEO, p. 1146.

³¹ *Ibidem*, p. 1146.

ofere sfaturi utile și eficiente și în ce privește aplicarea canonului 403,§2³², care stabilește: «Dacă necesitățile Bisericii sau reala utilitate a ei recomandă aceasta, și lipsesc miniștrii sacri, se pot încredința laicilor unele funcții ale miniștrilor sacri, conform dreptului».

În această perspectivă prin dreptul particular s-ar putea reglementa funcțiile liturgice și pastorale specifice miniștrilor, constituiți într-un ordin minor (cf. can. 327³³).

6) Pastorală matrimonială

Este iminentă obligația păstorilor sufletelor de a se îngriji în așa fel încât credincioșii să fie pregătiți pentru căsătorie (cf: can. 783³⁴). Este de asemenea necesară implicarea credincioșilor laici, mai ales a cuplurilor care s-au distins prin viața creștină, experiența matrimonială și familiară, în această solicitare urgentă a Bisericii, fapt pentru care Adunarea Mitropolitană ar putea da sugestii oportune și orientative cu privire la:

a) o pregătire și o cateheză adecvată tinerilor și adulților, prin intermediul cărora credincioșii să fie instruiți asupra semnificației căsătoriei creștine, despre obligațiile soților între ei, precum și despre dreptul primar și obligația pe care părinții o au de a se îngriji, în măsura propriilor puteri, de educația fizică, religioasă, morală, socială și culturală a fiilor;

b) o pregătire personală a logodnicilor despre căsătorie, prin intermediul căreia ei vor fi dispuși pentru o nouă stare.

7) Promovarea unității creștinilor

Deasemenea Adunarea mitropolitană trebuie să studieze promovarea inițiativelor mișcării ecumenice în Biserica Greco-catolică Română, despre care CCEO tratează pe larg într-un Titlu special, al XVIII-lea³⁵, în can. 902-908, ținând, bineînțeles, cont de actualele circumstanțe particulare din România.

III. Convocarea Adunării mitropolitane

Conform can. 141³⁶, «Adunarea mitropolitană trebuie convocată cel puțin tot la cinci ani și, în consens cu Conciliul Ierarhilor Bisericii mitropolitane, ori de câte ori Mitropolitul consideră util».

Este vorba despre o obligație juridică de a ține tot la cinci ani Adunarea mitropolitană. Cu toate aceste evidente greutăți, legate de obligația de a convoca

³² *Ibidem*, p. 1146.

³³ *Ibidem*, p. 1132.

³⁴ *Ibidem*, p. 1210.

³⁵ *Ibidem*, pp. 1239-1240.

³⁶ *Ibidem*, p. 1087.

Adunarea Mitropolitană la fiecare cinci ani, acești termeni de timp sunt indicați pentru ca opera acestei noi instituții să fie mai eficace³⁷. Această scurtă perioadă de timp este sugerată și de rapidele schimbări de situații ale epocii moderne. Bineînțeles aceasta necesită mijloacele necesare, mulțumită poate unui secretariat permanent, pentru pregătirea adecvată a Adunării. Deasemenea, deoarece această Adunare oferă propria colaborare atât Mitropolitului cât și Consiliului Ierarhilor, poate fi convocată cu consimțământul Consiliului Ierarhilor Bisericii mitropolitane, ori de câte ori Mitropolitul consideră util.³⁸ «Mitropolitul are sarcina de a convoca, conduce, transfera, prelungi, suspenda și dizolva Adunarea mitropolitană; de asemenea Mitropolitul numește vicepreședintele care, în lipsa Mitropolitului, prezidează Adunarea. În timpul vacanței scaunului mitropolitan, Adunarea mitropolitană se suspendă de drept până când noul Mitropolit hotărăște asupra problemei»³⁹.

Aceste norme sunt conforme naturii puterii Mitropolitului, întrucât conduce Biserica Mitropolitană *sui iuris*, și ajutat conform dreptului, de Consiliul Ierarhilor (cf. can. 155, §1⁴⁰). Mitropolitul are datoria de a supraveghea în așa fel încât în Biserica mitropolitană *sui iuris* să observe cu atenție credința și disciplina bisericească (cf. can. 159⁴¹). În ceea ce privește numirea vicepreședintelui direct de către Mitropolit, în absența căruia prezidează Adunarea, norma este conformă puterii administrative a Mitropolitului.

IV. Membrii Adunării mitropolitane

Conform can. 143, §1⁴², la Adunarea mitropolitană trebuie convocați:

1) Episcopii și toți ceilalți Ierarhi ai locului: este vorba despre Episcopii eparhiali ai Bisericii mitropolitane române în orice parte ar fi constituite, în sau în afara teritoriului; în expresia «și toți ceilalți Ierarhi ai locului» sunt incluși Exarhii, Administratorii apostolici și cei care, în lipsa acestora, în mod legitim le urmează în mod temporar în guvernare, precum și Vicarii generali și Vicarii eparhiilor, în oricare parte ar fi constituite, în interiorul sau în afara teritoriului (cf. can. 984 §2⁴³).

2) Episcopii titulari, adică cei cărora nu le-a fost încredințată o eparhie de guvernat, orice altă funcție ar exercita sau au exercitat în Biserică; este vorba și despre Episcopii coadjutori, auxiliari și emeriți ai Bisericii mitropolitane române, în orice parte ar fi constituită, în sau în afara teritoriului.

3) Președinții confederațiilor mănăstirești, Superiorii generali a institutelor

³⁷ Cf. *Nuntia* 22, p. 101.

³⁸ Cf. *Nuntia* 7, p. 41.

³⁹ Cf. CCEO, can. 142, p. 1087.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 1091.

⁴¹ *Ibidem*, p. 1092.

⁴² *Ibidem*, p. 1087.

⁴³ *Ibidem*, p.1255.

de viață consacrată, precum și Superiorii mănăstirilor *sui iuris* a Bisericii mitropolitane, care sunt constituiți în granițele teritoriului Bisericii în care se ține Adunarea; nu participă de drept ceilalți Superiori majori, și nici Superiorii diferitelor case locale.

4) Rectorii universităților catolice și ale universităților bisericești precum și decanii facultăților de teologie și de drept canonic, care au sediul în interiorul teritoriului Bisericii în care se ține Adunarea; bineînțeles aceste persoane sunt convocate întrucât, ei înșiși și instituțiile lor, aparțin Bisericii mitropolitane care celebrează Adunarea; dacă aparțin unei alte Biserici *sui iuris*, inclusiv cea romano-catolică, pot fi invitați și pot participa, conform statutului Adunării⁴⁴ (cf. can. 143 §1)⁴⁵.

5) Rectorii seminariilor majore, întrucât ei înșiși și instituțiile lor aparțin Bisericii mitropolitane care celebrează Adunarea; dar dacă aparțin unei alte Biserici *sui iuris*, inclusiv cea romano-catolică, pot fi invitați și pot participa, conform statutului Adunării.

6) Din fiecare eparhie: a) cel puțin un preot, în special paroh, încorporat aceleiași eparhii; b) unul dintre călugări sau dintre membrii societății de viață comunitară; c) doi laici, dacă statutul nu cere un număr mai mare; toți aceștia sunt desemnați conform modului stabilit de către Episcopul eparhiei. În ceea ce privește călugării se cere acordul Superiorului competent.

Cât despre diaconi, ei nu sunt menționați în textul canonului, dar aceasta poate fi stabilit de către dreptul particular⁴⁶. La Adunare nu participă de drept Vicarii judecătorești eparhiali, economii eparhiali, consultorii eparhiali, protopopii, membrii consiliului preoților eparhiilor, și nici delegații consiliului pastoral ale eparhiilor. În ceea ce privește laicii, este indicat să fie incluși fără distincție bărbați și femei.

Este obligația juridică a tuturor celor care trebuie să fie convocați la Adunarea mitropolitană, să intervină, în afară de cazul în care sunt reținuți pe baza unui bun și întemeiat motiv cu privire la care trebuie să informeze Mitropolitul. Episcopii eparhiali, însă, pot trimite în locul lor un procurator (cf. 143 §2⁴⁷).

Această obligație juridică întărește importanța funcționării Adunării. De asemenea, la Adunarea mitropolitană pot fi invitate și să participe, dacă este stabilit de statut, persoane aparținând altor Biserici orientale *sui iuris*, inclusiv Bisericii romano-catolice. Statutele Adunării pot acorda acestor persoane și dreptul de vot. De asemenea, pentru o mai mare deschidere ecumenică, la Adunarea mitropolitană pot fi invitați, în calitate de observatori, câțiva membrii aparținând Bisericilor sau Comunităților bisericești necatolice, bineînțeles fără dreptul de a vota (cf. can. 143 §4⁴⁸).

⁴⁴ *Nuntia* 7, p. 44.

⁴⁵ CCEO, p. 1087.

⁴⁶ Cf. *Nuntia* 7, p. 44.

⁴⁷ CCEO, pp. 1087-1088.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 1088.

V. Ordinea de zi a problemelor de tratat în Adunarea mitropolitană

Canonul 144 §1⁴⁹ stabilește că fiecare credincios, membru al Bisericii mitropolitane, și nu numai cei ce au dreptul de participare la Adunarea mitropolitană, are dreptul de a indica Ierarhilor problemele de tratat în Adunare. Este însă de datoria Mitropolitului sau a Consiliului Ierarhilor să determine argumentele care trebuie tratate. Deoarece Adunarea mitropolitană oferă propria colaborare atât Mitropolitului cât și Consiliului de Ierarhi a Bisericii mitropolitane *sui iuris*, este logic ca dreptul de a determina argumentele ce trebuiesc tratate revine numai Mitropolitului sau Consiliului de Ierarhi.

Pentru a ajunge scopul Adunării mitropolitane și pentru buna ordine în lucrările sale, este necesară o atentă pregătire; de aceea îndatorirea Mitropolitului este de a se îngriji de o pregătire adecvată a temelor de tratat, și toți membrii Adunării au dreptul de a cunoaște la timpul oportun temele care se vor discuta. Astfel, Mitropolitul trebuie să se îngrijească în așa fel încât la timpul oportun să fie dat tuturor celor care au fost convocați schema argumentelor de tratat (cf; can. 144, §2⁵⁰). Toate chestiunile propuse trebuiesc supuse discuției libere și votate în secțiunile Adunării mitropolitane; revine Consiliului Ierarhilor traducerea în normă juridică, adică în drept particular, deciziile de orice fel luate în Adunarea mitropolitană. În ceea ce privește votarea, se aplică norma generală a can.924: «în ceea ce privește acțiunile săvârșite de o comunitate, dacă în drept nu este stabilit în mod expres altceva: are putere de drept aceea care a fost adoptată cu majoritate absolută fiind prezentă majoritatea acelor care trebuie să fie convocați; în caz de paritate de voturi, președintele rezolvă paritatea prin votul său.»⁵¹

Mitropolitul, la timpul oportun, trebuie să constituie una sau mai multe comisii și să promoveze consultații, ale căror îndatorire este aceea de a predispuce argumentele de tratat în Adunarea mitropolitană. Aceste comisii și consultații, compuse, din clerici, călugări și laici, sunt întru totul necesare, și ar putea fi acestea: a) teologică; b) canonică; c) liturgică; d) pastorală; e) ecumenică; f) un secretariat pentru pregătirea tehnică și coordonarea lucrărilor Adunării.

VI. Statutele Adunării mitropolitane

Adunarea mitropolitană trebuie să aibă statutele sale aprobate de către Consiliul Ierarhilor Bisericii Mitropolitane, în care trebuiesc stabilite normele necesare pentru a putea ajunge la scopul Adunării (cf. can. 145⁵²). Redactarea schemei Statutelor poate fi făcută de către Adunare însăși, sau de către Mitropolit cu ajutorul unei oarecare comisii, însă aprobarea se cuvine Consiliului Ierarhilor, și în sfârșit promulgarea de către Mitropolit. În concret, în aceste statute s-ar putea stabili, indicativ, normele despre următoarele materii: 1) numărul preoților, în special parohi, din fiecare eparhie ce trebuie convocați pentru Adunare; 2)

⁴⁹ *Ibidem*, p. 1088.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 1088.

⁵¹ *Ibidem*, p. 1244.

⁵² *Ibidem*, p. 1088.

participarea diaconilor; 3) numărul laicilor, bărbați și femei, din fiecare eparhie; 4) participarea persoanelor aparținând altor Biserici *sui iuris*, numărul și dreptul de vot; 5) invitația câtorva observatori di celelalte Biserici sau Comunități bisericesti necatolice; 6) constituirea comisiei de pregătire a Adunării; 7) timpul în care problemele de dezbătut trebuiesc trimise membrilor Adunării; 8) modul de desfășurare a Adunării, desfășurarea lucrărilor și în mod special a votării propunerilor prezentate; 9) secretariatul permanent, care să lucreze între o lucrare și alta.

Concluzii

Ne exprimăm ferma convingere că celebrarea primei Adunări ale Bisericii Greco-catolice Române este efectiv o inițiativă istorică între toate inițiativele ierarhiei cu care se dorește comemorarea celui de-al III-lea centenar al Marii Uniri în perspectiva - poate - și unui adevărat viitor *Concilium Ecclesiae Metropolitanae graeco-catholicae sui iuris Romeniae*, ca o continuare a celor trei *Concilia Provinciae Ecclesiasticae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis*.

ABREVIERI BIBLIOGRAFICE

1. *Acta Apostolicae Sedis 11*, «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium», Città del Vaticano 1990 = CCEO.
2. *Conciliul Vatican II. Constitutii, declaratii, decreta*, Editie revizuita, Arhiepiscopia Romano-Catolica de Bucuresti, 2000 = CV II.
3. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebratum anno 1872*, Blasiu, 1882 = *Conciliul 1872*.
4. *Motu Proprio Cleri Sanctitati*, Vatican 1957 = CS 1957.
5. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, *Nuntia 2*, 1976 Tipografica Pompei = *Nuntia 2*.
6. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, *Nuntia 7*, 1978 Tipografica Pompei = *Nuntia 7*.
7. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, *Nuntia 19*, 1984, Scuola Tipografica Italo-Orientale «S. Nilo», Grottaferrata = *Nuntia 19*.
8. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, *Nuntia 22*, 1986, Scuola Tipografica Italo-Orientale «S. Nilo», Grottaferrata = *Nuntia 22*.
9. Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Fontium Annotatione Auctus*, Libreria Editrice Vaticana 1995 = *Fontium 1995*.

LA CONTEMPLAZIONE IN SAN BASILIO

VASILE BIZĂU

REZUMAT. CONTEMPLAȚIA ÎN SFÂNTUL VASILE CEL MARE.

Unitatea dintre teologie și sfințenie este o caracteristică determinantă a perioadei patristice. Prezentul studiu vrea să evidențieze modalitatea în care acest binom se poate menține unit: teologie–sfințenie. Contemplarea presupune atât purificarea sufletească, prin practica asiduă a virtuților creștine, cât și cunoașterea suprasensibilă a lui Dumnezeu ca răspuns la căutarea omului. Vasile cel Mare este reprezentativ în acest sens și de aceea în opera lui găsim multe elemente constitutive ale practicii ascezei precum și fructele ce le aduce o cuoăștere a lui Dumnezeu bazată pe purificare și pe concentrarea minții și a sufletului, prin întoarcerea spre sine însuși. În acest studiu vom face o comparație între viziunea creștină a contemplării și viziunea filozofică păgână reprezentată de Plotin. De asemenea vom face o analiză sintetică și o comparație între practica și modalitatea de a contempla a lui Vasile cel Mare și specificitatea curentului isihast, reprezentat de Grigore Palamas.

Per San Basilio la contemplazione è l'apice della conoscenza teologica, è la più alta forma di conoscenza di Dio, in quanto attraverso di essa si ha l'esperienza della comunicazione di Dio, e della partecipazione alla vita divina.

L'ascesi occupa un posto di primo ordine nel pensiero di Basilio. Per lui essa è la via che porta alla contemplazione, poiché prepara l'anima all'unione con Dio. Per arrivare alla contemplazione si deve fare un lungo cammino, che secondo San Basilio comincia con il distacco dal mondo. La separazione dal mondo comporta sia il ritiro nei luoghi più isolati, lontano dagli affari mondani, sia la custodia dei pensieri; a questo secondo aspetto viene attribuita dal Santo un'importanza maggiore. La Lettera 2 ne costituisce un buon indizio: La separazione (dal mondo) non consiste nell'esserne fuori fisicamente, ma nello staccare l'animo dai legami con il corpo e nel sentirsi slegato dalla patria, dalla casa, dalla proprietà, dagli amici, dai possedimenti, dalla vita, dagli affari, dalle relazioni con gli altri, dalla conoscenza degli insegnamenti umani, e nell'essere pronti a ricevere in cuore le impronte derivate dall'insegnamento divino.¹

¹ Basilio di Cesarea, *Epistola 2*, p. 46.

L'isolamento dal mondo inteso in questo senso è la via d'uscita da tutti gli affanni mondani che disturbano l'anima. L'attenzione va rivolta alle cose interiori dell'uomo, al cuore soprattutto che deve prepararsi per l'insegnamento divino. «Questa preparazione del cuore si ottiene spogliandolo delle lezioni e degli insegnamenti, che per cattiva e radicata abitudine lo possiedono»². In vista di questa, la solitudine procura un grandissimo vantaggio, «poiché addormenta le passioni e dà alla ragione la possibilità di sradicarle completamente dall'animo»³.

Bisogna cercare di avere la mente in pace. Come, infatti, non è possibile che l'occhio, se vaga continuamente, e ora si volge di fianco, ora va su e giù incessantemente, veda chiaramente gli oggetti che gli capitano sotto, bisogna che fissi lo sguardo su un oggetto per poter rendere chiara la visione: così pure non è possibile che la mente dell'uomo, sospinta dalle infinite preoccupazioni del mondo, guardi chiaramente e fissamente alla verità.⁴

Per poter vedere la verità, la mente deve abbandonare qualsiasi preoccupazione che potrebbe distoglierla dallo scopo che si prefigge. Come l'occhio non vede chiaro se non fissa lo sguardo su un oggetto, così la mente non arriva alla verità se non ha la stabilità dei pensieri.⁵

Bisogna certamente sapere che non possiamo osservare nessun altro comandamento e neppure l'amore stesso per Dio o per il prossimo se vaghiamo qua e là con la nostra mente da un oggetto all'altro... Bisogna infatti che le nostre azioni siano conseguenti al fine, poiché con mezzi inadeguati non si riuscirà a realizzare nulla di ragionevole ... per ciascun fine è richiesta una fatica particolare e appropriata.⁶

Il fine da conseguire è «piacere a Dio», scopo che si realizza ritirandosi dalle preoccupazioni mondane e abbandonando totalmente ogni distrazione.⁷ Chi vuole veramente seguire Dio deve dunque liberarsi dai vincoli dell'attaccamento alla vita; e questo può avvenire solo mediante una totale separazione dai costumi

² *Ibidem*

³ *Ibidem*, p. 45.

⁴ *Ibidem*

⁵ In Basilio la stabilità dei pensieri (in greco *ameteoriston*) ha un campo di applicazione abbastanza vasto. Il termine può indicare un atteggiamento di non-inquietudine, di non-distrazione nella ricerca del regno di Dio. Il termine viene riferito anche alla preghiera priva di distrazioni. E' distrazione tutto ciò che è di ostacolo all'unico fine della vita cristiana: l'adempimento della volontà del Padre, il «piacere a Dio». La non-distrazione è frutto di un atteggiamento di fede e di abbandono nel Signore anche in mezzo alle tribolazioni (cf. Rb 21). La stabilità dei pensieri si ha quando non si concede all'anima alcuno spazio di tempo in cui non pensi a Dio (cf. Rb 202). La stabilità dei pensieri o la non-inquietudine e non-distrazione è dunque vivere, istante per istante, alla presenza di Dio, guardando a lui solo, compiendo in obbedienza ciò che il Signore chiede nell'*hic et nunc*, in un atteggiamento di continua benedizione. Cf. P.Miquel, *Ameteoriston chez saint Basile*, p. 293-297.

⁶ Basilio di Cesarea, *Regole diffuse 5*, in *Le Regole*, p. 88.

⁷ *Ibidem*, p. 90.

antichi e il loro oblio⁸. Perciò, se non ci rendiamo estranei alla parentela secondo la carne e a questa vita, ... ci sarà impossibile raggiungere il fine di piacere a Dio.⁹

Per piacere a Dio, per poter conoscere Dio, bisogna custodire il cuore, prestare attenzione ai pensieri estranei: Noi uomini tendiamo facilmente a peccare nei nostri pensieri. Per questo Colui che ha plasmato i nostri cuori sapendo che la maggior parte dei peccati viene compiuta nell'impeto dell'intenzione, prescrisse come prima cosa la purezza del profondo del cuore. Egli ritenne che dovesse usarsi maggior vigilanza e attenzione a quella parte di noi con cui più facilmente pecchiamo... Ciò che viene compiuto con il corpo richiede tempo, occasioni propizie, fatiche, aiuto e altre circostanze favorevoli, ma i movimenti del pensiero si effettuano in qualsiasi momento, si compiono senza fatica, si formano senza difficoltà. Ogni occasione è favorevole¹⁰.

L'attenzione ai pensieri e soprattutto ai pensieri cattivi, ha come scopo la non dispersione della mente e quindi il suo fissarsi nel cuore, lì dove abita Cristo¹¹. La mente infatti non si disperde verso l'esterno, e se non è tratta dai sensi a riversarsi sul mondo, si ritira in se stessa e da se stessa sale al pensiero di Dio. Illuminata e resa splendente da quella bellezza, è presa dall'oblio verso la natura stessa, senza che l'anima sia trascinata verso preoccupazioni per il cibo o per il vestito; allora libera da preoccupazioni terrene, trasferisce tutto il suo zelo all'acquisto dei beni eterni.¹²

⁸ Nell'*Omelia* sul salmo 45 Basilio scrive a commento del v.11 (*Fermatevi e sappiate che io sono Dio*): « Fino a quando siamo presi da occupazioni estranee a Dio, non possiamo avvicinarci alla conoscenza di lui. Chi dunque, se si preoccupa delle cose del mondo ed è sprofondato nelle passioni della carne, può prestare attenzione alla parola di Dio e attendere con cura alla speculazione religiosa? Non vedi che la parola caduta fra le spine, dalle spine è soffocata? E spine sono i piaceri della carne, le ricchezze, gli onori e le preoccupazioni della vita. Occorrerà che ne sia completamente alieno chi desidera conoscere Dio; conviene che prima si liberi dalle passioni, e solo dopo si accosti alla conoscenza di Dio ». Cf. Basilio di Cesarea, *Omèlie sui Salmi*, a cura di Adriana Regaldo Raccone, p. 241

⁹ Basilio di Cesarea, *Regole diffuse 5*, in *Le Regole*, p. 91

¹⁰ *Omelia Bada a te stesso*, in Rufino di Aquileia, *Omèlie di Basilio di Cesarea*, p.69.

¹¹ Per alcuni Padri la mente (*nous*) è la parte superiore dell'anima ed è la parte immortale. Per altri invece la mente è l'anima propriamente detta. Secondo Calisto Catafygito l'anima è *nous*, *logos* e *pneuma*, cioè la mente, la ragione e lo spirito. Secondo Marco l'Asceta, dal battesimo in poi Cristo abita nella parte più profonda del nostro essere e ne accorgiamo gradualmente man mano che ci trasformiamo e allontaniamo le passioni. La stessa cosa viene sostenuta da Diodoco di Fotica, quale dice che la grazia si nasconde nel profondo della mente, da lui chiamato cuore. Allora il cuore sarebbe la parte più inima dell'uomo, la parte più segreta della mente. Alcuni scrittori spirituali orientali, come Evagrio Pontico per esempio, non ricorda mai la parola cuore quando parla della parte più centrale dell'anima, e parla soltanto di *nous*. Massimo il Confessore parla di *nous* e *pneuma*. Cf. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 72-74

¹² *Epistola 2*, p. 47

Alcuni autori parlano dell'ispirazione plotiniana di questo testo per il fatto che ci sono dei passi comuni con la dottrina di Plotino¹³: la disposizione d'animo necessaria per salire a Dio si riassume nel silenzio, nella pace; poi c'è l'idea dell'interiorità e quella della necessità di un oblio.

C'è somiglianza tra il processo conoscitivo-unitivo della filosofia di Plotino e il processo contemplativo di Basilio ma non si può parlare di un'imitazione. Basilio al momento del ritiro presso le rive dell'Iris, quando scrisse questo testo, era battezzato e tutta la sua esperienza vuol confermare la scelta fatta, come un autentico modo di vita cristiana, perciò egli parla in modo diverso, da credente.

Basilio prima della contemplazione, richiede il silenzio dei sensi, e l'oblio delle prave dottrine assimilate nel secolo, allo scopo «di ricevere nel cuore le impronte derivanti dall'insegnamento divino». Nella contemplazione stessa si produce un oblio profondo: «la mente illuminata e resa splendente da quella bellezza è presa dall'oblio verso la natura stessa».

L'oblio della natura o la non-preoccupazione della mente delle cose esterne e il ritorno della stessa su di sé, costituisce un elemento comune della contemplazione spirituale, e lo troviamo in tutta la tradizione monastica orientale. Nello stesso modo la visione della luce o l'illuminazione della mente è un elemento basilare della tradizione esicasta, riassunta ed esplicitata da Gregorio Palama.

Secondo Gregorio Palama la più perfetta conoscenza di Dio si ha nella preghiera pura¹⁴ che è il più alto grado dell'apofatismo. La preghiera pura è un silenzio interiore totale, uno stato di mancanza di pensieri di fronte al mistero divino, prima che scendi nella mente la luce divina. La preghiera pura è la preghiera perfetta, è lo stato di silenzio totale quando la mente non è più disturbata da nessun pensiero e da nessuna preoccupazione. Nella misura in cui la mente riesce ad allontanare i pensieri e per un tempo più prolungato, la preghiera è più o meno completa. Allo stesso modo si può parlare della conoscenza apofatica di Dio che corrisponde agli stessi gradi della preghiera contemplativa. La conoscenza di Dio, secondo questo tipo di apofatismo, si ha dopo che la mente si è elevata dai concetti, o dopo che ha rinunciato ad essi e non ha più nessun concetto su Dio.

La preghiera pura non ha più nessun oggetto e non usa più nessuna parola, ma consiste nella mente tutta raccolta e cosciente di trovarsi di fronte a Dio che la guarda da una vicinanza invisibile. Questa preghiera è chiamata anche la preghiera del cuore in quanto è nel cuore che la mente si concentra aspettando la visione di Dio nella sua luce ineffabile.

Affinché la mente arrivi a questa forma di conoscenza e di preghiera, la spiritualità orientale raccomanda due cose: prima, la mente deve ritornare in se stessa, nel «suo cuore», nel suo centro, lasciando le cose al di fuori, poi essa deve

¹³ Cf. Pierre Henry, *Etudes Plotiniennes, I, Les Etats du texte de Plotin*, p. 171, in Rendina, S., *La contemplazione negli scritti di s. Basilio Magno*, p. 12

¹⁴ Cf. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica*, p. 212-215.

mantenere nella sua preoccupazione poche parole da rivolgere a Gesù. Secondo Diadoco di Fotica queste parole si riducono a due: «Signore Gesù». In seguito sono state aggiunte altre parole che da una parte ravvivano la consapevolezza della presenza di Gesù e dall'altra esprimono la coscienza della propria miseria: «Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me, il peccatore».

Se la mente può rinunciare ad immagini e a concetti, essa non può rinunciare ad un'attività che le è propria, in quanto parte della sua natura; perciò, quando ritorna verso se stessa, verso il proprio centro, essa deve avere un contenuto unico nel quale potersi raccogliere. Questo contenuto è il nome del Signore Gesù.

Quando la mente, che è operativa per natura ed abituata ad occuparsi delle cose esteriori, riacquista l'abitudine di preoccuparsi solo di Dio, nel momento in cui è rivolta in modo definitivo verso la sua interiorità, allora essa guarda il Signore in e attraverso se stessa, senza vederlo attraverso un'immagine o pensarlo attraverso un concetto ma vivendo la sua presenza in modo diretto, o sentendosi alla sua presenza. La mente penetrando nel cuore vi trova Gesù Cristo che dimora lì dal momento del battesimo.

La preghiera pura o mentale non media più una conoscenza di Dio attraverso le creature, ma attraverso le profondità della propria anima, attraverso «il cuore» che viene aperto dall'amore di Gesù. Per aprire il cuore, la mente deve ritornare sempre su se stessa, stimolata dall'amore di Cristo.

Nel brano di San Basilio sopra citato, troviamo gli stessi elementi del cammino contemplativo: prima l'assenza di elementi immaginativi e discorsivi, poi l'invito della mente di raccogliersi e rientrare in se stessa, salendo a Dio.

L'anima non è invitata a volgere lo sguardo dappertutto, né a valersi delle azioni più comuni di ogni giorno, per salire a Dio. Al contrario i sensi sono considerati come causa di dispersione e di effusione. La mente ha bisogno di quiete per fissare la sua attenzione sulla verità. La tranquillità è dunque il principio della purificazione dell'anima, poiché né la lingua va blaterando parole umane, né gli occhi si soffermano a contemplare i bei colori e le armonie dei corpi, né l'udito distrae l'attenzione dell'anima per ascoltare i canti composti per il piacere, o parole di uomini arguti e faceti, cosa questa che più di ogni altra suole distrarre l'attenzione dell'anima.¹⁵

L'attenzione consiste in un semplice sguardo. E' il frutto per così dire spontaneo dell'unificazione e purificazione delle energie interiori, come in qualche modo è spontaneo per «l'occhio vedere chiaramente» il suo oggetto una volta che non sia più «girato continuamente» o «volto frequentemente in basso e in alto», ma puntato sull'oggetto stesso.

La purificazione necessaria per la contemplazione deve giungere fino al cuore, perché in esso ha origine ogni movimento disordinato, e il cuore è come

¹⁵ Epistola 2, p. 47

l'occhio dell'anima: se non è puro, non vede. Bisogna essere liberi da tutti i tumulti esterni, e creare la più completa pace nell'intimo recesso del proprio cuore: solo allora ci si può dare alla contemplazione della verità. Senti che cosa dice chi confessa il proprio peccato? «Il mio occhio fu turbato dall'ira» (Sal. 6,8). Non solo l'ira, ma la concupiscenza, la viltà e il timore turbano l'occhio dell'anima. Insomma, tutte le passioni confondono e turbano la capacità di vedere della mente. E, come non è possibile ad un occhio turbato percepire distintamente gli oggetti visibili, così neppure ad un'anima turbata è possibile darsi alla contemplazione della verità. Bisogna dunque astrarsi dalle cose del mondo e non lasciare che s'introducano nell'anima pensieri estranei, né attraverso gli occhi, né attraverso le orecchie, né attraverso gli altri sensi¹⁶.

Chi vuole contemplare Dio, dice Basilio, deve chiudere le porte dei sensi e rientrare in se stesso; questa è la via più diretta che conduce alla verità. Le creature, sia visibili sia intelligibili, sono immensamente distanti da Dio e perciò incapaci di fornire un'idea adeguata di Dio. Se vuoi dire o ascoltare qualcosa intorno a Dio, lascia il tuo corpo, lascia i sensi corporei, abbandona la terra, abbandona il mare, sali al di sopra dell'area, supera l'età, la serie ben ordinata dei tempi e gli ordinamenti della terra, levati al di sopra dell'etere, oltrepassa le stelle e tutto ciò che di ammirabile c'è in esse, il loro ornamento, la loro grandezza, tutta l'utilità che esse offrono all'universo, il loro ordine, splendore, posizione e movimento, né ti curare di come entrino in congiunzione o come si allontanino tra di loro¹⁷.

Dopo che la mente si ritira in se stessa abbandonando ogni attività esteriore, essa, «illuminata e resa splendente da quella bellezza, è presa dall'oblio verso la natura stessa».

Un altro grado nel cammino verso Dio è costituito dall'illuminazione o dalla visione della bellezza divina, che ci rimanda ad un'unione sovrasensibile dell'anima con la grazia divina. Questo stato è il fine del cammino di purificazione e rappresenta la più alta forma di conoscenza teologica, non più concettuale, ma sperimentale e reale.

Nella seconda delle *Regole diffuse*, San Basilio parla dell'amore verso Dio, affermando che esso «non si può insegnare», perché radicato profondamente nella struttura stessa dell'essere vivente. E' nell'intimo dell'uomo che si trova «un qualche germe del logos, che contiene in se stesso la predisposizione alla familiarità con il bene».¹⁸

Ugualmente si può parlare dell'amore e della capacità di amare che «abbiamo insita in noi, fin dal primo momento in cui siamo stati plasmati».¹⁹

L'amore è un dono di Dio che noi abbiamo ricevuto fin dalla nascita. Questo dono lo sperimentiamo tanto ragionando sulla natura delle cose quanto

¹⁶Commento al Salmo 33,4, in *Omellerie sui Salmi*, p. 172.

¹⁷Omelia *De fide*, in *Opere ascetiche*, a cura di Umberto Neri, p. 67.

¹⁸Regole diffuse 2, in *Le Regole*, p.78.

¹⁹*Ibidem*

soprattutto nell'unione che l'anima ha con la grazia di Dio alla fine del cammino ascetico, quando la bellezza di Dio splende nella mente.

Quale bellezza desta maggior meraviglia, quale pensiero è più gradevole di quello della magnificenza di Dio? Quale desiderio dell'anima è così vivo e insostenibile come quello che Dio fa nascere nell'anima purificata da ogni male e che con profonda sincerità esclama: *io sono ferita dall'amore*? Assolutamente ineffabili, indescrivibili sono i raggi della bellezza divina! Non vi sono parole per descriverli, né orecchie per udirne parlare. Se pure li chiami splendori della stella del mattino, o anche chiarore lunare o luce del sole, tutto è indegno a confronto della loro gloria e, paragonato alla luce vera, ne è ben più lontano di quanto non lo sia una notte fonda, oscura e tenebrosa dal più limpido meriggio. Questa bellezza, che non può essere contemplata da occhi di carne, ma compresa soltanto dall'anima e dalla mente, se mai ha illuminato qualcuno dei santi, ha lasciato in essi l'insopportabile pungolo di un ardente desiderio e costoro, inquieti in questa vita, dicevano: *Ahimè, lungo è diventato il mio esilio*.²⁰

I raggi della bellezza divina che feriscono l'anima sono indescrivibili e imparagonabili. Il nostro linguaggio identifica questa profonda realtà sperimentata con l'amore.

Come abbiamo visto, secondo la tradizione esicasta, all'unione con Dio si può arrivare tramite la preghiera pura. L'unione stessa è preparata dalla preghiera ma differisce dalla preghiera, non si identifica con questa. L'unione si realizza tramite l'amore come estasi che segue la preghiera, ma la preghiera stessa è stata preparata dall'amore che è cresciuto progressivamente e si è manifestato anche nella preghiera. L'amore è la risposta di Dio. Attraverso questa risposta, Egli si rivela all'anima che sente la sua divinità.

Il linguaggio simbolico sull'amore è espressivo anche per ciò che Basilio indica come un'esperienza indicibile e inesprimibile nella visione della bellezza divina.

Il grande mistero dell'amore è l'unione che esso realizza tra quelli che si amano senza sopprimere i loro soggetti autonomi. Il legame stabilito dall'amore non consiste solo nel fatto che coloro che si amano pensino l'uno all'altro, quindi nella loro reciproca attrazione, ma anche nel fatto che ciascuno riceve l'altro in sé. Tra quelli che si amano non c'è più una separazione ontologica. L'amore non è soltanto una comunicazione di energie, e neanche un'identificazione del "io" proprio con l'"io" del altro. Colui che ama non trasmette alla persona amata solo un'energia, ma se stesso intero, senza che smetta di esistere in sé. Questa comunicazione si realizza in tal modo solo tra gli uomini, mentre è differente nel rapporto con Dio.

Secondo Gregorio Palama, solo Dio manda le sue energie nell'uomo, poiché l'eros divino sceso nell'uomo è colui che fa l'uomo capace di assorbire in sé la proiezione del volto di Dio. Questa energia divina comunicata all'uomo

²⁰ *Ibidem*

ritorna a Dio e in questo ritorno è accompagnata dall'intenzione del soggetto umano. Non soltanto Dio vuole amare l'uomo, ma per riflesso anche l'uomo vuole amare Dio e manda verso di lui non un'energia propria, ma la stessa energia divina accompagnata dalla sua intenzionalità.

Dio si rivela all'anima come dono in un'esistenza sovrana, che non sopprime la libertà dell'uomo, ma l'afferma.

L'amore è anche una delle vie della conoscenza, che rivela una migliore comprensione della realtà; è un sovrappiù di conoscenza che non può essere afferrata ed espressa mediante i concetti. Colui che ama scopre le profondità indefinite del prossimo e nello stesso tempo scopre anche se stesso.

Questo è il livello più alto della contemplazione di Dio attraverso «il cuore» di quale parla la tradizione esicasta.²¹ E' lo stato di estasi.

L'espressione di San Basilio «oblio della natura» non indica chiaramente un tale stato di estasi, anche se il processo contemplativo sembra essere lo stesso. Egli parla della illuminazione dell'anima e della visione della bellezza, ma non offre altri indizi di un'estasi intesa come rapimento della mente. Egli è più incline a parlare di una contemplazione semplice, che corrisponde sicuramente con lo stato più alto dell'unione e della conoscenza di Dio per quanto sia possibile alla natura umana. «L'oblio della natura» indica più un disinteresse per le necessità del corpo, per i vestiti e per il cibo, che un'estasi nel senso proprio della parola. Lo scopo di questo distacco dalle opere della natura è quello di «custodire il cuore perché non accada di scacciare il pensiero di Dio o di infrangere con fantasmi di cose vane il ricordo delle sue meraviglie».²²

Il «ricordo incessante di Dio» è l'espressione che caratterizza meglio il fine della dottrina ascetica di Basilio, rilevando al contempo il modo dell'unione dell'anima con Dio. Il ricordo di Dio è la categoria che definisce la relazione tra il credente e il Signore. E' attraverso il ricordo che Dio viene a dimorare nell'anima e la rende suo tempio. Bella è la preghiera che rende più chiara all'anima l'idea di Dio. Proprio in questo consiste la presenza di Dio: nell'avere in sé Dio, rafforzato dalla memoria. E' in questo modo che noi diventiamo tempio di Dio, cioè quando la continuità del ricordo non è interrotta da preoccupazioni terrene, quando la mente non è turbata da sentimenti improvvisi, ma quando colui che ama Dio si è allontanato da ogni cosa, e si rifugia in Dio, quando respinge tutto ciò che ci richiama al male, e passa la sua vita nelle opere che conducono alla virtù.²³

E' il ricordo che fa custodire il pensiero di Dio quale indelebile sigillo nell'anima. La mente non è rapita in un'estasi che supera le capacità naturali della percezione, ma resta attiva e nello stesso tempo consapevole della presenza divina. La contemplazione basiliana presuppone la purificazione completa e su questo

²¹ Cf. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica*, p. 249-253.

²² Regole diffuse 5, in *Le Regole*.

²³ Epistola 2, p. 49.

punto non c'è differenza sostanziale tra i vari gradi della contemplazione, così come il nostro autore la propone. La ragione è che la purezza intesa da Basilio è essenzialmente morale, non intellettuale. Egli non esige uno stato di «nudità» mentale, ossia lo spogliamento da ogni forma intellettuale, come presuppone la tradizione esicasta, ma semplicemente la libertà delle passioni. La purità morale non è qualcosa di astratto in opposizione al reale, anzi, niente è più reale della morale. Come il darsi alla virtù significa rendersi ontologicamente simili a Dio, così l'abbandonarsi alle passioni segna una discesa nella scala dell'essere, una diminuzione della propria spiritualità, un rendersi in tal modo incapaci di conoscere lo spirituale: perché il simile non è conosciuto se non dal simile.

EUCARISTIA E MATRIMONIO: UNA SPIRITUALITÀ PER LA MISSIONE

FRANCESCO PILLONI

REZUMAT. EUHARISTIE SI MATRIMONIU: O SPIRITUALITATE PENTRU MISIUNE. Obiectivul specific al studiului de față este conturat de înțelegerea misiunii familiei. Această misiune se manifestă ca atare, când familia se determină în orizontul realității sacramentale. Prin căsătorie, familia intră în acest orizont sacramental ce izvorăște din Biserică.

Cadrul specific al investigației se oprește în mod particular asupra "Euharistiei" și a "Matrimoniului". Acest cadru ne permite să tratăm misiunea familiei. Dimensiunea sacramentală a familiei conturează atât modul de a fi al familiei în Biserică, cât și raportul familiei cu lumea și cu societatea.

Să încercăm să determinăm anumite perspective teologice fundamentale, în acest orizont specific al familiei ce se conturează în euharistie și misiune, se dezlăuie a fi scopul primar al investigației noastre.

*“Due altri sacramenti, l’Ordine e il Matrimonio,
sono ordinati alla salvezza altrui.
Se contribuiscono anche alla salvezza personale,
questo avviene attraverso il servizio degli altri.
Essi conferiscono una missione particolare nella
Chiesa e servono all’edificazione del popolo di Dio”.¹*

La missione della coppia e della famiglia, che sgorga nella Chiesa dalla realtà sacramentale del matrimonio cristiano è l’oggetto specifico di questo intervento, che quindi intende completare in questo versante le diverse angolature che hanno costituito questo ampio quadro di riflessione su “Eucaristia e matrimonio”. Crediamo che proprio questo tema offra una opportunità elettiva per trattare della missione della coppia e della famiglia. Il noto adagio secondo cui “la Chiesa fa l’Eucaristia, l’Eucaristia fa la Chiesa” mette infatti in luce l’intimo legame esistente tra la missione cui gli sposi sono chiamati in virtù del sacramento del matrimonio e l’Eucaristia, nella quale essi sono incorporati alla stessa Chiesa ed alla sua missione salvifica. Infatti “Come non è possibile una Chiesa senza l’Eucaristia, così non è possibile l’Eucaristia senza la

¹*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1534. Cfr. CEI, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio (1975)*, 32.

Chiesa. Non basta mangiare il corpo di Cristo, bisogna diventare il corpo di Cristo che è la Chiesa”.² È il Santo Padre che raccomanda, nella *Familiaris Consortio* che siano approfonditi “i molteplici e profondi vincoli che legano tra loro la Chiesa e la famiglia cristiana <...> facendo sì che questa, a suo modo, sia viva immagine e storica ripresentazione del mistero stesso della Chiesa”.³

Nell’Eucaristia sta infatti tutta la realtà della Chiesa che ad essa si riferisce come a *fons et culmen*.⁴ Ed è quindi dall’Eucaristia che sgorga la Chiesa, come sacramento fondamentale in ordine alla salvezza del mondo. Lo esprime bene Von Balthasar affermando che “la Chiesa <...> è il sacramento fondamentale sgorgante dalla corporeità di Cristo, partecipando alla missione e alla forza universali di salvezza di Cristo; essa è per lui un corpo particolare con missione universale e universale efficacia per il mondo”.⁵

Dalla Eucaristia e nella Chiesa sgorga quindi anche la missione della coppia e della famiglia cristiana, come afferma il Santo Padre: “La partecipazione al corpo ‘dato’ e al sangue ‘versato’ di Cristo diventa inesauribile sorgente del dinamismo missionario ed apostolico della famiglia cristiana”.⁶ Tale dinamismo si configura con una sua specificità in ordine alla missione: “La Chiesa è cosciente di generare nella celebrazione del sacramento del matrimonio le coppie cristiane come cellule vive e vitali del Corpo mistico di Cristo; per questo chiede a tutti i suoi membri di accoglierle come sue componenti organiche, dotate di carismi e ministeri propri, per una specifica missione nell’annuncio del Vangelo che salva”.⁷

La dimensione del sacramento del matrimonio offre un orizzonte di particolare comprensione della missione della famiglia, tanto in seno al proprio essere nella Chiesa, quanto nei confronti del mondo e della società umana. Cercare di specificare alcune linee teologiche fondamentali di questa specificità della famiglia in ordine alla missione e nell’orizzonte del suo essere eucaristico, è il fine che questa riflessione si propone. Cercheremo di attuarlo in due distinti tempi, che tuttavia si implicano l’un l’altro in modo necessario e determinante.

In un primo tempo metteremo in luce la peculiarità della forma missionaria della famiglia, radicata nel suo essere fondato sul sacramento del matrimonio come partecipazione all’amore di Cristo e della Chiesa. Questo ci rimanda innanzitutto al Battesimo ed alla Confermazione che, con l’Eucaristia, fondano lo statuto sacramentale cristiano degli sposi⁸ e specificano in modo nuovo la loro identità nel *noi* nuziale della coppia, partecipe secondo alcune dimensioni specifiche dello spirito profetico⁹,

² CEI, *Eucaristia Comunione e Comunità*, 71.

³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 49.

⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Sacrasanctum Concilium*, 10; *Presbyterorum Ordinis*, 5.

⁵ VON BALTHASAR H. U., *Epilogo*, Jaka Book, Como 1994, p. 161.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 57.

⁷ CEI, *Evangelizzazione e Sacramento del Matrimonio (1975)*, 108.

⁸ Cfr. CEI, *Evangelizzazione e Sacramento del Matrimonio*, 36 e 37.

⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 51-54.

sacerdotale¹⁰ e regale¹¹. Siamo inoltre rinvii allo statuto antropologico dell'essere comunione della persona¹², che trova nell'unidualità della coppia il suo essere ecclesiale, ordinando in modo specifico la missionarietà della coppia e della famiglia.

In un secondo tempo cercheremo di mettere in luce alcune dimensioni di tale missionarietà, individuate nella custodia della imprescindibile dimensione nuziale della coppia¹³ nella quale la persona degli sposi trova identità sacramentale, nel compimento nella coppia/famiglia di una specifica dimensione eucaristica¹⁴, nella coesistenza in seno alla Chiesa con altri stati di vita¹⁵, nell'esperienza del servizio alla vita¹⁶, alla persona¹⁷ ed al mondo,¹⁸ sgorgante dall'essere sacramentale ed eucaristico della coppia.

1 - La forma missionaria dell'essere eucaristico/nuziale della coppia e della famiglia

*I coniugi e i genitori cristiani, in virtù del sacramento,
'hanno, nel loro stato di vita e nella loro funzione,
il proprio dono in mezzo al popolo di Dio' (LG, 11).
Perciò non solo 'ricevono' l'amore di Cristo
diventando 'comunità salvata',
ma anche sono chiamati a trasmettere ai fedeli
il medesimo amore di Cristo,
diventando così 'comunità salvante'*¹⁹

La famiglia partecipa nel sacramento del matrimonio al mistero di Cristo ed attinge in esso la sua missione di salvezza nella Chiesa e per il mondo. Tuttavia diversi fattori hanno oscurato nel corso della storia la pienezza della missione e della testimonianza della coppia cristiana e della famiglia. Sembra che spesso nella prassi la famiglia sia non già il *soggetto* della vita e della missione della Chiesa, ma piuttosto l'*oggetto* della azione pastorale.

Il matrimonio cristiano pone tuttavia in essere un nuovo organismo sacramentale, quello della coppia e della famiglia, dal quale scaturisce una specifica identità ecclesiale chiamata ad essere nella Chiesa e per il mondo *soggetto* di testimonianza e di missione. Il sacramento del matrimonio infatti

¹⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 55-62.

¹¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 63-64; *Lettera alle Famiglie*, 17.

¹² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 18-19.

¹³ Cfr. PAOLO VI, *Humanae vitae*, 8-9.

¹⁴ Cfr. CEI, *Eucaristia, Comunione e Comunità*, 96.

¹⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici*, 55 e 56; CEI, *Vocazioni nella Chiesa italiana- Piano pastorale per le vocazioni*, 3.

¹⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 28-30; 41.

¹⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 32; 36-38.

¹⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 42-48.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 49.

colloca l'amore dell'uomo e della donna, con la famiglia che da esso scaturisce, in diretta relazione con il mistero di Cristo che in esso si esprime in pienezza, secondo la specificità della vocazione nuziale.

1.1 La sacramentalità del matrimonio come fondamento della missione

Il sacramento del matrimonio attinge la pienezza della configurazione alla nuzialità eucaristica di Cristo, Sposo della Chiesa e Sposo dell'umanità.²⁰ Attraverso i sacramenti, in quanto luoghi teologici dell'espansione dell'amore salvante dello Sposo, l'umanità viene incorporata, in un cammino di libertà e di grazia, alla Persona del Salvatore, configurando quella unità di mistica comunione in Cristo che costituisce la Chiesa, seme e germoglio del Regno di Dio. Il Risorto associa a sé attraverso l'azione della Chiesa ogni uomo nella storia e, attraverso le realtà sacramentali, lo rende partecipe della sua Persona cosmica.

Nella pienezza di queste realtà sacramentali va annoverato il sacramento del matrimonio²¹, che costituisce nella Chiesa un luogo di grazia e di santificazione e un luogo di missione. La Chiesa è infatti la Sposa di Cristo che, nella comunione e nella identificazione con lui, è destinata alla salvezza del mondo e di tutti gli uomini. Essa è il luogo della elezione, ma di una elezione inclusiva e non esclusiva. Eletta non solo per fruire in se stessa il bene della salvezza, ma per espanderlo ed includere nella propria comunione ogni altra comunione. La Chiesa è il luogo dell'amore espansivo dello Sposo.

Si deve prendere in giusta considerazione il fatto che, nell'economia sacramentale, il sacramento del matrimonio è l'unico che attinga la propria *res* nella costituzione stessa dell'uomo in quanto essere comunione. Esso continua così, in un modo particolare e specifico, la comunione attuata da Cristo, che unisce in sé la natura divina e quella umana. Cristo risorto incorpora nella sua cosmica Persona ogni relazione di amore autentico, donando all'orizzonte della relazione sponsale uomo/donna il suo ultimo significato. In lui i coniugi attingono la verità del proprio statuto creaturale e divengono, nella sua Persona, partecipi della vita divina e trinitaria. Cristo entra in comunione con gli sposi proprio nella *loro* relazione, rendendola sacramentale e attraverso di essa espandendo la sua comunione salvifica con gli uomini. Nel mistero di Cristo la coppia e la famiglia cristiana sono innanzitutto una comunità pasquale.

E' chiaro dunque che, su questo fondamento, *la missione della coppia passerà sempre attraverso la concreta identità relazionale della coppia stessa*, identità che è diversa e specifica per ogni coppia umana, che è in se stessa unica ed irripetibile, come la persona di ognuno dei due sposi. E' difficile configurare in assoluto *una* missione della coppia, perché è la coppia stessa che, in quanto luogo di comunione e di fecondità dell'amore, genererà le forme della propria missione, come espansione della propria identità.

La missionarietà non è infatti un dato tecnico, estrinseco alla coppia, che

²⁰ PILLONI F. – ZARDONI S., *Cristo Signore Sposo della Chiesa*, ed. Esperienze, Cuneo 2000.

²¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle Famiglie*, 19.

essa debba assumere, ma è fecondità e fruttificazione dell'amore nuziale, espressione di una paternità e di una maternità spirituali che la coppia stessa esprime – secondo la propria interiore modalità – nella Chiesa e nel mondo. E' invece evidente che l'amore nuziale dei due non è destinato ad esaurirsi all'interno della coppia, ma è luogo di espansione e di vita. L'amore sacramentale in Cristo non è luogo di autogratificazione, ma partecipazione all'amore universale di Cristo Sposo e come tale partecipa della sua fecondità e missione universale.

Viene dunque da sé che il sacramento del matrimonio debba esplicare nella Chiesa e nel mondo la pienezza della sua missione secondo la grandezza del suo essere. Esso non è affatto la forma "normale" di vita di contro alle forme "straordinarie", perché la sua straordinarietà è cristica e deriva dal suo stesso essere. Esso non è solo una forma di vita che si possa scegliere "secondo la natura", perché ha principio e fine nella grazia di Cristo, di cui è sacramento.

L'essere della coppia è dunque un essere simbolico sacramentale, antropologico, cristologico, pneumatologico, trinitario ed ecclesiale. Esso partecipa pienamente alla natura della sponsalità di Cristo e della Chiesa, di cui è anzi sacramento *paradigmatico*, ed è chiamato quindi ad esprimere la forza salvifica del proprio essere sacramentale nella partecipazione alla missione della Chiesa per il mondo.

Una visione ristretta che tenda a collocare la verità del matrimonio sul solo piano naturale non dà sufficiente ragione della missione stessa del matrimonio cristiano. Essa fa della famiglia un evento naturale che solo caricandosi imitativamente di "segni religiosi" esprima qualcosa di più vicino al mistero di Cristo. La coppia e la famiglia trovano invece nel proprio intimo essere la ragione e la modalità della propria missione nella Chiesa e nel mondo. La famiglia non diventa "ecclesiale" moltiplicando i simboli esteriori della religiosità, ma lasciando che lo Spirito conformi la vita alla consapevolezza ed alla prassi del mistero nuziale ed eucaristico di amore che essa esprime a pieno titolo, come presenza di Cristo.

1.2 La relazione nuziale come forma della missione

Gli sposi cristiani partecipano alla pienezza del mistero di Cristo. Sul piano antropologico essi vivono la redenzione operata da Cristo, che ha liberato la persona umana dalla spinta antisponsale²² del peccato e l'ha resa capace di esprimere in ogni atto della propria vita la verità del suo essere orientata alla comunione con Dio e con i fratelli. L'immagine e somiglianza dell'uomo con Dio è donata in Cristo secondo la pienezza dell'essere di Cristo risorto. La coppia esiste nell'irripetibilità di una "intima comunità di vita e di amore",²³ trovando nella reciprocità della relazione sponsale il

²² Il Santo Padre nota che tale spinta si esercita oggi in modo peculiare nell'incomprensione del mistero sacramentale del matrimonio e della famiglia "Il razionalismo moderno non sopporta il mistero. Non accetta il mistero dell'uomo, maschio e femmina, né vuole riconoscere che la piena verità sull'uomo è stata rivelata in Gesù Cristo. Non tollera in particolare il *grande mistero* annunciato dalla Lettera agli Efesini, e lo combatte in modo radicale". GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle Famiglie*, 19.

²³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 48; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 17.

luogo di compimento del proprio essere umano.

Ora questo si compie nel sacramento del matrimonio, là dove un uomo ed una donna viventi in Cristo e che hanno fatto della comunione con Cristo l'orizzonte ed il senso della propria vita, si ricevono e si donano l'un altro nel Signore risorto. Non solo il proprio essere personale viene offerto in Cristo, ma *il loro stesso essere relazionale*, quell'uni-dualità della coppia, quel "noi" che sgorga dalla verità stessa dell'amore.

Tale essere relazionale non è una realtà astratta e parimenti non è una realtà con individualità autonoma, non essendo un'ipostasi.²⁴ Esso non sussiste come un ente reale separato dai due – come avviene invece per il figlio – ma non è nemmeno una astrattezza, una forma astratta o intenzionale. Esso è generato dalla vita dei due che si uniscono a formare una sola realtà (*una caro*) mediante il reciproco dono della libertà, consegnandosi e ricevendosi l'un l'altro.

È in definitiva la *relazione* stessa dei due, da loro posta in essere, inseparabilmente dal loro essere personale. Ora la *relazione* in quanto tale non ha una esistenza propria individuale (*hypostasis*) come i due da cui origina, ma tuttavia è *reale* comunione tra di loro, reale espressione e coinvolgimento del loro essere personale. Ontologicamente essa è *enipostatica*.²⁵

L'essere comunionale che ne deriva – la *relazione* – non è sostanziale od

²⁴ Il termine greco *hypostasis* indica la piena reale esistenza di un soggetto, in quanto ente reale distinto dagli altri. In Dio le tre Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito sono tre Ipostasi, tre Persone divine. Nell'umanità Pietro, Paolo e Timoteo sono ipostasi. In Dio la relazione tra il Padre e il Figlio è ipostatica, è cioè una Ipostasi reale distinta dai due: lo Spirito Santo. Ma questa perfezione è unicamente di Dio. Nell'uomo, che partecipa alla personalità comunionale ed agapica di Dio in virtù dell'immagine e della somiglianza (Gn 1, 27), la *relazione* compie la persona, che può dirsi realmente tale solo nella relazione comunionale. Possiamo dire che essa *tende* alla perfezione della somiglianza con l'Archetipo trinitario, partecipandone, ma senza raggiungerne mai la perfezione, che tuttavia esprime magnificamente nell'ordine creaturale. Essa compie realmente la somiglianza con Dio nell'attuarsi come relazione reale, anche se enipostatica.

²⁵ Prendiamo il termine dalla tradizione patristica e bizantina. Esso origina dalla lingua greca, precisamente dall'aggettivo *enypostatōn*, che significa "realmente esistente" (così il dizionario greco del Rocci) e che esiste anche nella forma avverbiale. Naturalmente da un punto di vista linguistico si deve predicare la "reale esistenza" di ciò per cui essa non risulti evidente di per sé, quindi di ciò che è reale, ma non è ipostatico ontologicamente. Il termine è usato nel VII secolo tra i Padri della Chiesa da S. Massimo il Confessore (*Variae definitiones*, PG 91, 149 BC). È successivamente utilizzato dalla teologia bizantina, ad esempio da Michele Psello (sec. XI) e da Gregorio Palamas (sec. XIV). Si può vedere SPITERIS Y., *La grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Ed. Lipa, Roma 1996, pp. 105-108. Lo Psello definisce così il termine: "Ciò che è enipostatico coesiste con qualcos'altro differente in essenza, ma con cui viene a costituire un'unica persona e a formare un'unica ipostasi" (MICHELE PSELLO, *Varia Dottrina*, a cura di A. Mussini, Nardini Editore, Firenze, 1990, p. 57; citato in SPITERIS Y., *Op. cit.*, pp. 106, nota 276). Palamas definisce la realtà enipostatica come "quello che non viene contemplato in sé o nella sua essenza, ma nell'ipostasi [di un altro]" (GREGORIO PALAMAS, *Triadi III*, 1, 9; per il contesto e la traduzione italiana vedi GREGORIO PALAMAS, *Difesa dei santi esicasti*, a cura di Renato D'Antiga, Ed. Messaggero, Padova 1989, p. 189). Dal canto suo Padre Spiteris afferma che le realtà enipostatiche "sono realtà autentiche, personali, permanenti che non hanno un'esistenza autonoma, ma coesistono e dipendono dall'ipostasi di un altro" (*Op. cit.*, p. 106-107). La dottrina trinitaria, la dottrina dell'incarnazione del Figlio e la dottrina della divinizzazione dell'uomo utilizzano, nella teologia bizantina, tale categoria dell'*enypostatōn*.

ipostatico, ma sussiste tuttavia realmente in forza della reciproca implicanza delle libertà. Esso esiste per la verità del dono reciproco della libertà e trova nelle libertà dei due che lo originano la propria consistenza. Non possiamo quindi dire che sia una *hypostasis* e nel contempo non possiamo nemmeno ignorare la sua realtà. La relazione infatti sussiste con i due che la pongono e, nel medesimo tempo che origina da essi, li condiziona con il proprio essere reale.

Chiamiamo dunque tale sussistenza della relazione enipostatica, perché non prescinde dalle persone che lo pongono, ma non si esaurisce nella separatezza delle due ipostasi. Essa è la comunione creata delle due ipostasi, esprimendosi nel reciproco amore. Esso *tende* ad essere reale, senza mai esserlo, a motivo dell'individualità storica della persona umana.²⁶ Il figlio generato nell'amore della coppia nella relazione enipostatica,

²⁶ Utilizziamo questi significati di *enipostatico* per definire la relazione uniduale della coppia come una autentica reale, che non ha però sussistenza autonoma, ma sussiste grazie al dono che le due persone (ipostasi) degli sposi si fanno reciprocamente della propria libertà di amore. La relazione che ne nasce è qualcosa di reale, ma non di indipendente nel suo essere dalle due ipostasi che la pongono. In tale realtà le persone degli sposi si esprimono e sussistono in quanto esseri comunionali, cioè persone propriamente dette. Il *noi* dell'unidualità della coppia è qualcosa di reale, metafisicamente pensabile. Esso appartiene a nostro avviso all'immagine e somiglianza di Dio, secondo la quale l'uomo è stato creato (Gn 1, 27). Infatti la natura sponsale della persona umana si compie nella relazione. Se tale relazione fosse una pura astrazione del sentimento o del diritto non attingerebbe mai concretezza la reale sponsalità dell'uomo. Il *noi* enipostatico è quindi un dato antropologico essenziale su cui riflettere. Ma esso è anche un dato trinitario che rivela la completezza del *symbolum* della coppia, in cui si sviluppa e perfeziona, nel modo proprio alla coppia, l'immagine della Trinità nella porre in essere la relazione sponsale enipostatica. In Dio tale realtà sussiste nella perfezione, nell'identità della Persona con la relazione, come S. Tommaso evidenzia: "*hoc nomen persona in divinis significat simul essentiam et relationem <...> Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. <...> Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem*" (STh I, 29, 4). Questa perfezione non si compie nell'uomo, così che "*persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum <...> unde non sequitur quod, licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae, quod nomine personae aequivoce dicatur*" (*ibid.*). Tuttavia, seguendo Aristotele nel pensare la relazione come un "accidente inerente il soggetto", S. Tommaso non può trarne tutte le conseguenze antropologiche. Muovendo dalla concezione antropologica di Boezio, secondo la quale l'uomo è "*naturae rationalis individua substantia*" (STh I, 29, 2), egli considera la persona nella sua individualità, nell'orizzonte della filosofia dell'essere, trovando poi nella dottrina dell'amore il luogo in cui sviluppare il contenuto di relazionalità comunionale dell'essere umano. Ma nell'orizzonte di una filosofia dialogica e personalista e ancor più nelle categorie di una antropologia adeguata che si ispiri alla dottrina dell'immagine e della somiglianza dell'uomo con Dio, è opportuno l'approfondimento della dottrina della relazione. La relazione del Padre e del Figlio è ipostatica, ed è lo Spirito. L'uomo, in quanto persona storica, non attinge la pienezza divina di identificare il proprio essere con la relazione, ma vi tende in virtù dell'immagine e somiglianza. Il *symbolum* di tale partecipazione è la relazione enipostatica che l'uomo può porre con tutti gli esseri e di cui quella sponsale è, nella dimensione creata, il vertice. Per la natura sponsale del proprio essere creaturale, l'uomo si compie come persona solo nell'amore, cioè nella relazione intesa come dono totale della propria libertà, che porta a volere il bene dell'altro come proprio, all'interno dell'amore come spinta sponsale dell'uomo/donna: *affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi*" (STh I^a II^{ae} 27, 3).

la visibilizza e si pone quasi come un inveramento della relazione stessa, ma, in quanto egli è una ipostasi personale autonoma e sussistente – *aliquid absolutum*²⁷ – stringerà con i genitori un diverso tipo di relazione, sempre enipostatica, ma filiale. Tale relazione è posta nei confronti delle singole ipostasi genitoriali, come nei confronti del *noi* generante della relazione sponsale.

La relazione non è dunque, nella persona umana, un accidente del soggetto o un fatto puramente logico, come vorrebbe la filosofia aristotelica,²⁸ che pone la relazione tra le ultime categorie dell'essere. In una visione personalistica la relazione esprime e compie la persona, che senza di essa rimane indefinita e le consente la reale comunicazione con altre persone, realizzando così l'autentica natura comunionale dell'uomo. Teologicamente essa appartiene quindi *all'imgo Dei*, in quanto esprime e compie l'uomo come immagine della comunione trinitaria. Nell'ambito dell'immagine e della somiglianza la relazione enipostatica tra le persone umane è *symbolum* dello Spirito Santo che è nella comunione trinitaria il "*Noi*" divino e quindi ipostatico della relazione del Padre e del Figlio.²⁹

Nell'unità duale del *noi* della coppia la singola persona non cessa evidentemente di esistere con le sue capacità e potenzialità, ma è radicalmente segnata nella propria identità dal dono della libertà che essa realizza nella coppia. Nel reciproco donarsi si costituisce il *noi* nuziale, ma tale *noi* ridetermina in modo inequivocabile ed arricchente l'identità della appartenenza individuale.

La famiglia partecipa alla missione di Cristo, in quanto assunta in Cristo nel sacramento del matrimonio. L'unidualità della coppia viene assunta in Cristo, per il libero dono dei due sposi nel giorno delle nozze. Cristo assume e santifica le due persone – fatto già realizzato nel Battesimo – nel loro donarsi reciproco nella libertà e nella volontà che la loro unità – quel *noi* enipostatico che scaturisce da

²⁷ S. TOMMASO, *Summa Theologiae* I, 29, 4.

²⁸ Si veda ARISTOTELE, *Metafisica* IV, 15; *Categorie* VII. Si ponga tuttavia attenzione a quanto Aristotele afferma in *Categorie* VII, 8a, 13-35.

²⁹ Von Balthasar parla delle relazioni tra le Persone divine, proprio partendo da un contesto eucaristico e vedendo come la pienezza di questo donarsi eucaristico intradivino delle tre Persone trovi il suo coronamento nel *Noi* divino ed ipostatico che è lo Spirito Santo. L'Eucaristia è infatti un elemento intrinsecamente trinitario, l'avvenimento che dall'eternità rende possibile la libertà dell'uomo ed il dramma della possibilità della sua non risposta. E' la "premessa di ogni reale e possibile mondo" (VON BALTHASAR H. U., *Teodrammatica* IV, Jaka Book, Como 1999, p. 309). Essa si espande in una dimensione trinitaria in quanto la autodonazione del Padre nel Figlio non può che darsi nell'accoglienza della medesima autoespropriazione del Figlio, sigillata dallo Spirito: "Dicevamo di una prima kenose del Padre nella sua autodisappropriazione nella generazione del Figlio equiessenziale; questa prima kenose si amplifica come da sé a tutta la Trinità, dal momento che il Figlio non poteva essere equiessenziale al Padre altrimenti che nell'autodisappropriazione di questi e dal momento che il loro 'Noi', lo Spirito, allo stesso modo poteva essere Dio solo se egli 'personalmente' sigilla questa autodisappropriazione, identica nel Padre e nel Figlio, con il volere che nulla sia 'per sé', bensì (come mostra la sua rivelazione al mondo) pura comunicazione e dono dell'amore tra il Padre e il Figlio (Gv 14, 26; 16, 13-15)". *Ibid.*, p. 308.

tale dono – sia luogo di relazione trinitaria, di amore autentico.³⁰

Questa relazione che Cristo assume in sé il giorno delle nozze, lui che è lo Sposo dell'umanità, ed in essa rimane perennemente, configurandola a sé e guidando gli sposi a realizzarla in pienezza. In quanto Verbo Incarnato, in quanto Verbo Sposo – secondo l'espressione tanto cara a S. Bernardo – egli è nella sua divino-umanità quell'unità che l'unione dell'uomo e della donna è chiamata a significare ed incarnare nel sacramento del matrimonio. I due soggetti partecipano dunque in modo nuovo alla vita in Cristo da quel momento in poi, realizzandosi un cambiamento radicale del proprio essere che, da quel momento, vive in Cristo nella reciproca relazione di amore e mai più fuori di essa. La loro vita è quindi consacrata dallo Spirito Santo³¹ per essere il luogo di questa incarnazione cristica della sponsalità.

La coppia è così costituita luogo di Chiesa, luogo di comunione, luogo di amore interamente donato senza riserve e ritorno. Per questo essa è luogo di missione, e di una missione specifica secondo l'essere della coppia, che esprima la sua natura sponsale nelle diverse dimensioni del suo essere. Il costituirsi della coppia umana in Cristo è indubbiamente una grazia che ricostituisce l'originario Eden, nella beatitudine – per quanto è possibile nella storia – della grazia della comunione. Ma essa non esiste per se stessa, bensì per la disponibilità del reciproco dono che essa è.

Eucaristicamente incorporata in Cristo essa esiste come corpo di Cristo “per voi e per tutti”. L'essere missionario della coppia deriva dalla verità dell'assunzione in Cristo

³⁰ La questione teologica della consacrazione della coppia nel sacramento del matrimonio è oggetto di approfondimento e si colloca ancor oggi come una ipotesi teologica non pienamente sviluppata. Crediamo che l'approfondimento della enipostaticità della relazione dia un contributo alla comprensione teologica di questo tema. La relazione, reale in quanto *enipostatica*, posta dai due sposi nel reciproco dono della libertà è infatti un elemento nuovo che ridetermina il loro essere personale. Essa costituisce un *novum* che viene assunto da Cristo, come nel Battesimo la singola persona, nel dono della sua irripetibilità, è stata assunta. Tale dono del *noi* nuziale che il consenso esprime è assunto da Cristo come costitutivo delle persone stessa che lo offrono e possiamo quindi pensare, in tale luce, ad una autentica *consacrazione oggettiva, che configura a Cristo il nuovo essere enipostatico della relazione reale*, per sempre. La consacrazione nuziale della sponsalità nel sacramento del matrimonio non contraddice quindi quella battesimale, ma rappresenta un *novum* radicato in essa, la consacrazione di un nuovo elemento ontologico della persona umana, il suo essere comunione reale enipostaticamente posta in essere dai due sposi. Cristo risponde al dono creaturale, fatto nella fede e nell'amore assumendo pienamente nella sua Persona cosmica di Risorto tale relazione e consacrandola con un peculiare dono dello Spirito Santo.

³¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 48. L'espressione di Pio XI (Lettera Enciclica *Casti Connubii*, AAS 22 [1930] 583) ripresa dal Concilio, secondo la quale i coniugi cristiani nel sacramento del matrimonio “*ad sui status officia et dignitatem <...> roborantur et veluti consecrantur*” va intesa a nostro avviso nel medesimo senso in cui il Concilio afferma che “la Chiesa è in Cristo *veluti sacramentum*” (*Lumen Gentium*, 1). Tale terminologia è stata più volte ripresa e citata. Si possono vedere ad esempio: CEI, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio* (1975), 44.104; MARTELET G., *Sedici tesi cristologiche sul sacramento del Matrimonio* del 1978 (EV 6, 472); GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 56; *Le Catechesi* durante le udienze generali del 3 ottobre 1984, del 24 ottobre 1984 e del 6 maggio 1992.

del suo essere e dalla consacrazione che Cristo partecipa ad essa, rendendola Chiesa e Chiesa ministeriale. Per questo in una rinnovata dimensione sacramentaria, che deriva dall'approfondimento ecclesiologicalo del Vaticano II, il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma che “due altri sacramenti, l'Ordine e il Matrimonio, sono ordinati alla salvezza altrui. Se contribuiscono anche alla salvezza personale, questo avviene attraverso il servizio degli altri. Essi conferiscono una missione particolare nella Chiesa e servono all'edificazione del popolo di Dio”.³²

Vi è dunque una specificità radicale del sacramento del matrimonio in ordine alla missione. Di fatto la coppia e la famiglia cristiana non trovano la propria verità nell'esistere per sé, ma nell'essere dono per il mondo. Allo stesso modo in cui la coppia è umanamente costituita come luogo di comunione cui è inerente una fecondità per la natura stessa dell'amore, parimenti l'essere ecclesiale della famiglia è costituito come luogo di fecondità. L'amore di Cristo si partecipa agli uomini nella e per la Chiesa e nella famiglia si partecipa secondo la modalità sponsale che le è propria. Vivendo il proprio stesso essere la famiglia diviene luogo di servizio e di santificazione nella Chiesa e per il mondo. La prima Chiesa fu una Chiesa di carattere familiare, la casa di Pietro divenne, come quella di molti, il luogo santificante dell'annuncio e della comunione.

Il sacramento del matrimonio costituendo dei due “una sola carne” pone una unità comunione, per sua natura eucaristica ed ecclesiale, che esprime come un *nuovo soggetto di identità e di missione*. All'interno della coppia gli sposi sono affidati l'uno all'altro, anche in ordine al loro essere in Cristo, e la loro unità diviene feconda e missionaria in relazione a questa reciproca donazione. La missionarietà della coppia si esplica dunque sul piano interno dell'essere della coppia stessa, sul piano cioè della identità nuziale interpersonale, e sul piano in cui l'unità stessa della coppia, ed ognuno dei due sposi in essa e mai fuori di essa, si rende disponibile come luogo sacramentale di espansione dell'amore eucaristico e nuziale di Cristo.

Prima ancora che nella forma concreta della missione è importante che la coppia/famiglia sia consapevole e custodisca l'intimo legame tra la propria identità sacramentale, il proprio essere luogo eucaristico ed ecclesiale e la propria missionarietà come luogo di invernamento dell'amore nuziale di Cristo. Tra le molteplici possibilità concrete che nella storia la provvidenza porrà davanti alla coppia sarà la coppia stessa a decidere in ordine ad un discernimento, tenendo presente in esso la necessità della partecipazione dell'autenticità dell'amore.

Non possiamo quindi pensare la missione come una somma di compiti affidati da Dio. La missione consegue sempre all'essere sacramentale che la costituisce, lo esprime, lo rende attuale ed efficace. La famiglia non compie la sua missione limitandosi a svolgere il ruolo del “buon cristiano” e ponendosi come l'oggetto della prassi religiosa in seno alla Chiesa, né solo attingendo con lo sforzo ascetico una maggiore completezza morale, poiché anche l'essere morale è espressione della consapevolezza sacramentale.

³² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1534.

E neppure adempie la propria missione in termini di azione, svolgendo ad esempio catechesi, volontariato, adozione, accoglienza, attività caritativa. Tutto ciò rientra nella missione, ma la missione della famiglia è esprimere comunque – in ogni luogo sia chiamata dalla concretezza storica e dall’interpellanza che viene da Dio e dai bisogni della Chiesa e del mondo – la propria realtà profonda e vitale, di natura nuziale, eucaristica e cristologica.

Diciamo questo non per consegnare la missione della vocazione nuziale alla genericità, ma per sottrarla ad essa, in modo che gli sposi possano, in ogni situazione concreta siano chiamati, esprimere ciò che è specifico dell’essenza del loro sacramento, nella linea della relazione nuziale incorporata a quella di Cristo Sposo della Chiesa. I presbiteri sono chiamati ad avere grande attenzione per suscitare nella famiglia il senso della consapevolezza sacramentale, attraverso la quale la famiglia possa esprimere se stessa. Ricordiamo quanto già affermato dal magistero dei Vescovi italiani: “Primo e fondamentale compito della pastorale della Chiesa è quello di aiutare le famiglie cristiane a riscoprire, continuamente e in crescente profondità, il dono della comunione, che il sacramento del matrimonio ha loro offerto nel momento della sua celebrazione e offre incessantemente durante le loro esistenza”.³³ E’ troppo poco limitarsi ad “utilizzare” la missionarietà della famiglia e della coppia come supporto di una azione pastorale che, in fondo, vede la famiglia stessa come destinataria. Aiutare le famiglie ad esprimere la verità di se stesse nel tessuto ecclesiale significa consentire al sacramento del matrimonio di esprimere il proprio contenuto oggettivo di grazia e di santificazione, senza il quale la pienezza dell’economia sacramentale resterebbe limitata.

1.3 L’iniziazione cristiana nella specificazione della missione nuziale

“Posto così il fondamento della partecipazione della famiglia cristiana alla missione ecclesiale, è ora da illustrare il suo contenuto nel triplice e unitario riferimento a Gesù Cristo Profeta, sacerdote e Re”.³⁴ Va innanzitutto chiarito ancora una volta che “fonte propria e mezzo originale di santificazione per i coniugi e per la famiglia cristiana è il sacramento del matrimonio, che riprende e specifica la grazia santificatrice del battesimo”.³⁵

Il sacramento del matrimonio specifica infatti, nel senso della vocazione nuziale, la dimensione cristologica e pneumatologica dell’essere umano posta in essere con i sacramenti del Battesimo e della Confermazione. In esso la personalità del credente attinge maturità, specificando, secondo il volto donato da Dio nella vocazione, l’essere cristico radicato nel Battesimo ed assumendo in modo consapevole la missione affidatagli da Dio, secondo la pienezza dello Spirito partecipatagli nella Confermazione.

Lo spirito profetico, sacerdotale e regale partecipato al credente nei sacramenti della iniziazione cristiana³⁶, trova nella specificità nuziale del sacramento del matrimonio una sua espansione, sia in ordine all’essere che alla missione.

³³ CEI, *Comunione e Comunità nella Chiesa domestica. Piano pastorale (1981)*, 22.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 50.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 56.

³⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici*, 14.

1.3.1 - Spirito profetico³⁷

La coppia/famiglia diviene luogo della presenza di Dio e del suo annuncio non in modo estrapolato dalla identità nuziale, ma proprio in essa. “La famiglia, come la Chiesa, deve essere uno spazio in cui il vangelo è trasmesso e da cui il vangelo si irradia”.³⁸ L’annuncio del vangelo coincide con l’essere profetico della coppia stessa, nella quale inabita la sponsalità del Risorto. Essa annuncia il Cristo con tutto il proprio essere ed operare, nel costituirsi di un luogo di amore umano, che è al contempo luogo di amore di Cristo per gli uomini e sua manifestazione sacramentale. Come sotto diremo l’annuncio si fa concretezza di coinvolgimento di vita, di accoglienza, di dono.

“Dio infatti che ha chiamato gli sposi ‘al’ matrimonio, continua a chiamarli ‘nel’ matrimonio. Dentro e attraverso i fatti, i problemi, le difficoltà, gli avvenimenti dell’esistenza di tutti i giorni, Dio viene ad essi rivelando e proponendo le ‘esigenze’ concrete della loro partecipazione all’amore di Cristo per la Chiesa in rapporto alla particolare situazione – familiare, sociale ed ecclesiale – nella quale si trovano”.³⁹

La famiglia è profezia in quanto luogo di comunione e tiene così viva la speranza per tutti gli uomini, anticipando nella storia quella comunione di amore a cui tutti gli uomini sono chiamati. Con il tocco poetico che gli era così naturale Palo VI cantava questa missione della famiglia: “Nel nostro tempo, così duro per molti, quale grazia essere accolti in questa piccola Chiesa, secondo la parola di S. Giovanni Crisostomo, entrare nella sua tenerezza, scoprire la sua maternità, sperimentare la sua misericordia, tant’è vero che un focolare cristiano è il volto ridente e dolce della Chiesa!”⁴⁰

Questo concetto è teologicamente sviluppato nella *Familiaris Consortio*, che afferma che “se la famiglia cristiana è comunità, i cui vincoli sono rinnovati da Cristo mediante la fede e i sacramenti, la sua partecipazione alla missione della Chiesa deve avvenire *secondo una modalità comunitaria*: insieme dunque i coniugi *in quanto coppia*, i genitori e i figli *in quanto famiglia* devono vivere il loro servizio alla Chiesa e al mondo”.⁴¹

Vivendo l’amore sponsale la coppia annuncia che il senso dell’amore è sempre eucaristico, compie in sé la pienezza della profezia e, come il Verbo incarnato, si fa carne e sangue “per voi e per tutti”. La verità nuziale ed eucaristica della coppia/famiglia è un segno escatologico del dialogo drammatico di amore tra Dio e

³⁷ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen gentium*, 35.

³⁸ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975), 71.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 51.

⁴⁰ PAOLO VI, *Allocuzione ai membri dell’Equipages Notre-Dame*, 4 maggio 1970, in *Insegnamenti di Paolo VI*, Poliglotta Vaticana, Roma 1970, VIII, 429-430.

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 50.

l'umanità. "Lo Spirito e la Sposa dicono: vieni". In tale senso essa anticipa il "tutto è compiuto" offrendo l'essere della propria relazione come carne e sangue del Redentore.

Tale spirito profetico riguarda innanzitutto la famiglia in se stessa. Gli sposi sono profeti originariamente l'uno per l'altro e sono chiamati, nella missione educativa, a rendere partecipi i figli di tale comunione, inserendoli nella profezia stessa del loro amore nuziale. Lo ricorda il Santo Padre nella *Familiaris Consortio*: "Generando nell'amore e per amore una nuova persona, che ha in sé la vocazione alla crescita ed allo sviluppo, i genitori si assumono perciò stesso il compito di aiutarla efficacemente a vivere una vita pienamente umana".⁴² Il compito catechetico dei genitori appartiene all'ambito educativo che è loro proprio e non si limita alla comunicazione di contenuti dottrinali, ma è più profondamente costituito dalla chiamata a partecipare ai figli la verità del vangelo nella carne e nel sangue, inserendoli nello spirito profetico della *martyria* del loro amore in Cristo.

Questa *martyria* all'amore di Cristo è reale partecipazione alla croce del Salvatore ed al suo amore fedele. È qui possibile vedere un giusto parallelo tra l'opera dell'apostolo, intrisa di sofferenza, e quella della coppia/famiglia. Infatti "Come nella Chiesa l'opera di evangelizzazione non va mai disgiunta dalla sofferenza dell'apostolo, così nella famiglia cristiana i genitori devono affrontare con coraggio e con grande serenità d'animo le difficoltà, che il loro ministero di evangelizzazione alcune volte incontra negli stessi figli".⁴³

L'opera dell'apostolo vive una dimensione sponsale, essendo egli inviato a prendersi cura del popolo di Dio come della sposa di Cristo, da preparare quale ninfagogo, affinché essa sia presentata a Cristo quale vergine casta al suo sposo.⁴⁴ La famiglia cristiana vive sacramentalmente la medesima dimensione sponsale. Nell'amore reciproco degli sposi Cristo stesso realizza la sua Chiesa, facendosela comparire davanti "tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata".⁴⁵ È dunque la stessa testimonianza dell'apostolo Paolo che ci consente di associare all'unico mistero della sponsalità tra Cristo e la Chiesa, l'opera dell'apostolo e quella della famiglia, anche nella partecipazione alla croce, quale soprannaturale fecondità della missione.

Lo spirito profetico si espande oltre la dimensione della famiglia stessa, con il suo non potersi esaurire all'interno delle relazioni familiari, ma partecipando la forma cristica del loro essere nella disponibilità ad ogni uomo. Infatti "il sacramento del matrimonio, che riprende e ripropone il compito, radicato nel battesimo e nella cresima, di difendere e diffondere la fede, costituisce i coniugi e i genitori cristiani testimoni di Cristo 'fino agli estremi confini della terra' (At 1, 8),

⁴² GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris Consortio*, 36; cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gravissimum Educationis*, 3.

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 53.

⁴⁴ Cfr. 2 Cor 11, 2.

⁴⁵ Ef. 5, 27.

veri e propri ‘missionari’ dell’amore e della vita’.⁴⁶

Non va tuttavia sottovalutato che una prima ed importante testimonianza è nei confronti delle altre famiglie. Ogni coppia/famiglia cristiana è legata da un vincolo di intima solidarietà sacramentale ed è nell’unità della Chiesa che esse offrono quasi la testimonianza di un corpo organico, in una varietà di attitudini e di disponibilità, che affonda la radice nella originalità di ogni coppia.⁴⁷ Per questa originaria espansività dell’amore nuziale la famiglia è aperta per sua natura al dialogo ed alla testimonianza verso ogni realtà di amore nuziale che non veda, non conosca o non abbia sperimentato in Cristo la propria natura sacramentale, così come è disponibile a partecipare la propria nuzialità in modi e forme diverse ad ogni autentica comunione umana, ancorché sofferente, povera o in cammino.⁴⁸

Nella famiglia pulsa in un modo particolare e dettato dallo Spirito la profezia della comunione, di quella “intima comunione con Dio e unità di tutto il genere umano”⁴⁹ che la Chiesa è. Si deve quindi pensare che la famiglia abbia un suo ruolo particolare anche nella maturazione dei grandi momenti della comunione ecclesiale, quali sono ad esempio i momenti del dialogo ecumenico tra le Chiese⁵⁰. Esse trovano nel sacramento del matrimonio la forma nuziale della comunione tra Cristo e la Chiesa dalla cui reciprocità sono chiamate a lasciarsi plasmare.

Anche nei confronti del dialogo interreligioso, la famiglia si rivela custode della forma dell’amore puro, offerto in essa da Cristo ad ogni uomo. “La Chiesa domestica – infatti – è chiamata ad essere un segno luminoso della presenza di Cristo anche e del suo amore anche per i lontani, per le famiglie che non credono ancora e per le stesse famiglie cristiane che non vivono più in coerenza con la fede ricevuta”.⁵¹

Un amore autenticamente donato che si fa pane spezzato per tutti, parola consegnata, profezia vissuta prima ancora che spiegata. Nel fatto stesso di essere una comunione complementare tessuta di originali diversità la famiglia si pone come più ampia profezia del mondo, indicando come l’amore custodisca e promuova gratuitamente la persona a prescindere dalla risposta che essa potrà dare nei confronti dell’amore stesso di Dio, che rimane, nella forma sacramentale della famiglia, l’unica verità verso la cui bellezza l’intera umanità è in cammino.

1.3.2 - Spirito sacerdotale⁵²

Anche lo spirito sacerdotale trova nella famiglia un luogo di specificazione e di autentica missionarietà. Nell’offrirsi degli sposi nel sacramento del matrimonio

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 54.

⁴⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 51.

⁴⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 54.

⁴⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 1.

⁵⁰ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Unitatis Redintegratio*, 5. 12.

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 54.

⁵² Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen gentium*, 34.

vi è una realtà sacerdotale, nella quale la persona offre se stessa in un amore totale e disinteressato, ponendosi come luogo di santificazione e di salvezza dell'altra/o. E ciò avviene reciprocamente nella coppia come espressione del sacerdozio di Cristo, nell'offerta del quale ognuno è accolto e nella partecipazione al quale ognuno diventa dono ed accoglienza per l'altro. La salvezza di uno non passa se non per l'altro, in virtù della stessa natura sacramentale del matrimonio.

Lo stesso vale per il *noi* costitutivo della coppia, che partecipa in Cristo all'essere sacerdotale. Esso è un luogo prima offerto che posseduto, e per questo è luogo di salvezza e di beatitudine. L'essere stesso della coppia si pone quindi come un "pane di vita" per il mondo, in continuità con il Verbo incarnato. Questo pane è continuamente spezzato ed in esso si offre, nel contenuto dell'amore umano degli sposi, lo stesso amore di Cristo. L'offerta stessa diviene così eucaristica e luogo di incorporazione a Cristo nell'amore di ogni realtà con cui essa entra in contatto.

"L'Eucaristia – ci ricorda la *Familiaris Consortio*– è la fonte stessa del matrimonio cristiano. Il sacrificio eucaristico, infatti, ripresenta l'alleanza d'amore di Cristo con la Chiesa, in quanto sigillata con il sangue della croce. È in questo sacrificio della Nuova ed Eterna Alleanza che i coniugi cristiani trovano la radice dalla quale scaturisce, è interiormente plasmata e continuamente vivificata la loro alleanza coniugale".⁵³

Tale sacerdotilità della coppia/famiglia si esprime all'interno della famiglia stessa e sostanzia eucaristicamente tanto la donazione totale, anche fisica, degli sposi, quanto la generazione di nuove vite e nuove libertà. In queste dimensioni, così tipicamente nuziali, si esprime l'essere eucaristico di Cristo che partecipa la vita e la libertà ad ogni uomo nel dono del suo corpo e del suo sangue. L'offerta di sé è in effetti l'elemento fondante della fecondità, ad ogni livello essa si compia. "Vi esorto dunque fratelli per la misericordia di Dio ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale".⁵⁴

Questo culto spirituale, che si fa *sacrificium laudis*, coinvolge l'intera persona e, nell'essere comunione, la coppia e la famiglia, facendo sì che esse vivano in questa sacerdotale donazione la lode e la glorificazione di Dio, in ogni espressione della loro esistenza. "Il matrimonio cristiano, come tutti i sacramenti che 'sono ordinati alla santificazione degli uomini, alla edificazione del corpo di Cristo e, infine, a rendere culto a Dio' (*Sacrosanctum Concilium*, 59) è in se stesso un atto liturgico di glorificazione di Dio in Cristo Gesù e nella Chiesa" e "dallo stesso sacramento discendono la grazia e l'impegno morale di trasformare tutta la loro vita in un 'sacrificio spirituale' (1 Pt. 2, 5; *Lumen Gentium*, 34)".⁵⁵

Questa possibilità di vivere in Cristo la propria verità umana come *sacrificium laudis* affonda la sua radice nel progetto originario di Dio che ha creato l'uomo nella

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 57.

⁵⁴ Rm 12, 1.

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 56.

differenza soggettiva della mascolinità e della femminilità di cui è segnato l'intero suo essere, costituendolo così capace di libero dono di sé in vista della comunione, in vista di quel *noi* nuziale che porta a perfezionamento l'originaria immagine di Dio.

È opportuno rileggere un significativo testo del magistero del Santo Padre: “In questa dimensione si costituisce un primordiale *sacramento*, inteso quale segno che trasmette efficacemente nel mondo visibile il mistero invisibile nascosto in Dio dall'eternità. E questo è il mistero della Verità e dell'Amore, il mistero della vita divina, alla quale l'uomo partecipa realmente. <...> Il sacramento, come segno visibile, si costituisce con l'uomo, in quanto 'corpo', mediante la sua 'visibile' mascolinità e femminilità. Il corpo infatti, e soltanto esso, è capace di rendere visibile ciò che è invisibile: lo spirituale e il divino. Esso è stato creato per trasferire nella realtà visibile del mondo il mistero nascosto dall'eternità in Dio, e così esserne segno. <...> Il sacramento del mondo, e il sacramento dell'uomo nel mondo, proviene dalla sorgente divina della santità, e contemporaneamente è istituito per la santità <...> che permette all'uomo di esprimersi profondamente col proprio corpo, e ciò, appunto, mediante il 'dono sincero' di se stesso. La coscienza del dono condiziona, in questo caso, il 'sacramento del corpo': l'uomo si sente, nel suo corpo di maschio e di femmina, soggetto di santità”.⁵⁶

La sessualità umana dunque, che esprime la complementare diversità nella quale si attua l'offerta, è carne e sangue della sacerdotalità della coppia e della sua intima santificazione. Il talamo della nuzialità diviene talamo eucaristico, nel quale lo Sposo esprime il suo essere Sacerdote nella reciproca donazione sacerdotale degli sposi e nell'attuarsi della verità della loro comunione, nella quale si attua il mistero pasquale di morte e di risurrezione. In ogni sua dimensione la coppia/famiglia è “testimone dell'alleanza pasquale di Cristo”.⁵⁷ Nel reciproco consegnarsi degli sposi infatti si esprime la morte nella quale ognuno dei due è *traditus* e nello scaturire dell'unità della coppia – realizzantesi nel *noi* comunione enipostatico – si esprime la *resurrectio*, nella quale ognuno dei due è ridonato a se stesso grazie all'alterità comunione nell'unidualità del *noi* nuziale, partecipando così, nella totalità della persona, alla realtà cosmica del Risorto.

E' questa stessa offerta sacerdotale e di lode che si espande oltre la coppia come possibilità reale di donarsi per la Chiesa e per il mondo, in ogni forma di amore e di servizio che assuma i bisogni del mondo⁵⁸ e di quanti cercano il volto di Dio. La capacità di assumere le sofferenze del mondo, provandone compassione attua la disponibilità eucaristica della coppia. Per essa si attua quanto l'apostolo affermava di se stesso: “Io completo nella mia carne ciò che manca ai patimenti di

⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice – Libreria Editrice Vaticana, Roma 1995⁴, p. 91.

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 52.

⁵⁸ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 1; Cfr. CEI, *Eucaristia Comunione e Comunità* (1983), 104.

Cristo, a vantaggio del suo corpo che è la Chiesa”.⁵⁹ La coppia/famiglia è luogo cristico dell’assunzione sacrificale non solo di ogni forma di amore, ma anche di ogni amore mancato, deluso, ferito, verso il quale si esplica, meglio che in ogni altra forma ecclesiale, la sua missionarietà,⁶⁰ in una capacità di perdono e di accoglienza che rende presente il sacrificio sacerdotale dell’Agnello/Sposo.

1.3.3 - Spirito regale⁶¹

Lo Spirito regale partecipato dal Battesimo e dalla Confermazione trova la sua specificazione nuziale nell’essere della coppia in quanto luogo di amore che dà significato al mondo, compenetrandolo di amore divino.

Il giardino che Adamo ed Eva erano chiamati a coltivare⁶² era innanzitutto quello della loro stessa unità duale di amore, all’interno della quale trovavano nome e significato le diverse creature e l’esistenza stessa del mondo. E’ con la frattura dell’unità duale della coppia che il mondo perde la sua caratteristica di essere giardino, divenendo il luogo della ostilità e della fatica generate dalla spinta antisponsale insita nel peccato originale. Il ritorno all’Eden non si compie con il dominio tecnico della natura, ma impregnandola di amore autentico, che la renda giardino di Dio, consentendole di trovare il suo significato originario. La coppia/famiglia è nel mondo la presenza dell’amore nuziale come significato.

Ci illumina un testo del magistero di Giovanni Paolo II: “Nel racconto della creazione del mondo visibile il donare ha senso soltanto rispetto all’uomo. In tutta l’opera della creazione soltanto di lui si può dire che è stato gratificato di un dono: il mondo visibile è stato creato ‘per lui’. <…> L’uomo appare nella creazione come colui che ha ricevuto in dono il mondo, e viceversa può dirsi anche che il mondo ha ricevuto in dono l’uomo”.⁶³ In questo contesto di dono è nella reciprocità del proprio essere maschio e femmina che l’uomo si sveglia dal sonno dell’oggettività impersonale per scoprirsi donato a se stesso,⁶⁴ in e tramite l’altro/a, come soggetto personale, radicato nella comunione e chiamato ad essa.⁶⁵

⁵⁹ Col 1, 24.

⁶⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 54.

⁶¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 36.

⁶² Gn 2, 15: “Il Signore Dio prese l’uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse”; cfr. Gn 2, 8; 3, 8.23-24.

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull’amore umano*, Città Nuova Editrice – Libreria Editrice Vaticana, Roma 1995⁴, p. 73.

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull’amore umano*, Città Nuova Editrice – Libreria Editrice Vaticana, Roma 1995⁴, p. 55: “Forse quindi l’analogia del sonno indica qui non tanto un passare dalla coscienza alla subcoscienza, quanto uno specifico ritorno al non essere <…> ossia al momento antecedente alla creazione, affinché da esso, per iniziativa creatrice di Dio, l’uomo solitario possa riemergere nella sua duplice unità di maschio e femmina”.

⁶⁵ È quanto esprime la Catechesi XV sull’amore umano del Santo Padre. Si veda GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull’amore umano*, Città Nuova Editrice – Libreria Editrice Vaticana, Roma 1995⁴, p. 77-80.

È questa comunionalità dell'essere umano, nell'esercizio dell'amore verso l'altro, che fonda la regalità, in quanto scaturente dalla Pasqua di Cristo alla quale la coppia partecipa in virtù del sacramento. L'uomo è chiamato a prendersi cura del mondo ed in questo senso quasi a generarlo. Generarlo in Cristo nella forza della comunione con lui, vissuta nel sacramento del matrimonio secondo le esigenze tipiche della sponsalità, nell'ambiente originario dell'unidualità della coppia.

Se l'amore trinitario è il luogo assoluto in cui trova spazio di esistenza e di amore ogni creatura, e il Cristo Risorto è la persona cosmica nella comunione alla quale ogni creatura ritrova un luogo di amore divinoumano assoluto, l'amore nuziale degli sposi nel sacramento del matrimonio si colloca come un luogo creato di accoglienza e di sintesi di ogni creatura.

L'amore agapico, partecipando all'amore eucaristico di Cristo, accoglie in sé e risana ogni frattura generata nella creazione dalla spinta antisponsale del peccato, e trova negli sposi, uniti in Cristo e partecipi dello Spirito, un luogo di fecondità regale e cosmica, nella quale si esprime la potenza del Risorto.

Il sacramento del matrimonio rende "nuova creatura"⁶⁶ la persona degli sposi e l'enipostatica unità del *noi* della coppia, che torna ad essere, sia pure nella storia, il luogo in cui l'amore trinitario di Dio si rende presente nella immagine e somiglianza originarie posta nella coppia umana ed ora ri-create in Cristo. La santificazione in Cristo dell'amore umano ridona l'autentico volto all'uomo come signore dell'universo⁶⁷ e lo colloca nuovamente nel giardino, che ora è quello della risurrezione, come custode della verità pasquale di ogni creatura.

Questa attitudine regale, che origina dallo Spirito "che è Signore e dà la vita", riguarda anzitutto gli stessi sposi all'interno della loro unidualità, nella quale sono affidati l'uno all'altro in quanto creature e, in quanto persone, cioè esseri capaci di amore nella libertà, sono affidati alla reciprocità della loro nuzialità. E' nel senso di questa regalità di amore che si devono leggere le parole di Paolo "siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo".⁶⁸ La volontà di amore, la tensione all'unità duale, precede e fonda la disponibilità totale della persona verso l'altro/a e diviene nel sacramento del matrimonio la volontà di realizzare come autentico amore la sovranità e la custodia di chi interamente si affida, "come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei".⁶⁹ Questa regalità si compie nel prendersi cura l'uno dell'altra, "come fa Cristo con la Chiesa".⁷⁰ Nel sacramento del matrimonio questo "prendersi cura"⁷¹ è teso a far vivere nell'altro la forma autentica dell'amore a cui i due attingono, affinché in ognuno risplenda il volto dell'amore pasquale del Risorto.

⁶⁶ Ap 21, 1-2. 5.

⁶⁷ Cfr. Gn 1, 28; 2, 19-20.

⁶⁸ Ef 5, 21.

⁶⁹ Ef 5, 25.

⁷⁰ Ef 5, 29.

⁷¹ Cfr. Ebr 2, 16; At 13, 18; Ebr 8, 9; 1 Pt 5, 7; 1 Ts 2, 7.

Egualemente nei confronti dei figli si esercita quella sovranità di amore, quella regalità agapica che guida la loro libertà, generata nell'unità duale della coppia, all'autentico possesso ed espressione di se stessa⁷². Il compito educativo dei genitori, che sono tali in quanto sposi, esprime l'attitudine regale del loro essere battesimale ed è una fondamentale realtà di missione verso la famiglia stessa e verso il mondo. Solo l'amore autentico, offerto come ambiente di vita, costituisce l'ambito di maturazione della vera libertà. Tale ambiente è offerto nella gratuità della comunione sponsale, che si fa carico per scelta originaria, di ogni possibile scarto, errore o deviazione di tale libertà, nei confronti della quale esso rimarrà per sempre disponibile.⁷³ Questa è infatti la regalità dell'amore di Dio manifestato nella croce e nella risurrezione del Signore Sposo della Chiesa. Regalità nella disponibilità sovrana all'amore ed al servizio affinché l'altro esista nella sua verità.

Questa disponibilità è autentica eucaristia e coinvolge in sé il mondo intero. Anche nei confronti del mondo si esplica infatti la regalità sponsale della coppia e della famiglia⁷⁴. Mentre il mondo cerca di dominare la famiglia, incapsulando la sua forma naturale all'interno della propria spinta antisponsale, la famiglia in realtà, nell'essere luogo dell'autenticità dell'amore, e dell'amore eucaristico di Cristo, assume in sé e trasforma il mondo. Essa è il pane eucaristico di quel tessuto sociale, che trova in esso la propria autentica verità.

Per questo il compito della famiglia si fa anche attitudine a permeare della verità che sgorga dal proprio essere il tessuto sociale dell'uomo, nel quale si esprime la forma comunione stessa dell'essere umano. In verità il giardino della risurrezione è il nuovo Eden destinato ad espandersi fino ai confini della terra. In esso la famiglia che vive nel sacramento del matrimonio la pienezza dell'amore di Cristo è seme fecondo di originalità e di comunione.

In questo senso, benché la famiglia cristiana sia spesso chiamata a patire "fuori della porta della città",⁷⁵ portando l'obbrobrio di Cristo in virtù del suo appartenere, essa è in realtà il seme che caduto amorevolmente sulla terra è destinato a portare frutto,⁷⁶ in virtù della sua identificazione con la Pasqua di Cristo realizzata nel sacramento.

La pienezza dell'essere cristologico della coppia, i cui membri sono consacrati nel Battesimo e nella Confermazione e la cui unità duale viene consacrata da Cristo nel sacramento del matrimonio trova la sua espressione missionaria nella Chiesa e per il mondo sul fondamento stesso dell'organismo sacramentale costituito. I *tria munera* del compito profetico, sacerdotale e regale trovano una loro nuova ed originale espressione nell'essere della coppia quale

⁷² Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Apostolicam Actuositatem* 11 e 30.

⁷³ Cfr. PILLONI F., *Paternità e maternità: itinerari spirituali*, in *La Famiglia* 194 (1999) pp. 11-26.

⁷⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris Consortio*, 43.

⁷⁵ Ebr 13, 12; Cfr. 13, 11-13.

⁷⁶ Gv. 12, 24.

scaturisce dal sacramento del matrimonio. Essi coinvolgono ed esprimono, in modo nuovo, non solo la realtà della persona degli sposi, ma anche il *noi* enipostatico della stessa relazione, che pone i coniugi in un nuovo orizzonte reale di vita e di amore. Essi saranno dal giorno della celebrazione del matrimonio in poi partecipi dei *tria munera* per una nuova consacrazione dello Spirito Santo. Eserciteranno la propria profezia, il proprio sacerdozio e la propria regalità solo insieme, imprescindibilmente l'uno dall'altra, nell'unità duale della loro unità liberamente posta e donata, a prescindere dal fatto che le singole azioni siano poste da uno o dall'altro dei due, perché entrambi sussistono unicamente nel dono nuziale. È questa medesima unità che donata reciprocamente l'uno all'altra tra gli sposi, viene donata a Cristo e diventa dono nella Chiesa, per la Chiesa e per il mondo.

Ben a ragione quindi la vicinanza tra il sacramento dell'Eucaristia e quello del matrimonio è maggiore che quella con gli altri sacramenti,⁷⁷ perché l'Eucaristia stessa pone, tra la Persona di Cristo Risorto e i credenti – e tramite essi con il mondo – quella relazione, ancora una volta reale ed enipostatica, della quale il sacramento del matrimonio è *symbolum*. Con tutta verità si deve quindi affermare che l'Eucaristia è *fons et culmen* della vita della coppia/famiglia e che da essa, in quanto unisce gli sposi e la famiglia a Cristo rendendoli in pienezza Suo corpo nella Chiesa, è l'origine della loro missionarietà.

“L'Eucaristia è la fonte stessa del matrimonio cristiano. Il sacrificio eucaristico, infatti, ripresenta l'alleanza di amore di Cristo con la Chiesa, in quanto sigillata con il sangue sulla croce. È in questo sacrificio della Nuova ed Eterna Alleanza che i coniugi cristiani trovano la radice dalla quale scaturisce, è interiormente plasmata e continuamente vivificata la loro alleanza coniugale”⁷⁸

Ogni Eucaristia rinnova e rende attivamente energetica l'epiclesi nuziale del sacramento del matrimonio, rendendo attuale la grazia sacramentale della coppia/famiglia. La loro unità ne è continuamente rinnovata nell'essere Chiesa, partecipando alla offerta che Cristo fa di se stesso per gli uomini e per il mondo. Ogni celebrazione dell'Eucaristia rinnova l'essere della coppia e ogni momento della celebrazione liturgica ha, per la coppia/famiglia la sua specificità.⁷⁹

Essa impara alla scuola dell'Eucaristia la reciproca chiamata e risposta nell'unica con-vocazione, apprende ed esercita l'accoglienza dell'altro nella verità anche del suo peccato ed il perdono, apprende dalla stessa Parola di Dio la natura dialogica dell'essere umano e l'apertura alla dialogicità trascendente che lo caratterizza interamente, si apre all'invocazione ed alla fede. Sopra tutto si unisce all'offerta, rinnovando l'offerta realizzata il giorno della celebrazione del sacramento ed ottiene che assieme alla trans-substanziamento del pane e del vino

⁷⁷ Cfr. TETTAMANZI D., *L'Eucaristia al centro della famiglia*, in *La Famiglia* 17 (1983) 23-42.

⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 57.

⁷⁹ Cfr. MARTINEZ PEQUE M., *Lo Spirito Santo e la relazione del matrimonio con l'Eucaristia*, in *Notiziario dell'Ufficio Nazionale per la pastorale della famiglia - Quaderni della Segreteria Generale CEI* 8 (2000) 66-72.

nel corpo e nel sangue di Cristo, anche la concreta e corporea offerta della sua unità divenga corpo e sangue del Redentore.

È poiché la coppia porta all'altare per l'offerta anche la propria corporea unità è essa stessa che diviene tabernacolo e sacramento della presenza dell'amore sponsale di Cristo, luogo dove si compie l'estrema consumazione di amore da Dio e l'uomo. È tutto questo che si fa missione nella coppia/famiglia, che inizia la sua azione là dove "ite, missa est" e che tale azione riporta incessantemente alla mensa nuziale dell'Agnello.

È d'altronde dall'Eucaristia che gli Sposi attingono i doni dello Spirito Santo nei quali esercitare il loro quotidiano sacerdozio di coppia e di famiglia, mediante l'esercizio dell'amore, talora eroico, ma sempre esigente e crocifiggente. È da essa che promana e ad essa che ritorna tutta la verità della preghiera e della lode della coppia/famiglia,⁸⁰ come la verità della conversione e della riconciliazione quotidianamente attuata,⁸¹ e la disponibilità della famiglia stessa per la persona, la vita nella sua interezza ed il mondo.⁸²

Tale novità specifica la vocazione degli sposi e la stessa vocazione della coppia in quanto tale e la rende, nella linea dell'Eucaristia cui la coppia/famiglia partecipa, pane di vita donato "per voi e per tutti". Nella Eucaristia è infatti Cristo Re, Sacerdote e Profeta che si dona e nella coppia/famiglia risplende, in quanto partecipe del Cristo Sposo che "nutre e cura" la Chiesa sua sposa, nella profezia, nella sacerdotalità e nella regalità che si fanno missione, la gloria del volto del Risorto.

2 - Dimensioni missionarie dell'Eucaristia nella coppia/famiglia.

*È nell'amore coniugale e familiare
– vissuto nella sua straordinaria ricchezza
di valori ed esigenze
di totalità, unicità, fedeltà e fecondità –
che si esprime e si realizza la partecipazione
della famiglia cristiana
alla missione profetica, sacerdotale e regale
di Gesù Cristo e della sua Chiesa.⁸³*

Questa struttura sacramentale, che riguarda l'essere comunionale e antropologico della coppia, il suo dinamismo battesimale e pasquale in Cristo, la stessa struttura eucaristica dell'unidualità nuziale della coppia/famiglia, è chiamata ad esprimere se stessa, realizzando la energia spirituale che contiene e che sta racchiusa nell'amore sponsale.

⁸⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 59-62.

⁸¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 58.

⁸² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 63-64.

⁸³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 50.

Questa profonda energia spirituale riguarda innanzitutto la coppia stessa e la famiglia che nel suo amore si genera, e si esprime nella Chiesa con una sua peculiarità rispetto ad ogni altro stato e forma di vita. Proprio da tale originalità si esplica un servizio specifico nei confronti della vita e della persona, che esprime una missionarietà della famiglia verso il mondo.

Evidenziando queste dimensioni della missionarietà della coppia/famiglia non si vuole certo evidenziare tutta la gamma di possibilità espressive che esse contengono e che, come sopra abbiamo detto, competono al discernimento della coppia stessa in riferimento alla chiamata del Signore, così come si esprime nei bisogni della Chiesa, della storia, del mondo. Tuttavia esse ci paiono linee di forza conduttrici, alle quali è forse possibile ricondurre le diverse espressioni della missionarietà della coppia/famiglia.

2.1 Custodire l'identità nuziale

La prima ed imprescindibile linea di forza ci sembra essere la stessa identità della coppia/famiglia⁸⁴, nella quale si esprime in modo peculiare lo spirito profetico. La coppia è infatti nel sacramento del matrimonio pienamente Chiesa, custodendo ed incarnando nel tessuto ecclesiale la forma specifica dell'amore nuziale. La custodia sacramentale della nuzialità come è data nel sacramento del matrimonio costituisce la prima e imprescindibile missione della famiglia stessa nei confronti della Chiesa. Sono infatti la coppia e la famiglia che custodiscono nel corpo di Cristo l'identità nuziale dell'intero corpo e di ogni suo membro. Per questo la prima forma della missione della coppia e della famiglia è la custodia e la perenne generazione di questa unità sacramentale nella quale risplende la bellezza dell'unione nuziale di Cristo e della Chiesa.

A questo proposito la famiglia deve vigilare affinché non vi sia alcun appiattimento di questa identità, neppure nella assunzione di particolari compiti, per quanto generati dall'amore. Bisogna piuttosto che la famiglia sia aiutata, tanto dai presbiteri, quanto dall'intera comunità cristiana, a scoprire la forma della propria identità e della propria missione, non solo in generale – quale espressione di Cristo e della Chiesa – ma anche specifica, ovvero nella identità unica ed irripetibile della singola coppia/famiglia. Il *noi* enipostatico che nasce dall'unidualità della coppia è unico ed originale per ogni coppia, in virtù del fatto che sussiste enipostaticamente attraverso la configurazione storica della libertà umana di due persone originali ed uniche in se stesse, quanto nel loro rapporto.⁸⁵

Il compito di discernere quale sia la forma nella quale l'amore in cui i due sposi vivono divenga amore “per voi e per tutti” spetta innanzitutto alla coppia stessa, non senza tuttavia l'apporto dell'intera comunità cristiana e il confronto con la complementarietà delle diverse forme e stati di vita. Ogni coppia è una

⁸⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 19.

⁸⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 18-19.

immagine della Trinità, in quanto luogo perennemente creativo del proprio amore e della propria missione. La missione in questo senso non conosce limiti di età e di forze, perché ogni coppia/famiglia è chiamata a trovare dentro la propria realtà di vita la forma e la sostanza della propria disponibilità missionaria.

La comunione sponsale del sacramento del matrimonio essendo luogo teologico dell'immagine e somiglianza dell'uomo secondo l'archetipo trinitario è forma dell'amore assoluto ed ogni altra forma di ministero, di relazione e di amore è incomprendibile senza di esso.

La dimensione di unità e di comunione esprime la prima e fondamentale dimensione missionaria della famiglia. La reale accoglienza di ogni membro, lo scambio reciproco dei beni, la capacità di farsi carico dei limiti dell'altro costituiscono il tessuto concreto di questa comunione di amore in Cristo che la famiglia è. La partecipazione all'Eucaristia rende la famiglia stessa eucaristia.

Il dono reciproco degli sposi è invero profezia e incarnazione della libertà del dono di Cristo. Donandosi nella totalità ogni membro della famiglia e della coppia realizza la prima forma di missionarietà. Questo significa deporre la propria vita ai piedi della Sposa, dello Sposo, ricevere in sé la capacità di essere un dono totale, una offerta di se stessi senza confine o misura. Questo non appartenere più a se stessi costituisce il dono più autentico e profondo nella vita della coppia e se una famiglia è in grado di testimoniare questo compie l'autentica *martyria* della nuzialità. In essa ognuno dei due non esiste più per se stesso, né in se stesso, ma si riceve dall'accoglienza dell'altra/o cui si dona, compiendo l'autentica natura dell'essere umano.

Questa autoespropriazione di amore qualifica divinamente la coppia come luogo in cui abitano Cristo e l'amore trinitario nella verità della forma sponsale. La gloria stessa di Dio risplende nella sua immagine creata, l'essere comunione della Trinità trova il suo volto nell'uomo e nella storia. Il magistero dei Vescovi italiani ricorda che "La comunione donata dallo Spirito non si aggiunge dall'esterno, né rimane parallela a quella comunione coniugale e familiare che costituisce la 'struttura naturale' del rapporto specifico uomo-donna e genitori-figli; bensì assume questa stessa struttura dentro il mistero dell'amore di Cristo per la sua Chiesa, e pertanto la trasforma interiormente e la eleva a segno e luogo di comunione nuova, soprannaturale, salvifica".⁸⁶

Non possiamo consegnare il mistero della coppia e della famiglia all'ordine naturale o al solo ordine morale, ma rendere vivo in essa il mistero pasquale che scaturisce dalla verità dell'offerta dei coniugi, dalla loro totalità indissolubile di amore, dal dono della fecondità. Nel compiere il proprio dono nella nuzialità ogni membro della coppia si compie nella alterità, alterità dell'altro accolta come concreta alterità in cui Cristo si offre a me e mi dona a me stesso come luogo in cui

⁸⁶ CEI, *Comunione e Comunità nella Famiglia. Piano pastorale (1981)*, 9.

l'alterità dell'altro si compia. Anche lo stesso *noi* che scaturisce dall'essere stesso dell'amore si compie in Cristo e trova in lui l'orizzonte della propria trascendenza. Esso sussiste come luogo di donazione, di accoglienza, di perdono, luogo di realizzazione del mistero pasquale di Cristo.

2.2 Realizzando l'Eucaristia

L'identità nuziale quale si attua in Cristo nel sacramento del matrimonio è sempre una identità eucaristica, in quanto cristologica. Nel realizzare la forma eucaristica dell'essere nuziale sta dunque la seconda linea di forza della missionarietà della coppia/famiglia.

L'Eucaristia, in quanto sacramento fontale della comunione di Cristo con gli uomini, trova nella coppia e nella famiglia un luogo particolare di realizzazione⁸⁷. Nell'Eucaristia infatti Cristo Sposo comunica con gli uomini nella pienezza della sua sponsalità e dunque è da essa che la coppia cristiana attinge pienezza di vita. Lo Sposo eucaristico configura alla sua verità eucaristica e sponsale la coppia umana che si offre a lui nel sacramento del matrimonio. Le cifre della totalità dell'amore, della pienezza dell'accoglienza, della disponibilità ad esistere per l'altro/a, della fecondità come dono di sé, trovano nella Eucaristia il loro ultimo fondamento.

La coppia cristiana diviene il tramite sacramentale della comunicazione di queste realtà, che le vengono partecipate nel sacramento, nella comunione con il Cristo Sposo della Chiesa. L'intera dinamica missionaria della coppia è dinamica eucaristica. L'Eucaristia fonda la comunione nella quale sussiste anche la comunione della coppia. La comunione nuziale stessa degli sposi si pone come espansione della comunione eucaristica.⁸⁸

L'Eucaristia pone l'autentica dimensione in Cristo della relazione tra gli sposi, i quali già sul piano del loro essere umano realizzano una "intima comunione di vita e di amore".⁸⁹ La disponibilità della persona e dell'unità della coppia alla missione attinge nell'Eucaristia un suo importante fondamento, ponendosi come espansione dell'amore nuziale di Cristo per la Chiesa.⁹⁰

E' dunque vivendo il proprio amore nella linea dell'amore di Cristo per la Chiesa, che è sempre amore eucaristico, che la coppia trova nella disponibilità di questo amore per l'intera umanità, il fondamento della propria intima missionarietà. Né vi è scollamento tra i due piani, quello dell'intima comunione di vita e di amore della coppia e quello dell'esistere di questa unità nuziale per la

⁸⁷ Cfr. CEI, *Eucaristia Comunione e Comunità* (1983), 72.

⁸⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 57.

⁸⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 48 ; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 17.

⁹⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 18-27.

Chiesa e per il mondo, ma anzi, l'assunzione del primo determina il secondo e la verità del secondo implica l'autenticità del primo.

2.3 Nella comunione ecclesiale con le altre vocazioni

La nuzialità sacramentale degli sposi si colloca nella Chiesa, nella sua specificità, come una forma di adesione a Cristo e di missionarietà accanto ad altre forme realizzantesi in diversi stati di vita e ministeri⁹¹. Il volto della nuzialità eucaristica degli sposi si colloca con la sua propria tipicità e la sua luminosità, così che nella Chiesa le tre forme vocazionali fondamentali del rapporto con Cristo si rendono reciproca testimonianza, costituendo un unico corpo comunione nel Cristo risorto. Sono il ministero ordinato, la vita nuziale degli sposi e la vita verginale consacrata.

Diverse forme di vita cristiana hanno fatto proprio il linguaggio mistico della nuzialità, ma da esso sono paradossalmente rimaste ai margini proprio le coppie. Dobbiamo aiutare le coppie e le famiglie a riprendere il filo del contenuto teologale e battesimale della loro esistenza, capace di guidarli fino all'unione totale con Cristo, nella santità piena. Nessuno meglio di loro sarà in grado di donarci l'autentico orizzonte mistico della nuzialità, secondo quel linguaggio scelto da Dio per parlare di se stesso e del proprio agire.

Il *ministero ordinato* configura a Cristo Signore, mediante il sacramento dell'Ordine, alcuni uomini chiamati da Dio, affinché animino il mistero della Chiesa *in forma Sponsi*, o, secondo un linguaggio equivalente, ma più consolidato, *in persona Christi*⁹². L'Ordine sacro sussiste affinché nella Chiesa ogni membro possa esercitare la propria vocazione nella pienezza di Cristo, "fino alla piena maturità di Cristo".⁹³ In questo senso esso svolge un ruolo anche nei confronti di coloro che vivono nel sacramento del matrimonio. Tale ruolo, oltre che nella specificità dei compiti sacerdotali, si esprime nell'orizzonte di una autentica complementarità, poiché il ministro ordinato è – *in forma Sponsi* – riferito alla coppia/famiglia affinché essa viva ed eserciti la pienezza della propria identità e missionarietà nuziale. La reciprocità inerente la forma nuziale del rapporto Cristo/Chiesa trova qui una sua espressione imprescindibile.

Nel *sacramento del matrimonio* si esprime complementariamente la forma nuziale dell'essere umano vissuta in pienezza di concretezza e di storia nella

⁹¹ Cfr. CEI, *Evangelizzazione e Sacramento del Matrimonio* (1975), 60.

⁹² Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Presbyterorum Ordinis*, 16: "I sacerdoti proclamano di fronte agli uomini di volersi dedicare esclusivamente alla missione di condurre i fedeli alle nozze con un solo Sposo, e di presentarli a Cristo come vergine casta, evocando così quell'arcano spozalizio istituito da Dio, e che si manifesterà pienamente nel futuro, per il quale la Chiesa ha come unico Sposo Cristo". L'immagine riprende 2 Cor 11, 2; Ef 5, 27. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, Esortazione postsinodale *Pastores Dabo Vobis*, 12. 16.

⁹³ Ef 4, 13.

relazione interpersonale, oltre che nella pienezza della sua verità cristologica, come sacramento dell'amore di Cristo e della Chiesa. Esso è dunque il luogo della visibilità sponsale dell'amore dello Sposo e ad esso devono guardare tanto il ministero ordinato che la vita verginale consacrata, che trovano nella complementarietà con esso la forma stessa della propria verità ecclesiale. Il guardare al contenuto della relazione sponsale del sacramento del matrimonio rende infatti consapevoli gli altri ministeri e vocazioni nella Chiesa della loro natura e delle modalità di esercizio della loro vita. Né d'altro canto la testimonianza sponsale dei coniugi prescinde dalla comunione con il Cristo Sposo, la cui presenza nella comunità è donata attraverso l'ordine sacro. La verginità infine offre alla coppia/famiglia l'orizzonte pasquale della trascendenza dell'amore.

La *vita verginale consacrata* è testimonianza di totale dedizione allo Sposo, nella forma assoluta che coinvolge l'interezza della disponibilità di amore presente nella persona umana. A diverso titolo essa rende presente nella Chiesa l'assoluto della sponsalità⁹⁴, lasciando allo Sposo stesso di esprimersi sia *in forma Sponsi*, nel sacramento dell'ordine sacro, sia *in forma amoris sponsalis* nel sacramento del matrimonio. Essa trova nella complementarietà con il sacramento del matrimonio una chiave di verità per la propria esistenza e direi quasi un confronto esistenziale ed ecclesiale senza il quale essa non può attingere la sua pienezza. Il sacramento del matrimonio guarda infatti alla sponsalità verginale e consacrata come alla memoria della assolutezza dell'amore di Cristo risorto che fonda lo stesso amore dei coniugi e ne è origine e fine in virtù della grazia del sacramento stesso. La sponsalità verginale e consacrata del resto guarda al sacramento del matrimonio come alla verità dell'amore umano vivente nell'uomo per volontà stessa del creatore. Guarda ad essa come al destino dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio ed esprimendosi nella pienezza della comunione nuziale interpersonale. La complementarietà con la vita nuziale degli sposi sottrae i vergini e i consacrati al rischio di rendere la loro vocazione o troppo formale e funzionale o troppo povera di concretezza.

Il sacramento del matrimonio esprime dunque nella Chiesa la verità dell'amore sponsale tra Dio e gli uomini realizzata in Cristo. Questo sentire è sempre stato tanto forte nella Chiesa che il matrimonio è stato considerato un sacramento, un *symbolum*, un segno efficace e reale della grazia pasquale di Cristo operante nell'uomo e nella storia. Nel corso della storia la Chiesa ha attinto dalla forma celebrativa del matrimonio molti elementi e quasi la struttura stessa dei riti dell'ordinazione e della consacrazione verginale, esprimendo così la vera natura del matrimonio cristiano, quella di essere luogo teologico dell'amore del Cristo Sposo e della Chiesa Sposa.

Questo elemento è così significativo che se pensassimo un attimo, per assurdo, di togliere dall'economia sacramentale il sacramento del matrimonio o ne limitassimo la portata non potremmo più nemmeno comprendere l'autentica natura

⁹⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Perfectae Caritatis*, 12.

sponsale della Chiesa. La relazione di Cristo con la Chiesa è infatti una relazione sponsale e di questa sponsalità, che segna l'economia sacramentale in tutte le sue dimensioni e particolarmente, come abbiamo visto, in quella eucaristica è realtà specifica il sacramento del matrimonio. Esso è dunque una chiave per la comprensione stessa della Chiesa, dell'economia sacramentale e, all'interno della Chiesa, della diversità dei ministeri.

Appartiene dunque alla dimensione missionaria e testimoniale del sacramento del matrimonio essere nella Chiesa la piena trasparenza di questa realtà e di vivere nella complementarietà con le altre forme di vita cristiana. Occorre quindi tornare a riscoprire la pienezza del significato teologico della sponsalità dei coniugi nel matrimonio cristiano e della famiglia che dal loro amore deriva come paradigma della Chiesa Sposa, generata dal sangue di Cristo sulla croce.

2.4 Al servizio della persona: di ogni vita per tutta la vita⁹⁵

È questa intima partecipazione a Cristo, al suo mistero di donazione, che porta ad affermare che "l'amore e la vita costituiscono il nucleo della missione salvifica della famiglia cristiana nella Chiesa e per la Chiesa".⁹⁶

La coppia è espropriata di sé nell'accoglienza della vita, che diventa libero dono della propria comunione di amore ad altri, perché ne partecipino e ne vivano. La fecondità della coppia non deriva da un dettato morale, ma scaturisce dalla natura del sacramento che facendosi dono si fa partecipazione ed offerta⁹⁷. Ma nell'accogliere la nuova vita nel seno della propria comunione la coppia stessa realizza la propria maturità di dono e di offerta e nel cammino educativo di custodia e di promozione di questa nuova libertà di amore essa rivela e compie nella storia un reale frammento dell'amore divino.

Generare è accogliere, educare è partecipare la libertà, senza garanzia sul dono offerto e partecipando così all'atto di amore con cui Dio stesso partecipa la libertà alla propria creatura. Amare senza possedere i figli rende realmente partecipi della verità dell'amore di Dio, che chiama alla vita e porta su di sé il rischio della libertà donata, prendendo su di sé ogni esito negativo di questa libertà, senza farsi condizionare da altro che non sia l'amore.

Questa donazione è anche croce, in quanto assume in sé la verità dell'altro, tutto ciò che essa/o è e diviene. Assume in sé non solo la fatica della quotidiana donazione, ma il limite in cui la donazione del partner si compie, ed anche il suo peccato. Questa attitudine alla croce rende ognuno dei due coniugi partecipi del mistero dell'agnello pasquale che fa suoi i peccati del mondo e li assume nell'amore. In questo autentico perdono sta il luogo del sacrificio, il Golgota sacrificale dell'amore nuziale. In esso vive

⁹⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 28-41.

⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 50.

⁹⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Evangelium vitae*, 92.

la gloria della croce attraverso lo splendore dell'amore e del perdono. Ogni quotidiano atto di donazione, di rinuncia, di reale perdono dell'altro rilancia nel mondo la fiducia di Dio verso l'umanità e consente alla coppia di divenire il luogo in cui si compie concretamente per l'oggi il perdono di Dio.

E' in questo spazio di libertà e di offerta che la famiglia assolve la sua missione nei confronti della vita. Questa disponibilità è ad un tempo croce e risurrezione. L'esperienza umana può infatti raggiungere in questo settore l'esperienza di una estrema croce. Pensiamo ai figli portatori di handicap, o alla mancata risposta dei figli all'amore ed alle attese dei genitori, o ancora al senso di frustrazione quando i figli rifiutano i valori che i genitori hanno desiderato trasmettere loro come il significato più profondo della loro esistenza. In tutte queste dimensioni, e in molte altre ancora, la vita della coppia può partecipare in modo drammatico alla croce di Cristo⁹⁸, come al compiersi della missione della testimonianza all'amore e alla vita, dipendendo solo dall'amore di Cristo costituito sacramentalmente nel *noi* nuziale.

La stessa dimensione di croce può essere presente anche nella relazione tra i due sposi, che possono conoscere l'infedeltà, il peccato ed anche l'indifferenza o l'abbandono. Il permanere dell'amore come estrema possibilità del compimento del *noi* nuziale della coppia quando è portato sulle spalle di uno solo dei coniugi sembra contraddire la natura stessa della sponsalità. Ma il dono eucaristico di amore, realizzato da Cristo "fino alla fine" e donato con un amore unilaterale che si fa carico del peccato e del rifiuto, testimonia che qui sta la estrema forma, drammatica ma reale, dell'esercizio della libertà dell'amore. Questo esercizio è divino ed eucaristico e può rappresentare la forma estrema di partecipazione al mistero nuziale di Dio e di testimonianza ad esso. Tale testimonianza diviene autentica *martyria*, dono della propria persona nell'offerta incruenta, ma non meno dolorosa e sofferta, nel proprio "corpo e sangue" donati "per voi e per tutti".

Là dove la coppia e la famiglia si aprono ad un dono gratuito di abbondanza di fecondità assumendo nel proprio amore la vita degli altri – pensiamo alle forme dell'adozione, dell'affido, a tutti i servizi orientati al recupero della dignità della persona in ogni dimensione, ma anche all'accompagnamento degli anziani⁹⁹ e dei membri deboli della propria famiglia – è ancora la *martyria* dell'amore per la vita che si compie, donando ad altri la possibilità di partecipare alla gioia ed alla croce della propria comunione nuziale. In questa testimonianza la coppia/famiglia realizza non solo la testimonianza del proprio essere eucaristico, ma il suo autentico compimento.

Questo è essere Chiesa ed Eucaristia secondo la nuzialità della coppia, che vive nella concretezza di ogni dimensione l'autentico amore con cui Cristo ama l'umanità. La coppia cristiana che vive nel sacramento del matrimonio non vive

⁹⁸ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 22; GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Salvifici Doloris*, 31.

⁹⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, 94.

solo una vita “naturale”, ma rende presente nella propria reale comunione l’amore stesso di Cristo Sposo, amore che passa per le persone dello sposo e della sposa. Essa è dunque Chiesa, luogo reale di espansione e incarnazione dell’amore divino.

2.5 Al servizio della comunione tra le persone nella Chiesa e nella società¹⁰⁰

Come la famiglia è luogo di servizio alla persona ed alla vita, ad ogni vita per tutta la vita - così essa è luogo di servizio alla comunione tra le persone. “La logica che informa la comunione <...> è (infatti) la logica della gratuità in forza della quale la relazione interpersonale è suscitata e comandata dal dono di sé all’altro accolto, amato, servito nella sua dignità di persona”.¹⁰¹ La famiglia è infatti il luogo in cui ognuno è persona fino in fondo, non nella misura della sua risposta alle attese, ma nella misura della sua verità, dell’autenticità del suo essere, a prescindere dai suoi limiti e dai suoi peccati. Ognuno diviene autenticamente persona entrando in questa dimensione comunione dell’essere umano, nella quale è dato all’uomo di poter avvicinare la bellezza, che è un volto dell’amore.

Ora la Chiesa è, nella famiglia, luogo originario di accoglienza e di riconciliazione, luogo di perdono, luogo dove ogni uomo trova sempre pienamente se stesso, nella positività del suo essere. Luogo di amore autentico e reale in cui nessuno è rinchiuso nella negatività del proprio limite o del proprio peccato, ma liberato da un amore più grande, che mentre lo libera lo interpella.

Luogo di autentica comunione la famiglia è quindi seme di questo amore che superando continuamente nella libertà la fragile e inconsistente barriera dell’io si pone come luogo del *noi*. Va da sé che ogni famiglia non può compiere autenticamente questo in se stessa e negarlo nei confronti delle altre famiglie o degli altri uomini e donne che essa incontra. Per sua stessa natura è luogo di comunione e di amore e questo si espande a legami di autentica carità. Ogni apertura della coppia e della famiglia verso ciò che è diverso rispetto alla propria intimità comunione è un’espansione dell’amore del Risorto che si partecipa ad ogni creatura. Qui affonda la radice la comprensione del “per voi e per tutti”. Se la famiglia deve custodire la propria autenticità per non essere divorata nel proprio essere da uno sperpero illegittimo, non di meno non può chiudersi in se stessa per godere del proprio beneficio, altrimenti negherebbe la propria stessa natura. Questo difficile polmone dell’amore nuziale deve respirare in espansione ed in concentrazione con un ritmo che renda autentico l’amore e di cui sono interpreti e responsabili in prima persona gli sposi all’interno della loro relazione nuziale.

Siamo tutti consapevoli di essere in una società che sancisce il trionfo dell’individuo e dell’affermazione cieca ed assoluta di sé. Ogni autentico luogo di amore si pone come profezia – e come *martyria* – rispetto al vissuto odierno,

¹⁰⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 18-27.

¹⁰¹ CEI, *Comunione e Comunità nella Chiesa domestica. Piano pastorale (1981)*, 13.

rivelando la verità dell'uomo nel compimento del suo orizzonte di amore, inteso non come consumo dell'amore per la propria esistenza, ma come intersoggettività dell'amore e sua continua espansione. La Chiesa testimonia nella nuzialità familiare la verità dell'uomo, attesta l'autenticità dell'amore che dona, accoglie e perdona e compie in questo una autentica evangelizzazione, nella sua forma più necessaria.

La famiglia è testimone della gratuità del dono, rivelando Dio che ama gratuitamente e, attingendo alla propria esperienza familiare la consapevolezza del dono, lo rende disponibile per tutti. Luogo di Chiesa essa è anche cellula vitale della società, di una autentica *communio* che deriva dalla volontà di Dio sull'uomo. Essa è un annuncio vivente fatto di vita concreta, di carne e di sangue. Collocata in seno alla società essa ne assume la fatica e le contraddizioni e lotta per affermare in essa la verità dell'amore.

Lo Spirito Santo con-forma l'essere della coppia e la realtà della famiglia ad essere luogo autentico dell'amore trinitario donato in Cristo fino all'estrema misura. In essa ogni comunione personale è chiamata ad essere partecipe della comunione con Cristo risorto che la famiglia incarna e dilata nella misura della propria conformazione a Cristo.

L'essere eucaristico di Cristo si dilata nell'essere eucaristico della coppia. Quando un battezzato che vive nel sacramento del matrimonio mangia il corpo del Signore e beve il suo sangue è sempre come sposato che egli è assunto nel corpo di Cristo, ed è come sposato che lo fa suo. In ogni comunione tutta la famiglia è presente, in virtù dell'amore che unisce in Cristo. La famiglia diviene così realtà eucaristica dell'essere eucaristico di Cristo ed anche in seno alla società si offre come offerta e dono, luogo di assunzione del peccato del mondo.

Questo volontario esistere "per voi e per tutti" della coppia e della famiglia rende la loro vita e la loro presenza luoghi di eucaristia e di santità vera. Nella Chiesa essi rendono testimonianza dell'autenticità nuziale nel dono di sé nel mondo, con la loro stessa vita di amore e di donazione, sono luoghi di annuncio testimoniale dell'autentica Parola di vita.

La famiglia è consegnata come pane eucaristico per il mondo, perché mangiando alla tavola della sua comunione di amore ogni uomo venga santificato e ricondotto ad un luogo divino di appartenenza, in virtù dell'incorporazione a Cristo della coppia e della famiglia stesse. Ogni famiglia è un mistico altare nel mondo, dove Cristo possa essere mangiato ed assimilato nell'autenticità dell'amore umano.

La totalità dell'amore nuziale si compie nel corpo e santifica, attraverso il corpo l'intero creato. Il corpo, dimensione sacramentale della comunione e della donazione dell'uomo e della donna, diviene il luogo eucaristico dell'offerta di sé, il luogo santificato del dono di se stessi, fino all'espropriazione radicale. Il corpo non serve l'io, ma serve il tu e i nostri corpi, anzi *il nostro corpo (una caro)*, costituisce il luogo creato in cui risplendono l'amore e la tenerezza di Dio per tutto il cosmo. Esso è luogo sacramentale della trasformazione dell'io nel *noi* e, poiché è il corpo di Cristo e il tempio dello Spirito Santo è il luogo dell'unione dell'essere umano

con Dio. Luogo di grazia e di bellezza. Nel corpo dell'uomo l'intera materia è resa partecipe del corpo santificante di Cristo.

Questa autentica comunione nuziale si apre per sua natura ad assumere nell'*una caro* ogni comunione possibile, divenendo luogo di servizio e di amore per il mondo. In qualche modo la tenerezza che gli sposi vivono, nella propria unità ed anche nel proprio corpo, viene partecipata nella dilatazione e nel servizio di amore alla vita ed alla persona. La tenerezza di Dio risplende nella corporeità e nella vita degli sposi e si espande da questo nucleo di intimità comunionale verso ogni vita ed ogni persona, affinché tutti possano partecipare dell'amore di Dio. Nella coppia la tenerezza di Dio raggiunge ogni uomo, si espande in essa la reale tenerezza del Verbo incarnato e risorto per l'umanità. Essa è quindi una tenerezza rivolta al mondo ed al cosmo stesso proprio nella misura in cui non è l'autocompiacimento dei due, ma il loro aprirsi all'amore per donarsi nell'amore attraverso il *noi* nuziale. Il creato stesso è coinvolto, come testimonia il Cantico dei Cantici, in questa espansione cosmica della divina tenerezza, in quanto ogni realtà ne viene significata e a sua volta porta all'amore il significato del proprio essere come offerta. L'amore nuziale e la sua tenerezza mostrano che il senso del mondo sta nell'amore, come il frammento al tutto, come il corpo alla persona.

E' in questo senso teologico e non solo nell'orizzonte di un significato meramente naturale che la famiglia è cellula e anima della società, poiché la società è la comunione in Dio di tutti gli uomini. Il servizio che la famiglia rende è quindi sociale, ma anche teologico e quest'ultimo dato conferisce non poco valore alla custodia del suo essere. Come luogo di amore la famiglia rende presente e viva la comunione, che è un dato umano e divino ad un tempo. Nel corpo sociale essa viene per così dire a rappresentare il tessuto connettivo, l'elemento più legante e profondo, benché, forse, apparentemente nascosto. Ma visto teologicamente questo mistero dice che la coppia/famiglia è nella società, anche in quella inconsapevole, presenza eucaristica, reale lievito nella massa. Prima di agire con l'azione essa agisce con la sua presenza.

3. Conclusione

E' dunque dal seno del proprio essere sacramentale che la famiglia trae la propria identità e, in conformità ad essa, la propria missione. La famiglia si nutre del tessuto eucaristico sgorgante dalla Chiesa. Partecipando all'Eucaristia gli sposi annunciano la morte di Cristo e proclamano la sua risurrezione, rendendo così presente il mistero pasquale nella grazia della propria vita sacramentale. In quanto mistero eucaristico, vissuto nella profondità della relazione sponsale della coppia e della famiglia, essa non può rinchiudersi in se stessa, né pensarsi come un frammento isolato di paradiso, ma è chiamata ad assumersi la responsabilità del mondo, in unione al sacrificio di Cristo. Essa è un amore nuziale esistente come espansione partecipativa dell'amore nuziale di Cristo e partecipa di tutte le sue

attitudini e di tutte le sue energie. Vivere questo è missione grande e feconda per il mondo e per ogni coppia.

Crediamo che nulla aiuti maggiormente la famiglia a farsi carico della sua missione, scaturente dal sacramento del matrimonio e dall'Eucaristia, quanto l'educare la consapevolezza della famiglia circa il suo essere. "È forma eminente di amore ridare alla famiglia cristiana di oggi, spesso tentata dallo sconforto e angosciata per le accresciute difficoltà, ragioni di fiducia in se stessa, nelle proprie ricchezze di natura e di grazia, nella missione che Dio le ha affidato".¹⁰² Occorre indicare alle coppie che un cammino di autentica e piena santità è possibile ed esigito dalla realtà stessa del sacramento. La vita degli sposi è una vita aperta alla pienezza di ciò che è cristiano, è una vita in Cristo totale, aperta alla verità della dimensione mistica della vita cristiana. Ed il suo apporto è anzi insostituibile.

La missione della famiglia che sgorga dal sacramento del matrimonio ha infatti dimensione eucaristica. Essa è amore libero, totale, indissolubile e fecondo che fa suo l'amore di Cristo eucaristicamente donato, al quale intimamente partecipa. E' amore che costituisce la Chiesa, generata da Cristo dalla croce e continuamente rigenerata nell'Eucaristia, e che si pone in seno alla Chiesa come luogo sacramentale di testimonianza della verità dell'amore umile, totale, indissolubile e fecondo del Cristo Sposo. E' per questo luogo di missione per il mondo, nel tessuto del quale si colloca come cellula originaria, capace di rendere ragione, nella vita e nella parola, del proprio contenuto di amore e di reciprocità, nel quale sta racchiusa la più profonda identità dell'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio. E' quindi luogo eucaristico in quanto nuziale e nuziale in quanto eucaristico. Luogo di fecondità per il mondo, dove l'amore si esprime nella sua pienezza umana come amore alla vita, ad ogni vita, a tutta la vita, spargendo dovunque il seme fecondo della gratuità divina, donata da Cristo sulla croce per tutti. Essa è dunque il luogo della benedizione escatologica, che in virtù della Pasqua di Cristo rende viva nella storia e verso la quale cammina con tutta la Chiesa. In essa canta la parola così intimamente familiare del Salmo: "Ecco come è bello e gioioso che i fratelli vivano insieme <...> là il Signore dona la benedizione e la vita per sempre".¹⁰³

¹⁰² GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 86.

¹⁰³ Sal 133.

METAFIZICĂ ȘI VIOLENȚĂ, LIBERTATE ȘI MEDIAȚIE

PAUL GILBERT

SUMMARY: METAPHYSIC AND VIOLENCE, LIBERTY AND MEDIATION. Today Christianity is often accused of being violent, above all because it claims to possess the supreme truth and places itself, as it were, at the vertex of rationality, which has clearly revealed itself in all its violence at Auschwitz. Vattimo and Girard do not accept this criticism of Christianity. The first emphasises God's humility and kenosis, the second the Biblical appeal to the ethical conscience, particularly in the New Testament. This paper, nevertheless, wonders if these two authors give a real space to Christ's mediation, if they still do not share too much the liberal idea of a monadic freedom.

Cultura suspiciunii, care caracterizează Occidentul de multe secole, pare astăzi mai vie ca niciodată. În timp ce discursurile științifice și univoce, în formele lor supranaționale, își impun propria putere și propriile succese modului nostru de a ne relaționa lumii și între noi, inițiativelor noastre care, într-un fel sau altul, termină toate prin a fi apreciate numai după utilitatea lor, conștiințele care acced la responsabilitățile lor individuale și sociale se răzvrătesc, fără să știe totuși cum să se elibereze de aceste puteri care le impun gândurile și comportamentele lor «corecte». Persoanele singulare trăiesc cu impresia că sunt înșelate de știință. Chiar și inventivitatea artistică cedează astăzi, deseori, valorilor comune impuse de piațe, care fac arta plictisitoare, ușuratică, efemeră. Puterea de organizare a rațiunii occidentale, care s-a neliniștit pentru ea însăși, nu reușește să se elibereze de destinul ce-i este generat din interior. Cu ea, actuala rațiune științifică, târăște totul.

Astăzi, cum de altfel se întâmplă din secolul al XVIII-lea, religia, garant al libertății și al valorilor transcendente, este deseori considerată irațională. Totuși, rațiunea contemporană nu mai apare în măsură să legitimizeze speranțele ce le puneau în ea iluminiștii. Recenta istorie a Europei, «dezastrul» anilor 40, au arătat unde rațiunea, abandonată deciziilor sale autonome, poate să conducă în mod efectiv. De aici trezirea, în timpul recentelor decenii, a unor diverse forme de religiozitate. Trăim astfel într-o contradicție. Pe de o parte, moștenirea vechiului raționalism, adesea ingenuu, este încă transmis de mulți oameni de știință și de mijloacele de informare a maselor, satisfăcute pentru influența lor asupra imaginației noastre și asupra ieftinelor noastre dorințe de putere; dar, pe de altă

PAUL GILBERT

parte, rațiunea a intrat într-adevăr în criză, este în căutare de noi fundamente, fără să sperde totuși prea mult că acest lucru este posibil.

Reînnoirea religiozității, la care asistăm în prezent, pune în evidență necesitatea în care ne găsim de a articula, într-o manieră nouă, valorile vieții și ale rațiunii. Reflecția filosofică contemporană asupra creștinismului, participă la acest efort. După ce am conturat unele aspecte ce unesc rațiunea cu violența, vom reflecta asupra violenței căreia, după Vattimo și Girard, i se opune creștinismul și asupra «forței» care aparține, într-un anumit fel, actului libertății și «diferenței» sale.

1. Rațiune și violență

Rațiunea modernă a apărut sieși contradictorie; dar, poate, este astfel din totdeauna. Violența sălășluiește în ea, aparține constituției sale celei mai intime¹. Prin esență, rațiunea este făcută pentru relații, pentru universalul care semnaleză transcendența omului peste tot ceea ce cunoaște doar *hic et nunc*; ea pune universalul ca pe un ideal venit de dincolo, un orizont pentru căutarea sa, o exigență pentru istoria sa. Speranța rațiunii este de a depăși circumstanțele sale prezente, de a se ridica la o cunoaștere care, dominând evenimentele imediate, să permită a le înțelege mai bine. Dar, de aici, se naște și visul său de a se egala cu vreo eternitate. Acum, făcând aceasta, rațiunea contrazice condițiile discursive ale practicii sale și se condamnă să denigreze propriilor opere și realizări. Devenită putere de autodistrugere, ea se neliniștește de ea însăși, disperă de propria devenire, se dedică nimicului și discreditează totul, pe ea însăși, propriile condiții, ceea ce ea nu este. De aici o primă formă, platonicească, de violență a rațiunii. Vocația sa pentru universal i s-a întors împotriva. Chemată la universal, se mulțumește de generalitate și neagă singularitatea² actelor sale reale. Ea refuză să se nască dintr-o

¹ Despre contradicțiile rațiunii și ivirea violenței în interiorul ei, cf. E. Weil, *Logica della filosofia*, Bologna, 1997, p. 9-123: «*Introduzione. Filosofia e violenza*»

² Noi distingem între «universal» și «general». Universalul («spre-unu») orientează multe ființări, ce tind dinamic către el, fără să piardă nimic din proprietățile lor. «Generalul» este un gen formal ce unește diferite specii, neglijând diferențele și realitatea lor. Singularul, în care universalul este de fiecare dată în întregime prezent, se distinge de particular, care este o parte dintr-un gen. Această distincție reia pe cea greacă dintre genul *zôè* (viața comună tuturor ființelor vii) și a universalului *bios* (viața proprie fiecărei ființe vii). Urmăm aici indicațiile lui M. Blondel, *Itinéraire philosophique*, Paris, 1966: «*General și individual sunt termeni ai limbii abstracte și ai cunoașterii noționale ale căror definiții logice duc la excluderi formale după modelul lucrurilor spațiale*» (p. 43); «singularul este rezonanța, într-o ființă originală, a ordinii totale, cum universalul este prezent în fiecare punct real ce contribuie la armonia ansamblului. Ei concordă și se unesc în *concret*» (p. 44).

interioritate concretă și pretinde de a se pune la propria origine³.

Acum, aparent, transcendența rațiunii o leagă, în mod spontan, de discursul credinței; de aceea Biserica a considerat de obicei raționalitatea indispensabilă discursului religios și actului credinței; dar este vorba tocmai de o raționalitate mai curând platonicească, ce dă cu ușurință mărturie transcendenței spiritului, însă, totodată, și violenței sale. Problema pentru religia naturală, a cărei semnificație stă tocmai în a stabili relații între diverși, mai mult, între opuși, este de a organiza și pacifica tensiunea acestei transcendențe. Dar creștinismul, din cauza alianței sale privilegiate cu rațiunea, nu a trădat oare această misiune spontană a religiei? Teza noastră este că rațiunea universală nu este numai aceea, contemporană și atotputernică, ce se dedă la generalități: ei, de fapt, creștinismul îi face o critică radicală, dar nu distructivă.

A devenit obișnuit, începând cu timpurile moderne, a inversa vechiul raport dintre credință și rațiune și a considera, în locul unei integrări a rațiunii în credință, o supunere a acesteia la aceea, rațiunea modernă devenind ereditara formalității nominaliste, puterea unui calcul în măsură să unifice matematic totul. În această perspectivă, discursul Bisericii este identificat cu condițiile sale umane, și rezultă inversat, în același fel în care «rațiunea» își pierde deschiderea spre vreo transcendență și se transformă în «înțelegere» ce se împosează de reprezentările sale despre lume. La drept vorbind, această inversiune modernă a raportului dintre credință și rațiune depinde de valoarea pe care «rațiunea» o acordă ea însăși puterilor sale de căutare, cu alte cuvinte, puterilor sale de «înțelegere». Dacă rațiunea se consideră înainte de toate ca intelect (*Verstand*) sau capacitate de analiză, ea va obiectiviza religia și o va reduce la măsura conceptelor sale generale *a posteriori*; religia va deveni atunci o modalitate printre altele de a înțelege și de a folosi lumea, însă o modalitate mult mai violentă decât cea platonicească, deoarece ea, în conformitate cu natura sa, se consideră absolută și definitivă, deși nu are mijloacele pentru a legitima o astfel de pretenție, în structura cunoașterii moderne. Dacă, în schimb, rațiunea se vrea rațiune propriu-zisă, *Vernunft*, ea se va recunoaște depășită din interiorul ei, în măsură să nu se închidă în sine, deschisă, impulsivă să fie modestă. O astfel de rațiune nu va disprețui Evanghelia și tradiția creștină. Evanghelia, care este pacea lui Dumnezeu, face apel la ea. Religia care se limitează, dimpotrivă, să folosească posibilitățile intelectului, abandonată generalității, schimbă adesea partea cu întregul și cauzează violența.

³ Se poate interpreta în această direcție acest text al lui H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, 1989, p. 2: «Acest om al viitorului, pe care oamenii de știință gândesc să-l producă într-o perioadă de un secol, pare posedat de un fel de rebeliune împotriva existenței umane așa cum i-a fost dată, un dar gratuit provenit de nu știu unde (vorbind în termeni profani), pe care dorește să-l schimbe, dacă este posibil, cu ceva ce el însuși a făcut». Ființările, de fiecare dată unice, sunt astfel reduse la forme pe care le putem imagina și fabrica în serie

PAUL GILBERT

Într-un text din 1951⁴, Paul Ricoeur pune în gardă împotriva riscurilor adevărului care, revelator de sine însuși, autonom, în mod pretențios fără altă referință decât el însuși, duce la excluderea a tot ceea ce nu i se supune și prin urmare, la violență. Cu orice probabilitate, «adevărul îi unește pe oameni, minciuna îi împrăștie și îi înfruntă. Și totuși nu este posibil să începem așa: *Unu* este o recompensă prea îndepărtată, este întâi de toate o ispită malignă» (HV, p.165). Iar autorul se simte obligat să precizeze: «unificarea adevărului este deopotrivă visul rațiunii precum și o primă violentare, o greșeală; (... ea constituie) un punct de ambiguitate, un punct de măreție și de vinovăție; tocmai în acest punct minciuna atinge cel mai de aproape esența adevărului» (HV, p. 165-166). Textul lui Ricoeur dă mărturie motivului fundamental pentru care metafizica, sau știința principiilor prime, întrucât știință tetică, a fost din totdeauna criticată, în mod deosebit de Nietzsche și încă și mai mult de Heidegger. Acest motiv este desigur intern pretenției metafizice însăși, mult mai solid și mai serios decât contestația autocontradictorie a pozitiviștilor de la începutul secolului al XX-lea. Este necesar însă să nuanțăm textul lui Ricoeur și să înțelegem că Unul violent este cel al organizării intelectului. Metafizica este violentă atunci când, ca și ontologia, închipuie generalități și nu recunoaște drepturile universalului, adică dinamismul singularilor care intră în relație în Unu, fără a-și pierde unicitatea.

Lexicul contemporan nu este întotdeauna determinat. El ezită între «general» și «universal», așa cum ezită între «ontologie» și «metafizică». Primele scrieri ale lui Heidegger atestă aceste ezitări. Criticile pozitivistice ale metafizicii consideră *a priori* că după-fizica nu are sens. Dar aceste critici, care disprețuiesc orice singularitate sau unicitate a existențelor, îi reduc la măsura instrumentelor noastre științifice; se aliază «ontologiei» clasice și astăzi nu mai au prea multă greutate⁵; termenul alternativ, «metafizică», în acest sens, nu mai crează probleme. De fapt, criticile filosofice făcute ontologiei, recunosc un discurs prea unitar și limitat la generalitate, incapabil de a fi atent la «diferențele» dintre lucruri și nivelele cunoașterii. Această ontologie se aseamănă celei pe care Kant o critica la Wolff, o ontologie formală, deductivă, ce se pretinde în măsură să recompună, în felul unei cunoașteri științifice, totalitatea datului uman, plecând de la niște noțiuni sau ipoteze, în mod fals clare. O astfel de ontologie este respinsă astăzi din motive mai clar existențiale decât în timpul lui Kant; de fapt, cunoașterea unificatoare s-a arătat astăzi în măsură să gestioneze în mod eficace lumea și animalul uman, fascinând dorințele noastre de putere, dar și sursă de neliniște deoarece, violent, neagă persoanele și ignoră libertatea lor ireductibilă. Nu vom expune aici momentele

⁴ P. Ricoeur, *Vérité et mensonge*, în Idem, *Histoire et vérité*, Paris, 1964 (În continuare prescurtat HV)

⁵ «Dacă există o atitudine “prietenească” față de metafizică astăzi, aceasta trebuie caută tocmai (...) în filozofii de proveniență neoempiristă. Un fapt paradoxal, dar nu prea mult, dacă se amintește strânsa legătură pe care Heidegger, în mod fundamentat o individualizează între ereditatea metafizicii și “scientismul” modern» (G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione* în Idem (a cura di), *Filosofia* '86, Bari, 1987, p. 74)

acestei false victorii a generalității formale și ale reacțiilor existențiale; nici nu vom vorbi de literatura filozofică ce a abordat problema, operele lui Bergson ca și cele ale ultimului Husserl; vom lăsa deoparte și comentariile lui Heidegger despre Nietzsche, emblematic în această problemă, ca și textele filozofului de la Freiburg, despre tehnică.⁶ Va fi de ajuns să notăm că ontologia este astăzi înțeleasă la lumina temei voinței de putere, voință care, în realitate, se abandonează superficialității reprezentărilor și neliniștii căilor sale fără ieșire, voință ce știe că nu poate totul și care, în ciuda a toate, îl vrea, o voință incapabilă să adere întâmplării și unicei sale surprinzătoare frumuseți.

Sentimentul actual răspândit al unei științe global sufocantă, este la originea reînnoirii religioase. Însă religiozitatea s-ar putea pune ca o alternativă științei și deci de același gen. Va trebui să ne reapropiem de o religie mai *metafizică*. Creștinismul este această religie. În ce fel va implica totuși pacea și, în același timp, aventurile noastre intelectuale?

2. *Violență și creștinism*

Gianni Vattimo și René Girard încearcă să dea o interpretare originală a creștinismului în cadrul unei înțelegeri mai vaste a sensului istoriei. Pentru Vattimo istoria umană este cea a uitării ființei; dar, în timp ce pentru Heidegger, această uitare apare ca un destin neînduplecat, un fel de ștergere dramatică a ființei în forma generică a ființării moderne, Vattimo înțelege s-o interpreteze în manieră etică. Prin aceasta redeschide o posibilitate postkantiană, nietzscheană zice⁷, de metafizică. Trebuie să se înțeleagă uitarea ființei la lumina duiosiei evanghelice a lui Dumnezeu care respectă și pe unii și pe alții, fără a se impune niciunui ca stăpân. Cristos, întru care Dumnezeu kenotic al Vechiului Testament manifestă capacitatea de a participa la mărginirea omului, descoperă neîndoielnică slăbiciune a lui Dumnezeu, adică hotărârea lui de a nu se arăta în felul unei puteri fizice, cosmice. Această înțelegere a lui Dumnezeu este poate inspirată, ca în mulți autori contemporani, din Schelling și din teza lui de origine cabalistică despre creație ca o retragere liberă a Creatorului, dar și, mai presus de toate, din gândirea creștină despre Spirit, ca «dar» pozitiv a lui Dumnezeu; Dumnezeu nu este numai retragere, ci și însemnată manifestare de sine. Dumnezeu creștin este etică, iubire, atenție respectoasă față de persoane și față de alegerile lor libere. Originalitatea lui Vattimo, în corul heideggerienilor, constă în interpretarea uitării destinale a ființei, sau nihilismul, în cheia iubirii dumnezeiești, de viață treimică. De aici sensul pozitiv al creștinismului ce contrastează cu sensul pe care i-l dau cei ce, împreună cu Heidegger, fac din el o doctrină explicativă a lumii, în felul ontologiilor

⁶ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo* în Idem, *Sentieri interrotti*, Florența, 1984, p. 70-101; *La questione della tecnica* în Idem, *Saggi e discorsi* (sub redacția lui G. Vattimo), Milano, 1985, p. 5-27

⁷ Cf. G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, p. 71

PAUL GILBERT

grecești.⁸ Pentru Vattimo, creștinismul urmează filozofia autentică, însă inversând meditația asupra uitării ființei în înțelegerea kenoziei ființei. Cine nu înțelege această inversiune a nihilismului în nihilismul însuși, nu poate înțelege semnificația adevărată a creștinismului.

Pentru Girard, deasemenea, creștinismul participă la un destin universal, dar se desprinde și printr-o radicală originalitate, printr-o inversiune ce se realizează în el. De fapt, în timp ce toate culturile au nevoie de sacrificiul răscumpărător, de țapul ispășitor, pentru a asigura unanimitatea lor, moartea lui Cristos, ce are toate caracteristicile unui astfel de sacrificiu, nu este nicidecum sacrificială deoarece Cristos este inocent; moartea lui Cristos anulează toate procesele pe care oamenii le-au născocit pentru a supune violența lor creând propriile legăminte și propriile liturgii. Dar, din cauza acestei inversiuni, o astfel de moarte face posibilă o nouă violență, dacă revelarea inocentului nu este înțeleasă și primită, adică dacă oamenii nu acceptă responsabilitatea violenței lor, dacă ei se abandonează riscului unei noi violențe, în mod definitiv neînfrântă, oarbă, incapabili cum sunt de a lăsa lumea reprezentărilor lor și de a se angaja, în manieră etică, pe drumul convertirii și al libertății.

Fiecare din aceste prezentări ale creștinismului revelează și situează un concept asemănător de violență. Pentru Vattimo violent este refuzul kenosei, al iubirii divine, al atenției față de celălalt, impunerea unei voințe proprii celuilalt și, verosimil, toată viața politică concretă. Este violentă mai ales teoria despre care vorbea Ricoeur, cea care se crede ajunsă la concluzia istoriei, definitivă. Această violență, identică cu precipitarea celui ce vrea să ajungă imediat la universal (dar care ajunge numai, în vocabularul nostru, la generalitate), nu este cea, autentică, a ființei care trece în ființarea determinată,⁹ care se descoperă fiind adusă și, dar nu

⁸ Se cunosc numeroasele pagini în care Heidegger critică ideea de creație, pe care el o definește «biblică», de exemplu în *IM* 19, sau în a doua parte din *Identita e diferenza*, intitulată *La costituzione onto-teologica della metafisica* (în Idem, *Questiones I*, Paris, 1968, p. 277-308)

⁹ După *Introduzione alla metafisica* a lui Heidegger (Milano, 1979), violența aparține manifestării ființei și interogării omului autentic. De fapt «Doar învingând în lupta dintre ființă și aparență, ei (grecii) au izbutit să smulgă ființării ființa și au adus ființarea în stare de imobilitate durabilă și în stare de neascundere» (p. 113). Însuși acest conflict al ființei conduce, prin intermediul activității omului, la o frângere, *chôrismos*, pe care «se instalează apoi învățătura creștinismului» (113) și interpretarea sa despre ființare inferioară, întru-cât creatură. Această frângere este inevitabilă; ea aparține ființei însuși. «Ca breșă în care ființa pusă în operă se deschide în ființare, *Dasein*—ul [“faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii”] omului istoric este un *in-cident* (*ein Zwischen-fall*), incidentul prin care, dintr-odată, forțele superiorității dezlănțuite ale ființei se deschid și trec în operă ca Istorie» (p. 172). Tehnica apare aici ca proiect al ființei, dinamism (*physis*) și dreptate (*dikè*) după ordine (*logos*), proiect încredințat omului dar pe care omul îl întoarce împotriva ființei: «Astfel că *téchne* caracterizează acel *deinon* – deci ceea ce acționează cu violență – în trăsătura sa fundamentală decisivă; căci acțiunea violentă este utilizarea violenței împotriva coplesitorului: obținerea ființei prin lupta legată de cunoaștere (a ființei până atunci închise), prin intermediul a ceea ce apare și care este ființarea» (p. 169). Cum se vede, metafizica lui Heidegger nu este pacifică! Viziunea sa despre creștinism constituie originea unei tehnici problematice [n.tr. aceste fragmente au fost luate din M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, traducere din germană de G. Liiceanu și Th. Kleiningger, București 1999]

în primul rând, de lucrarea omului. Nici chiar o astfel de violență, deși după Heidegger autentică, nu este acceptabilă din partea creștinismului. Creștinismul, pentru Vattimo, mărturisește, sau ar trebui să mărturisească, duiosia lui Dumnezeu și răbdarea Sa față de om și față de singularitatea sa. Ființa se dăruiește fiind; este desigur predispusă și nu pentru că omul lucrează întru ea; dar lucrarea omului, autentic desfășurată, participă, sau ar trebui să participe, la această duiosie. Diferența ontologică nu este conflictuală ci splendidă, iar creștinismul aduce omagiu acestei splendori. Pentru Girard, deasemenea, violența se naște din voința de a precipita evenimentele, de a obține totul dintr-o dată, chiar și cu riscul de a-și da seama, însă întotdeauna prea târziu, de imposibilitatea practică a unei astfel de voințe, și de a transfera așadar, asupra unei victime ispășitoare violența care neliniștește inimile pentru a se elibera, însă în mod iluzoriu, de furie și de frustrare. Dimpotrivă, creștinismul, ca și Scriptura în general, face apel la această convertire etică.

Violența apare ca un gest precipitat ce nu urmează nici un alt ritm decât acela al voințelor pasionale și egoiste. Nu este de fapt violența invadarea spațiului celuiilalt și accelerarea timpului pentru a ajunge, cât mai repede posibil, ceea ce pasiunea imitării face să fie dorit? Dealtfel, termenul «violență» înseamnă la origine «abuz de forță», adică o forță nestăpînită, năvalnică, lipsită de norme. La prima vedere, violența contrastează înclinațiile naturale și prin urmare apare ca o lovitură de forță ce se impune unei naturi, care o suportă în mod pasiv. Dar înainte de a fi o pasivitate, evident, violența este activă. Acum, o astfel de activitate nu este întotdeauna un rău. Dimpotrivă, nu am putea crede că este inerentă oricărei potențe vitale și pozitive care trece în act? Filozofia contemporană, atentă la trăirea reală, se face purtătoarea de cuvânt al acestui aspect activ al violenței. Violența aparține dezvoltării celui ce trăiește.¹⁰ Ea nu este decât de evitat. Însă, dacă viața are nevoie de violență pentru a se dezvolta, aceasta nu ar fi necesară? Ce ar putea fi o vitalitate etică ce nu cunoaște nici o constrângere violentă? Vattimo și Girard par să contrapună violența și recunoașterea celuiilalt, violența și libertatea, însă o libertate monadică, conformă conceptului său cel mai comun pe care-l dezvoltă filozofia, explicit sau implicit liberală, din zilelor noastre. După acest concept, libertatea nu mai este în și pentru sine însuși, adică libertate deplină, dacă este determinată de celălalt, o relație necesară cu celălalt. Dar această viziune asupra libertății este suficientă? Nu rămâne prizoniera vreunui nominalism pentru care orice relație este un incident al indivizilor care o suportă? Este surprinzător să o vezi pe Hannah Arendt¹¹ servindu-se de o formulă («toți contra unu») care se întâlnește și în Girard, dar într-o orientare politică pe care filozoful franco-american pare să o ignore și pe care prietena lui Heidegger o contrapune violenței pure. “Forma extremă a puterii este «toți contra unu», iar forma extremă a violenței, «unu contra toți»” (*OV*, p. 42). Analizele lui Arendt indică importanța, pentru a înțelege istoria, a puterii ce trebuie să se distingă de

¹⁰ Cf. V.K. Lorenz, *Il cosiddetto male*, Milano, 1973

¹¹ H. Arendt, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1969 (în continuare prescurtat: *OV*)

PAUL GILBERT

violență. Puterea nu este de la sine violentă. Expresia «toți contra unu», tipică în Girard a sacrificiului ispășitor, are și o formă politică «soft». Desigur este conform unei tradiții politice și unei anumite analize filozofice a libertății, să se confunde puterea și violența. Dar dacă se acceptă să se aprofundeze distincția lui Weber dintre violență legitimă și violență nelegitimă, dacă se recunoaște o semnificație etică propoziției conform căreia Statul este «imperiul omului asupra omului bazat pe mijloace de violență legitimă sau pretinse astfel» (*OV*, p. 35), nu suntem induși a vedea în conceptul de violență ceva mai mult decât o luptă și un conflict? Trebuie să respingem orice formă de stat sau de relații ce fac posibilă trăirea liberă cu ceilalți? Este clar că o astfel de întrebare nu are sens pentru o libertate monadică, «liberală», atentă să nu piardă nimic din idea actului său; ea prospectează totuși ipoteza unui țesut de relații ce nu se impun numai libertății, ci care aparțin dimpotrivă, caracterului său concret.

Libertatea reală nu este o monadă fără poartă și ferestre ci un țesut de relații intersubiective. Iată de ce orice putere ce constituie mediația libertăților concrete, nu este nelegitimă deși exercită în mod inevitabil o anumită forță asupra monadelor. Dealtfel, este clar că o libertate nu accede niciodată la sine dacă nu este relaționată, nu atât la ceea ce nu este, adică la lucrurile din lume, cât la o altă libertate. Se realizează fiind orientată spre celălalt, regulată de el. Anarhia nu constituie nimic: libertatea nu este pentru sine propria origine. Evident, tiranul nu are nici o legitimitate, tocmai întrucât nu se definește în funcție de libertățile supușilor săi, în relația cu cetățenii. Lupta sau o anumită forță trebuie să aibă un indice etic. Ea poate să nu țintească la distrugerea adversarului, ci la construirea sau la reconstruirea unei relații cu celălalt, diferitul, eventual la convertirea adversarului în vederea recunoașterii vreunui drept. Lagărele de exterminare ale celui de-al doilea război mondial și numeroasele omicidii gratuite din orașele noastre, demonstrează că omul este capabil de o violență pur distructivă. Însă această violență distructivă nu constituie esența oricărei forțe, a oricărei energii. După Arendt (*OV*, p. 37-38), Alexandru Passerin d'Entrèves ar fi fost primul care a distins între «putere» și «violență», adică între două utilizări ale forței, primul fiind instituționalizat sau codificat, iar al doilea nestăpânit; această distincție permite de a defini puterea ca o forță mijlocitoare, iar violența ca o forță exercitată fără nici o funcție de relaționare. Nu se poate spune că orice forță mijlocitoare este violentă.

Al doilea capitol din *On Violence* distinge conceptul de «violență» de alte concepte ce-i sunt înrudite și cu care se confundă deseori. Se numește «putere», «capacitatea nu numai de a acționa, ci de a acționa în manieră concertată. Puterea nu este nicicând proprietatea unui individ; aparține unui grup și există pentru tot timpul în care grupul rămâne unit» (*OV*, p.44). «Prestigiul», în sensul de *autoritate*, aparține în schimb unei persoane; el se exercită de obicei fără constângere, prin singura putere a celui ce are, cu înțelepciunea sa, cu cultura sa, etc., carisma unui *leader*. Întrucât astfel, autoritatea se recunoaște prin ascultarea indiscutabilă pe care

ea o stârnește; nu operează prin constrângere și îi este suficient pentru a fi exercitată «respectul pentru persoana [care o posedă] sau pentru rolul său social» (*OV*, p. 45); dușmanul autorității astfel înțeleasă este disprețul sau deriziunea. «Forța» poate să primească un sens general, fără să fie gândită imediat ca și constrângere; de exemplu, «o forță a naturii», îl caracterizează pe cel ce are o mare energie spontană¹². În ceea ce privește «violența» legitimă, sau fără constrângere, ea are doar un «caracter instrumental» (*OV*, p. 46). Se exercită pentru a menține legătura puterii și a cetățenilor; în caz contrar, devine nelegitimă. Când apare violența în sensul obișnuit, aceasta dă doar mărturie faptului că puterea începe să slăbească, că o societate alunecă spre ceea ce Durkheim a definit anomie. «Vorbind din punc de vedere politic, absența puterii cauzează ispita de a substitui puterea cu violența» (*OV*, p. 54). Însă este o ispită ce nu duce la nimic: este necesar ca violența să rămână sub controlul unei puteri; în caz contrar, va conduce spre o anarhie mai mult devastantă decât constructivă. Problema este de a ști cum ar putea puterea să exprime voința tuturor fără a neglija pe nimeni, adică fără să devină violentă față de vreunul.

3. Libertate și mediație

Distingând între «putere» și «violență», Arendt ne eliberează de o violență care și-ar impune destinul neînduplecat oricărei relații de libertate; ea pune deasemenea violența într-o perspectivă etică, deoarece constituie numai o inversiune a politicii și a căutării unei concilierii, a unei convergențe de vederi și de interese. Pentru Arendt, politica este mai fundamentală decât violența. În schimb, Vattimo vede la originea istoriei o sfâșiere ontologică, în conformitate cu indicațiile date de Heidegger, cu toate că această sfâșiere trebuie să fie gândită mai bine în termeni de «dar»; creștinismul are sens numai ca alternativă la o violență care îl precede. Girard, în mod asemănător, presupune că omul ajunge la existență fiind deja violent. Pentru cei doi autori, creștinismul este așadar, în mod autentic, post-modern; salvează de reducerile violente ale formelor totalizante. Însă întrebarea constă în a ști dacă originea eticii poate să fie înțeleasă plecând de la o trăire concretă care, diferită, amenință (Girard) și de care este necesar în practică să se ferească (Vattimo). Pentru autorii noștri, creștinismul eliberează de aceste vederi filozofice sau culturale despre om, dar eliberează de ceea ce, oricum, condiționează cu anticipație libertatea.

Vattimo și Girard interpretează creștinismul punându-i în evidență originalitatea: creștinismul este în mod radical opus oricărei violențe originare. Pentru Girard mai ales, istoria este animată de o rivalitate care se accentuează treptat până la paroxism, până la sacrificiul țapului ispășitor, sacrificiu ce consacră forța ascunsă a violenței, deși pretinde că instaurează pacea. Creștinismul, care răspunde acestei violențe iluzorii prin chemarea la responsabilitate a păcătosului,

¹² Această forță a fost gândită încă din antichitate ca «enegia», «act»

PAUL GILBERT

oferă doar o alternativă unei istorii care prin ea însăși ar putea fi nebunească și sălbatică. Această soluție nu face așadar din creștinism o origine radicală a sensului. Pentru Vattimo, dimpotrivă, într-o perspectivă mai mult metafizică sau fondantă, decât culturală sau descriptivă, creștinismul este dătător de sens. Aceasta se înțelege la lumina diferenței ontologice. În timp ce această diferență era lăsată de Heidegger într-o incertă oscilare, în același timp o sursă de violență și de istorie, Vattimo insistă asupra «dăruirii» (ființei în ființare) el dorind să articuleze pasionanta intuiție a lui Heidegger, într-un mod mai propriu. Cu toate acestea, prezentarea creștinismului, de către Vattimo, se face de obicei polemică și ironică, mai mult decât «slabă», neglijând și aspectul ecleziologic al misterului Bisericii. Se poate crede că aceste două aspecte, polemica și absența ecleziologiei, sunt în mod rațional legate. «Darul», despre care vorbește Vattimo, nu are sens fără contrazicerea sa heideggeriană sau creștină.

Pentru creștinism însă, omul nu este în mod originar violent; pacea constituie fondul vieții lui Cristos și al mesajului Său. După revelația biblică și după bunul simț, o libertate, pentru a fi astfel, se aliază cu altele într-un țesut de relații în care se împletesc atât activitățile lor cât și pasivitatea lor. Libertatea personală se împlinește «grație» altora; toate se îngăduie reciproc spre a fi fiecare pentru cealaltă. A vorbi despre diferența dintre libertățile care se limitează reciproc fără, din acest motiv, a se opune în mod violent sau a-și revendica unicitatea închisă în sine, absolută, înseamnă a vorbi despre fundamentul ontologic al eticii, despre libertățile în relație într-un timp și spațiu comune. Libertățile personale se împlinesc plecând de la o pace originară.

Definiția violenței cu referire la originea sa («abuz al forței») invită să distingem forța (*energia*) și violența, aceasta fiind un abuz al aceleia. De fapt, violența caută să obțină ceea ce «energia» nu are «timpul» să obțină. Violența derivă dintr-o preocupare oarbă, dintr-un refuz al răbdării¹³ și al atenției pentru celălalt, al capacității (*dunamis*) de a fi; ea constituie o rană pentru cine nu are «timpul» să se adapteze, trebuind oricum să suporte povara evenimentelor. Deseori, credem că orice constrângere a libertății sau orice fel de pasivitate este violență. Însă nu este adevărat. Libertatea este de fapt relațională, și prin urmare, activă și pasivă, în același timp forță și slăbiciune, exigență și mediație. Este violență o relație ce nu respectă timpii libertăților dintotdeauna aliate.

Dacă considerăm că libertatea constituie actul de a fi cel mai individual (indivizibil) al fiecăruia, dar că se exercită în mod necesar în relație cu alte libertăți personale pentru a se recunoaște ca act personal, se ajunge să se creadă că ea nu subzistă prin ea însăși; pentru a fi, este necesar să recunoască ea însăși pe celălalt și să fie recunoscută de el, fiecare limitându-se în actul însuși al recunoașterii celuiilalt. Mă recunosc ca eu (*ipse*) cu condiția de a primi de la tine de a fi eu,

¹³ Cf. P. Gilbert, *La patience d'être. Métaphysique*, Namur, 1995, a cărei primă referire este la Irineu, *Adversus Haereses*, pentru care păcatul originar este nerăbdarea

deoarece nu pot să acced la conștiința de mine însumi plecând numai de la mine; de la mine însumi (*idem*), imaginez lumea și pe tine la întreaga mea dispoziție și mă adâncesc în imensitatea acestei imaginații. Dar nici tu nu accezi la tine numai de la tine. Pentru ca eu să acced la mine prin tine, care nu accezi la tine numai prin tine, ci la tine prin mine, care nu acced la mine numai prin mine, deoarece tu nu ești singura origine a identității mele și eu a identității tale, noi trebuie să spunem că suntem unul și altul în datorie de a fi, și nu numai unul față de altul, nici unul în datorie numai față de altul. Adevărata libertate nu se împlinește prin jocul circular al libertăților, deși necesită recunoașterea acestui joc. Libertatea nu ajunge să fie de la ea însăși, chiar dacă este responsabilă de sine primind de la celălalt să răspundă de actele sale în fața lui, deoarece cu el ea poate să elaboreze un drum de creștere, de mai mare adecvare la sine, de mai mare universalitate în comuniune. Însă de pecetea acestei comuniuni, de originea acestei mediații pe care le sperăm și le actualizăm în încredere mutua și în speranță, nici unul dintre noi nu este prezența deplină. Creștinismul este în întregimea lui, un omagiu adus actului mediației, mai mult, un omagiu adus prezenței Mediatorului, astfel încât apelul la renunțarea la violență sau apelul la *sequela Christi* să nu fie moralizatoare, ci un apel la recunoașterea structurii mai bogate, metafizice, a experienței umane.¹⁴

La lumina acestor principii, s-ar putea medita asupra sensului «puterii» în Biserică. Aceasta nu este desigur conformă cu voințele noastre de putere. Este în schimb o slujire adusă unității poporului lui Dumnezeu, o mediație fondatoare. Nu se opune libertăților, ci le face posibile, aliate. Exercițiul unei astfel de puteri are un singur model: kenoza Mediatorului, Fiul Tatălui. Acestei structuri fundamentale a puterii în Biserică, îi corespunde o formă precisă de metafizică, de meditație asupra lui *ens commune*, mediația universală iar nu generală. Însă elaborarea unei astfel de metafizici ar avea nevoie, pentru a fi dezvoltată în mod corect, de un spațiu mai amplu decât acela al unui scurt articol.

¹⁴ Rămâne o problemă pe care acest articol nu o ia în considerare: de unde vine caracterul de păcătoșenie al violenței? Plecând de la ce «moment» viața în «diferență» se pervertește în voiță de «indiferență»? Problema violenței este însăși problema răului radical.

ORGANELE DE CONDUCERE ALE BISERICILOR MITROPOLITANE AUTONOME

PÉTER SZABÓ

RIASSUNTO. GLI ORGANI DI GUIDA DELLE CHIESE METROPOLITANE SUI IURIS. L'autore osserva che mentre esiste una letteratura abbastanza ricca sull'organizzazione delle Chiese patriarcali¹, mancano simili studi al riguardo, sulle Chiese metropolitane. La ricerca su questa problematica è molto necessaria, in quanto i canoni del CCEO al capitolo VI, presentano alle volte problemi seri di interpretazione che meriterebbero di essere analizzati, poichè da questi si deducono i principi essenziali per la chiarificazione delle tesi problematiche per le questioni latine parallele del diritto canonico. Per questo si è tanto di sintetizzare i principali problemi che decidono l'immagine della figura canonica delle Chiese metropolitane *sui iuris*, si studia la problematica dell'autorità superiore delle Chiese metropolitane *sui iuris*, la tipologia attuale del titolo di metropolita, *ius metropoliticum*, a norma del diritto canonico in vigore.

1. Autoritatea superioară a Bisericilor mitropolitane autonome

Asemănător Bisericilor patriarhale și arhiepiscopale, și forul superior de conducere din Bisericile mitropolitane se împarte în două organe. În primul rând și aici ierarhul aflat în fruntea Bisericii (mitropolitul autonom) deține puterea executorie, în timp ce dreptul de a legifera aparține singurului organ decizional sinodal existent în aceste biserici – consiliul ierarhilor.² Deși față de sinodul parțial latin, consiliul ierarhilor nu poate exercita, nici măcar principal, puterea

¹ Žužek, I., *The Patriarchal Structure according to the Oriental Code*, în *The Code of Canons of the Oriental Churches. An Introduction*, Roma, 1991, p. 40-58; Salachas, D., *L'instituzione patriarcale e sinodale nelle Chiese orientali cattoliche*, în *Euntes docete*, 43, 1990, p. 231-284; Idem, *Lo status sui iuris delle Chiese patriarcali nel diritto canonico orientale*, în *Periodica*, 83, 1994, p. 569-609; Pallath, P., *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches*, Roma, 1994; Alappatt, P., *The Election of Patriarch in the Eastern Canonical Tradition*, Roma, 1997

² Dar dacă luăm în considerare că anunțarea legii este, în mod specific, atribuție a "legiuitorului", întrucât în cazul nostru, misiunea mitropolitului autonom (CCEO can. 166, par. 3), nu este nejustificată nici în privința afirmării anumitor competențe legislative (Vezi "Voluntas legislatoris aliquarum normam subditis prescribere intendens...communitati intimatur. Quae manifestatio seu intimatio legis a legislatore facta promulgatio nominatur...", în Sipos, S., *Enchiridion Iuris Canonici*, Budapest, 1947, p. 18)

judecătorească, luând în considerare, pe de o parte, faptul că mitropolitul are nevoie de acceptul consiliului atunci când dreptul trece o întrebare în jurisdicția organului executiv superior (CCEO can. 167, par. 4), iar pe de altă parte, jurisdicția proprie a organului, care va fi analizat în cele ce urmează, este logic că acea descriere a codului care pare să fi dorit să sublinieze caracteristica *auxiliară* a rolului consiliului ierarhilor,³ ar fi incorect să-l considerăm ca fiind singurul de luat în seamă. Forul superior de conducere – similar Bisericilor patriarhale și arhiepiscopale – se împarte și aici între două organe corespondente, în fond cu rang egal, bazate pe principiul utilității practice. După cum atestă și datele concrete – de exemplu dreptul de convocare a consiliului ierarhilor, anunțarea paragrafelor de lege sau, în cazul condiționării sinodale, a puterii personale superioare executorii – celor două entități ale jurisdicției de conducere interimare le revin funcții foarte importante legate de colaborarea activă a celuilalt, ceea ce duce la dependența reciprocă unul față de celălalt.

2. Tipologia actuală a rangului de mitropolit

Actualul *Corpus Iuris Canonici*, cum este denumit deseori de culegerea de legi formată din CIC, PB și CCEO, mitropoliții se pot categorisi în opt tipuri. Dintre acestea se disting, fără nici o diferențiere, cei aflați în fruntea bisericilor autonome.

1. Cel mai important tip al acestora este arhiepiscopul (*archiepiscopus maior*), pe care și dreptul actual îl definește mitropolit, cu toate că, pe principul paralelei tipologice declarate prin canonul CCEO nr. 152, jurisdicția acestuia coincide practic cu cea a patriarhului. (Menționăm, în același timp, că - față de părerea lui Coussa, cel care a folosit prima oară noțiune a de *archiepiscopus maior*⁴ - definițiile din codex nu specifică în mod expres că arhiepiscopul ar trebui să aibă în fond, fie și numai principal, o funcție superioară celui de *metropolita metropolitarium*⁵).

³ CCEO can 155, par. 1. În fruntea Bisericii mitropolitane autonome stă un mitropolit al unui anumit scaun, pe care îl numește papa de la Roma și pe care ierarhii îl ajută conform prescripțiilor juridice.

⁴ Vezi Coussa, A., *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, I, Grottaferrata, 1948, nr. 190, 212, nr. 285, 283

⁵ Canonul 151 al CCEO poate să trimită, în mod indirect, la presupunerea unei structuri superioare mitropoliților, dar acea formulare după care cardinalul primat este un mitropolit care stă în fruntea unei "Biserici autonome". Și în timpul codificării s-a produs o referire la caracterul de supramitropolit: *Nuntia*, 19, 1986, p. 14. În schimb demnitatea de patriarh conține în chiar definiția sa caracterul puterii asupra mitropoliților (CCEO, can. 56). În același timp, problema are mai mult un caracter teoretic, deoarece în Bisericile patriarhale catolice orientale în prezent nu există – din cauza numărului foarte mic de credincioși – un sistem mitropolitan real. În mod interesant, aceasta este caracteristic celor care sunt la nivelele ierarhice inferioare, dar care sunt mai importanți din punctul de vedere al credincioșilor (înainte de toate la Biserica malabară)

2. Cel de al doilea tip al funcției mitropolitane, mitropolitul de drept autonom (CCEO, canonul 155 și urm.), este acea figură a dreptului canonic care este exact obiectul acestui articol, deci în cele ce urmează va fi prezentată mai pe larg.

3-4. Cele stipulate de canonul 133, referitor la întemeierea de mitropolii (mai precis colonii bisericești) pe teritoriul *interior* al episcopilor, după cum rezultă din can. 80 par. 1, nu este obligatorie nici astăzi. De la acest tip se deosebește acel mitropolit care stă în fruntea unei mitropolii aparținând unei biserici patriarhale, dar scaunul se află în afara teritoriului bisericii autonome respective (CCEO can. 138).⁶ Cu toate că relația acestui tip cu biserica mamă este destul de specifică – dată fiind puternica îngrădire teritorială a puterii guvernamentale superioare – este evident că este o parte a acesteia.⁷

Celelalte tipuri ale mitropoliților – față de cele anterioare – au doar drepturi limitate de supervizare.

5. Mitropolitul care îndeplinește jurisdicția can 133 par. 1-6, este un *ierarh* (adică, față de figurile anterioare nici nu este obligatoriu să fie un preot superior de rang mitropolitan) care își exercită dreptul de supervizare în calitate de delegat al Sfântului Scaun asupra tipurilor din cadrul bisericilor autonome care nu au atins rangul de mitropolie.⁸

7. Diferit față de organele mitropolitane amintite mai sus, este figura specifică arătată de dreptul latin (CIC can. 435 și urm.), pe care – compativ cu mitropoliții autonomi – o prezentăm amănunțit în cele ce urmează.

8. În sfârșit, codexul oriental mai amintește încă și funcția mitropolitană atribuită sub forma unui simplu *rang*, care deci nu are nici un drept de guvernare (CCEO can. 136).

3. *Ius metropoliticum*, în conformitatea dreptului în vigoare

Prin expresia *ius metropoliticum*, terminologia tradițională canonică înțelege totalitatea jurisdicțiilor supraepiscopale legale exercitate de mitropoliți asupra episcopilor sufragani. Această jurisdicție este atributul funcției de mitropolit (*potestas ordinaria*). În același timp – ca în general puterea exercitată asupra episcopilor de către organele ierarhice inferioare celei superioare – originea sa se află în forul superior al bisericii.⁹ Deci puterea mitropolitană este pur și simplu de origine a dreptului bisericesc (*ius mere ecclesiasticum*). Extinderea sa – cel puțin în perioada dreptului codificat – este stabilită de legiuitorul în vigoare. Din această

⁶ Vezi OE 7: “hierarcha aggregatus”

⁷ Vezi CCEO can. 86, par. 102, can. 150 respectiv 38

⁸ Pentru o prezentare mai amănunțită a acestei instituții de drept canonic vezi Szabó, P., *Sajátjogú egyházak a CCEO 174-176 kánonjának szabályozása szerint*, în *Athanasiana*, 2, Nyiregyháza, 1996, p. 129-136

⁹ Vezi Ioannes Paulus II, cost. ap. *Sacri canones*, 18 octombrie 1990, în AAS 82, 1990, 1036

cauză, în momentul actual, atribuțiunile mitropolitane – în funcție de tipurile de funcții enumerate – pot fi de mărimi foarte diferite.

Dacă comparăm figura mitropolitului autonom din punctul de vedere al totalității jurisdicțiilor respective cu jurisdicția pusă în vedere de contextul latin pentru instituția analoagă, se conturează imediat acele deosebiri esențiale, care fac motivată calificarea instituției orientale drept “autonomă”.

1. Prima și cea mai evidentă diferență este că, codexul latin – față de tradiția disciplinară antică¹⁰ – nu declară că sfințirea și întronarea episcopilor sufragani să fie dreptul special al mitropolitului. Conform dreptului oriental în vigoare, asemenea atribuțiuni le revin, în afară de mitropoliții autonomi, și mitropoliților din interiorul teritoriilor bisericii patriarhale, dacă această atribuțiune nu îi este rezervată, conform legii, patriarhului. În cazul episcopilor extrateritorialii, acest drept revine însă exclusiv patriarhului (Vezi CCEO can. 159 par. 1, can. 133 cap. 1 par.1, can. 86 par. 1-2).

În epoca antică alegerea episcopilor și sfințirea lor erau organic legate, în care atribuția mitropolitului – prin prezidarea adunării sinodale – era asigurarea *legalității* alegerii.¹¹ Cu toate că, potrivit CCEO can. 159 par. 1, doar mitropolitul este desemnat ca persoană îndreptățită să efectueze sfințirea, acest act trebuie să fie, bineînțeles, un act colegial.¹² Conducătorul ceremoniei trebuie să fie, evident, mitropolitul. Totuși, tocmai deoarece acest eveniment este unul dintre cele mai importante descrise de *communio Ecclesiarum*, ar fi fost util dacă – în spiritul canonului citat mai sus al sinodului din Antiohia – conform can. 159 par. 1 se face referirea expresă la caracterul comunitar al actului ordinației (vezi CCEO can. 746), respectiv mai îndeaproape faptului că, colegii care sfințesc, trebuie să fie, pe cât posibil, episcopii teritoriului respectiv.

Luând în considerare fondul ermeneutic amintit, în vederea evitării jurisdicției privitoare la mitropoliții latini, se pare că aceasta este o ocazie excelentă de a evita descrierea la nivel ecleziastic sinodic a conținutului juridic. CD 40 a emis reformarea instituției mitropolitane. În lumina acesteia se pare că este justificată părerea conform căreia – tocmai din cauza unei mai bune reprezentări a *communio Ecclesiarum* în interiorul provinciei – și codexul latin ar fi trebuit să exprime, în mod expres, dreptul de sfințire a episcopilor de către mitropoliți.¹³ Poziția negativă în care se situează secretariatul comisiei de codificare, conform căreia “dreptul de sfințire și întronare nu conferă puterii mitropolitane nimic

¹⁰ Vezi Nic. I, can. 4 și 6; can 8 Eph., can. 25 Chalc., can. 6 Sard; can. 18-19 și 89 Carth; mai apoi *Syn. Prov. Alba Iuliensis et Fogarasiensis Rumenorum*, anno 1872, tit. II, cap. III,3

¹¹ Salachas, D., *Instituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Roma-Bologna, 1993, p. 131; Pentru prezentarea mai amănunțită a normelor antice vezi Idem, *Il principio della struttura sinodale delle Chiese orientali nella legislazione canonica antica*, în *Nicolaus*, 2, 1978, p. 221-251

¹² Vezi can. 1 Apost.; can. 19 Ant.

¹³ Lüdicke, K. (coord), *Münsterische Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Essen, 1985, 436/ 2-3

esențial”,¹⁴ nu ia, în mod vizibil, în considerare părerea semnalată mai sus care nu este, după opinia noastră, de neglijat din punct de vedere ecleziastic.

2. Al doilea element al jurisdicției mitropolitane este dreptul la convocarea, dizolvarea și conducerea organelor sinodale.¹⁵ La momentul actual, în privința mitropoliților autonomi această competență este *exclusivă*. Aceasta reprezintă nu numai o diferență față de dreptul latin, ci și față de atribuțiunile în vigoare ale patriarhului, deoarece în acest moment nici acolo șeful bisericii nu poate să decidă, complet singur, nici despre convocare și nici despre dizolvare (vezi CCEO can. 106 și 108). În problema analizată, mitropolitul autonom nu numai că nu are nevoie de sprijinul sufraganelor, dar – în mod surprinzător – legea nu îl obligă, în mod expres, la convocarea consiliului ierarhilor, nici dacă membrii lui ar cere acest lucru în unanimitate. Conform CCEO can. 170, în afara întrunirii anuale, de o convocare extraordinară este nevoie numai atunci dacă apare vreo problemă pe care legea o declară fără echivoc în jurisdicția sau depinzând de acordul consiliului, respectiv când o cer “problemele specifice”. În acest punct, legea nu justifică, în mod explicit, cine hotărăște asupra caracterului specific al problemei. Aceasta întărește atribuția exclusivă a mitropolitului referitor la problemă, deoarece în conformitate cu CCEO can. 159 par. 2, dreptul de convocare i se atribuie în exclusivitate lui.¹⁶ (Diferența față de dreptul latin în convocarea sinoadelor îl constituie condiționarea de acceptul majorității sufraganelor).

În orice caz, regulamentul organului – deoarece dreptul comun nu conține reglementări în mod expres contrarii – pune în vedere câteva cazuri concrete în care majoritatea membrilor au dreptul de convocare. Asemenea norme par a fi de-a dreptul utile, deoarece atribuțiunea exclusivă a unei persoane referitor la hotărârea de funcționare a organului superior de guvernare a Bisericii amintite ar periclita serios echilibrul dintre conducerea personală și colectivă a bisericilor autonome, atât în tradiția antică cât și conform principiului central stipulat în codificare.¹⁷

În privința atribuțiunilor sinodale ale mitropolitului se observă și alte diferențe esențiale între reglementările orientale și latine. CIC can. 442 par. 2, permite ca după convocarea sinodului teritorial, ședința să se continue și în cazul împiedicării ei de către mitropolit. Mai mult, pe baza diferențelor terminologice din CIC can. 440 par. și 2 (*celebratio - convocatio*) se pare că, în cazul vacantării unui scaun, nu mai este posibilă numai convocarea sinodului teritorial. În schimb, vacantarea intervenită *după* convocare, nu duce la suspendarea întrunirii deja pornite.¹⁸

¹⁴ *Communicationes*, 12, 1980, p. 272

¹⁵ CCEO can. 159, par. 3: can. 133, par. 1 și 2; CIC 442, can. 1, par. 1

¹⁶ În acest sens Aymans, W., *Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, în *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 160, 1986, p. 4-7

¹⁷ Can. 34 Apost. Pentru problematica epocii moderne vezi *Nuntia*, 22, 1986, p. 4-7

¹⁸ *Münsterische Kommentar*, 440/2. (Această apreciere pare a fi corectă chiar și dacă can. 442 par. 2 nu amintește cazul vacanței tronului. Can. 284 al codului din 1917 a mai permis convocarea sinodului provincial și în cazul vacanței acestuia.

În schimb, conform tradiției disciplinei orientale este constituiv rolul de *πρωτος*. Guvernatorul bisericii mitropolitane autonome – exceptând cazurile când este necesar acordul consiliului ierarhilor pentru acțiunile mitropolitului – mitropolitul este împuternicit cu jurisdicția completă (CCEO can. 173 par. 2). Cu toate că rolul consiliului nu este, după cum se remarcă, condiționat în felul amintit mai înainte, totuși este îndoielnic ca guvernatorul să fie autorizat. După cum tradiția antică o atestă, o ședință sinodală fără prezența mitropolitului ar fi incompletă¹⁹ și, ca atare, lipsită fiind de garanția tradițională a canonicității, în același timp și nelegală. De aceeași părere sunt autorii dreptului bisericesc ortodox atunci când stabilesc că deciziile sinodurilor mitropolitane date în absența mitropolitului sunt nule.²⁰

3. Partea a treia a drepturilor mitropolitane conține atribuțiunile bisericilor parțiale referitoare la dreptul ordinar se *supervizare și înlocuire*.

Astfel, datoria fiecărui mitropolit este de a controla executarea întocmai, în fiecare teritoriu sufragan, a credinței și a disciplinei bisericești. În același timp, în prezent, ei nu dețin atribuțiuni corecționale. De remarcat – din cauza lipsei de specificare expresă – că nici mitropolitul autonom.²¹

În schimb, în privința completării puterii executive, este vorba de atribuții active, și aici apărând diferențe între cele două codexuri. Astfel, în cazul neglijenței episcopilor teritoriali, față de cel latin, nici un mitropolit oriental nu are nevoie de împuternicirea anterioară a Sfântului Scaun pentru efectuarea unei vizite canonice.²² În afară de asta, în cazul nerespectării reglementărilor legale, cei din urmă sunt îndreptățiți să treacă peste guvernatorul teritoriului bisericesc pentru a numi și pe econom, respectiv au împuternicirea să numească sau să consfințească persoane în acele funcții în care episcopul respectiv a omis să facă numirile în termenul prescris.²³

4. Însă deosebiriile cele mai semnificative între drepturile bisericilor mitropolitane autonome și cele latine se remarcă în privința rolului jucat în administrarea bisericească. Instituția mitropolitană în Biserica latină din timpurile noastre a devenit practic istorie, ca urmare e unei continue diminuări a activității sale.²⁴ Aceasta este dovedită clar în descrierile conținute de CIC can. 436 par. 3, conform căroră, în afară de jurisdicția prevăzută de primele două paragrafe,

¹⁹ Can. 16 Ant.

²⁰ Milasch, N., *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar, 1905, p. 324

²¹ Deci în acest punct competența mitropolitană diferă esențial de cea a patriarhului care, după atenționare, poate recurge la sancțiuni de drept (CCEO can 89, par. 1)

²² *Ibidem*, can. 159, par. 5; can. 175; CIC can. 436, 1, par. 2

²³ CCEO can. 159, par. 7; can. 175; CIC can. 436, 1, par. 3

²⁴ Moneta, P., *La sede episcopale metropolitana nel diritto canonico*, în *Il diritto ecclesiastico*, 104, 1993, p. 94

mitropolitul nu deține nici o altă putere de guvernare.²⁵ Față de aceasta, mitropoliții autonomi, din cauza rolului lor de *instituție executorie superioară reală* (CCEO can.167 par. 4) au o jurisdicție de guvernare destul de largă.²⁶

Având în vedere faptul că, din cauza caracterului său permanent, integritatea puterii episcopale teritoriale este amenințată, în mod direct, tocmai de dominația nejustificată a administrației bisericești superioare, se pune pe drept întrebarea, unde sunt hotarele acestei puteri superioare personale?

Funcția de administrație este acea funcție de guvernare a Bisericii care se ocupă, practic și direct, de dezvoltarea intereselor bisericii, adică cea care judecă situațiile concrete, aplică situațiilor particulare acele principii pe care legile, dată fiind natura lor, le pot distinge numai în mod general.²⁷ După cum normele care guvernează viața poporului lui Dumnezeu sunt parte organică a Bisericii, așa și aplicarea acelor principii, adică și funcția administrativă, trebuie să fie permanent în sânul Bisericii. Câteodată – bineînțeles sunt cazuri care nu se pot prevedea în normele existente – aplicarea unitară a legilor se poate dovedi mai mult decât necesară. Oare derivă din asta că mitropolitul autonom ar trebui să dețină atribuțiuni *generale* în privința administrației superioare bisericești?

Pe baza analizei izvoarelor antice, se pare că unii autori au luat atitudine pe lângă această puterea generală a mitropolitului, constatând că aceștia au, în privința conducerii și supervizării, *toate* atribuțiile în eparhiile teritoriale subordonate.²⁸ Totodată, conform normelor antice²⁹ mai sus menționate, citate de autori, în jurisdicția episcopului metropolei aparțin numai acele probleme care depășesc nivelul teritoriului bisericesc și sunt ale comunității; mai mult, nici acestea nu sunt o atribuțiune exclusivă, ci se rezolvă în comun cu episcopii teritoriului.

Conform părerii dominante existente, cu privire la originea curat canonică a puterii personale exercitate de un episcop asupra altui episcop (puterea de constrângere), singura bază legală a acesteia este, în cel din urmă caz, *aprobarea*³⁰ corespunzătoare a forului suprem bisericesc (care, în virtutea naturii sale poate să fie indirectă ori mutuală). Este posibil ca dreptul oriental să stabilească atribuțiunilor de conducere ale mitropolitului autonom limite mai largi decât cele

²⁵ De notat, totodată, că și dincolo de can.436 CIC, în alte locuri conferă mitropolitului alte competențe, dintre care unele implică putere reală de conducere. Vezi can. 377, par. 2, can. 421, par.2, can. 425, par. 3, can. 442, can. 502, par. 3, can. 1438

²⁶ Vezi “Metropolita Ecclesiae metropolitanae sui iuris” e “Superior auctoritas administrativa Ecclesiae sui iuris” în Žužek, I., *Index analyticus Codicia Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Roma, 1992, p. 194-196 și 324

²⁷ Labandeira, E., *Trattato di diritto amministrativo*, Milano, 1994, p. 14

²⁸ Milasch, *op. cit.*, p. 324

²⁹ Can. 9 Ant.

³⁰ Vezi Onclin, W., *The Power of Decision in the Church at the Supra-Diocesan Level*, în *Studia Canonica*, 4, 1970, p. 295-296; Giacobbi, A., *Strutture di comunione tra le chiese particolari*, în *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma, 1990, p. 532

stipulate de CIC can. 436,³¹ deoarece și în privința acestora lipsește o normă de cod asemănătoare cu CCEO can. 82. par.1 – care definește, se pare, competențele generale ale patriarhilor, în domeniul diferitelor fapte executorii – atribuțiunile superioare executorii trebuie să le considerăm definite ca *îngrădite* de dreptul general. (După cum vom vedea în cele ce urmează, sunt semne foarte importante care relevă faptul că în bisericile mitropolitane autonome, organul sinodal corespunzător, adică consiliul ierarhilor, are atribuțiuni executorii superioare șefului Bisericii, altminteri, în deplină concordanță cu can. 9 Ant.³²).

5. În sfârșit, trebuie să amintim despre modificarea *pallium*-ului, în calitatea sa de simbol caracteristic mitropolitan.

După cum se cunoaște, *pallium*-ul – conform definiției clasice – a fost simbolul *participării* la puterea papală exercitată asupra episcopilor.³³ Deși, după acum am afirmat, luând în considerare originea legitimă a puterii supraepiscopale, definiția *pallium*-ului ca simbol mitropolitan – evident cu înțelegerea mai fină a puterii supraepiscopale – au suferit importante modificări în urma noilor codificări. Conform CCEO can. 156 par. 1, *pallium*-ul este simbolul puterii mitropolitane, precum și al comuniunii depline dintre papă și biserica mitropolită autonomă. (Asemănător cu CIC can. 437 par. 1, *pallium*-ul este semnul puterii legitime a mitropolitului aflat în deplină comuniune cu papa).

În același timp, față de dreptul oriental (care atribuie atât puterii patriarhale cât și puterii mitropolitane autonome termenul de putere autonomă [*potestas propria*]³⁴), codul juridic al Bisericii latine nu face referire la natura puterii mitropolitane. În noua clasificare a codului oriental, faptul că în cele două cazuri este vorba de ierarhi aflați în fruntea bisericilor autonome are un anumit rol în mod cert. În același timp, în privința figurii latine, se pot identifica elemente juridice care, și în acel caz, ar dovedi caracterul <autonom> al puterii mitropolitane. În orice caz, în lipsa unei definiții exprese, autorii eminenți care comentează cod latin subliniază caracterul interimar (*potestas vicaria*) al puterii mitropolitane.³⁵

Deși puterea proprie și cea interimară sunt evident diferite, părerile felurite referitoare la caracterul jurisdicției mitropolitane nu sunt totuși în contradicție. La clasificarea dată de dreptul oriental termenului de *potesta propria*, faptul că este

³¹ CCEO can 167, par. 4

³² Vezi cele spuse despre competențele consiliului ierarhilor de can. 169. Vezi Szabó, P., *Sajátjogú metropolitai egyházak kormányzati szervei*, în *Athanasiana*, 6, Nyiregyháza, 1998, p. 77-79

³³ Wernz, X., *Ius decretalium*, tom II/2, Roma, 1906, p. 508

³⁴ CCEO can 78, par. 1; can. 157, par. 1

³⁵ În acest sens Erdő, P. în AA. VV., *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, Pamplona, II, 1996, p. 906 (Tot atunci, întrucât *ius metropoliticum* se atribuie totuși organic oficiului de mitropolit, chiar dacă în limite stabilite de lege, și nu este ulterior, atribuit din exterior – calificarea aceleia *drept potestas delegata a iure* pare imprecisă. La această părere din urmă vezi Del Giudice, V., *Nozioni di diritto canonico*, Milano, 1972, p. 219)

vorba de prelați orientali superiori aflați în fruntea unor Biserici autonome a fost, în mod sigur, dominant. În acest caz, accentuarea caracterului de interimar al puterii instituționale ar fi nefavorabilă, deoarece ar sugera ideea că subiectul specific al puterii șefului Bisericii orientale nu este ierarhul care prezidează *sui iuris*, ci superiorul său imediat (în cazul nostru organul bisericesc suprem), al cărui *alter ego* ar fi șeful bisericii amintite. Acest punct de vedere ar fi, în mod evident, în conflict cu ideea de autonomie.

Punctul de vedere al autorilor care conferă instituției puteri interimare este altul. Ei pornesc de la acea idee clasică, conform căreia, în realitate, puterea proprie (*potestas propria*) o au doar cei care dețin puterea pe baza dreptului divin, instituții cu baze teologice, adică episcopii teritoriali și papa. Luând în considerare această terminologie clasică, este evident că nu se poate spune că puterea mitropolitană are un caracter propriu. Deoarece, în spatele acestui punct de vedere, autorul ar sugera o putere mitropolitană extrem de fundamentată (practic necesitatea unei identități teologice dintre funcția episcopului teritorial și cea papală) care este incompatibilă cu teza care admite necesitatea izvorării puterii supraepiscopale din instituția supremă bisericească.

Greutățile legate de disocierea puterii de conducere nu sunt noi.³⁶ Cazul nostru este doar o bună exemplificare a importanței acestei clasificări pe fundalul ermeneutic corespunzător. Mai mult, în privința instituției supraepiscopale poate ar fi mai adecvată concluzionarea caracterului ordinar al puterii, adică o putere care izvorăște din funcție (*potestas ordinaria*), neluând în considerare cuvântul *propria* / *vicaria* care ascunde posibilități polivalente de interpretare.

Deci *pallium*-ul folosit de prelații orientali, astăzi nu mai dorește să exprime că puterea supraepiscopală simbolizată prin el ar fi, în cele din urmă, atributul unei alte puteri, diferite de instituția mitropolitană autonomă (decă care poate fi exercită de mitropolit doar în calitate de *alter ego* al acestuia). În loc de aceasta, mai degrabă face referire la acea necesitate teologică conform căreia, deoarece episcopii sunt egali între ei – respectând situația specială a șefului colegiului episcopal descrisă în LG 22b și în NEP 1 - 4³⁷ – dacă unul exercită asupra altuia o putere coercitivă, dreptul legitim al acestuia poate izvorî din funcția supremă a Bisericii, care doar ea însăși are putere – în termeni teologici *iure divino* – asupra episcopilor.

Rezumând deci putem spune că astăzi *pallium*-ul, ca și simbol al puterii mitropolitane și al comuniunii cu puterea supremă bisericească, nu dorește să sublinieze atâta puterea *faptică* exercitată asupra episcopilor cât *legitimitatea* acestuia.³⁸

³⁶ Vezi Garcia Martin, J., *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma, 1995, p. 439-440

³⁷ Vezi Cserhádi J., Fábrián, Á.(red.), *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai* (Învățătura Conciliului Vatican II. Explicarea hotărârilor și documentele Conciliului), Budapesta, 1986, p. 55, 83-84

³⁸ "...Sit tibi hoc Pallium symbolum unitatis et cum Apostolica Sede tessera". *Archivum Ceremoniae Pontificae*, 1050; apud Alappatt, *The Election*, p. 51

STUDIA PHILOSOPHICA

**L'ÉCONOMIE CIRCULAIRE DE "L' ORIGINE DE LA
GÉOMÉTRIE" DE HUSSERL**

LIVIA SUCIU

REZUMAT. Economia circulară din "Originea Geometriei" a lui Husserl. Plecând de la cucerirea filosofiei secolului nostru de către fenomenologia husserliană, suntem confrunțați actual cu profunde tentative de a lărgi mai amplu câmpul fenomenologic. Se configurează astfel o decriptare a universului filosofic în dublă bandă transcendențială, un fel de sinteză enigmatică între solul fenomenologic ireductibil – ca posibilitate fundamentală aformală, dincoace și dincolo de tot și donația sa limitată – ca posibilitate formală în vederea prezentării și actualizării, sau altfel spus suntem aduși în deschiderea aformalului ontologico-fenomenologic trecând prin medierea formalului logico-simbolic. Pentru că încă în fenomenologia husserliană regăsim forma logică ca rezultat al activității originare de formare a sensului care astfel prezervă sensul originar, procesul originar de formare a sensului (*Sinnbildung*) dar logica formală este doar o "evidență mediată" a "evidenței originare" a materialului pre-științific: aceste "urme" ale originii nu pot reactiva integral și autentic solul originar pierdut pentru noi, disimulat sub progresul formațiunilor logice. Actul originar al procesului intra-subiectiv de formare a sensului se sedimentează pasiv în forma obiectivității ideale făcând să izvorască sensul în sinteza indepasabilă formație originară - formă sedimentată, în intersecția a două circularități: de la conștiință la lume, de la Primordial la prezent,

Re-amintirea timpului trecut, re-comprehenșiunea altuia și re-activarea sensului sunt procese de retrezire într-o sinteză vie (prin punerea în circulație temporală, subiectivă, expresivă) a vieții originare (transcendențialul intersubiectivității, temporalității primordiale și idealității limbajului) care s-a sedimentat pasiv asigurându-se persistența evidenței originare ca evidența vie – dar această identitate nu poate fi decât formală, ideală: nu numai că sensul total nu poate fi dat în totalitate de la origine dar el nici nu poate fi reactivat total după, din punctul în care suntem noi, prin repunerea lui în joc ca formă în formație. Ceea ce ne scapă sunt limitele unui sens în continuu proces de formare, ale unui orizont în mișcare (procesul de formare originară a sensului și sensul total, forma totală în general). Finitudinea facticului-formal face cerc cu infinitul deschis al unui "pre", "proto" material potențial dar astfel este amenințată și tentativa de a le echilibra.

Ce qui nous intéresse dans “L’Origine de la Géométrie” de Husserl est l’intersection de deux grandes problématiques que Husserl a essayé de poser sur un fondement assuré, de l’évidence: le problème du sens et le problème de l’origine du sens. La question majeure ne se pose pas sur l’économie circulaire, conscience – sens – objet, où le sens se constitue comme système intentionnel, “le même”, “entre” la multiplicité de vécus subjectifs et l’unité thématique objective, conforme à une dialectique du finité, de “l’être en tant que” (“être comme”), conscience de monde, monde de l’expérience, où “la constitution d’un objet comme sens est toutefois une opération de la conscience”¹, et le refus de la mutualité, la brisure du cercle ne peut pas mener qu’au non-sens, “un objet qui est mais qui ne constitue pas et qui ne pourrait principiellement pas constituer l’objet d’une conscience est un non-sens”². Dans “L’Origine de la Géométrie” la question ne vise pas tant la circularité indépassable vécu – sens, la conservation d’un sens identique *dans* la conscience, comme elle a été formulée par exemple dans “L’Idée de la phénoménologie”: “comment est-il possible que ce jeu qui se passe entièrement dans l’immanence de la vie de la conscience devienne signifiante objective? comment peux je sortir de l’île de la conscience pour atteindre l’évidence?”³ mais la circularité où tombe une phénoménologie génétique essayant de questionner en retour le sens originaire, la formation du sens originaire (Sinnbildung). Le sens ne joue pas seulement dans la synthèse continue *conscience–chose*, mais aussi dans la synthèse continue *original–interval*, comme mouvement d’implication vivante “entre” la formation du sens et le recouvrement constant du sens où l’évidence persiste de jaillir comme “le même”. Ainsi, avec le problème du sens originaire, Husserl atteint *un horizon d’une infinité ouverte*, indéterminante, pure, “pré” ou “proto”- horizon, qui s’annonce le rest irréductible à la *dialectique de la finité*, l’excès anéconomique, mais, que Husserl essaie aussi de prendre dans une dialectique circulaire pour assurer le même fondement: l’évidence de l’identité. Parce que, dit Husserl, “nous tenons pour un fondement parfaitement assuré que le monde environnant humain est essentiellement *le même*, aujourd’hui et toujours, donc le même aussi quant à ce qui vient en question au sujet de la proto-fondation et de la tradition perdurante, nous pouvons alors montrer, sur notre propre monde environnant en quelques démarches et à simple titre d’anticipation, ce qu’il faudrait méditer de plus près pour le problème de la proto-fondation idéalisante de la formation de sens (Sinnbildung) appelée <Géométrie>”⁴.

Donc, la question avec laquelle débute “L’Origine de la Géométrie” est la suivante: “il s’agit même avant tout d’interroger dans une question en retour, le sens originaire de la géométrie qui nous est livrée et ne cesse jamais d’avoir cours avec ce sens même”⁵. La question étant posée ne nous reste que de préciser que nous suivons

¹ E. Husserl, *Analyses sur la synthèse passive*, p.16.

² *Ibidem*

³ E. Husserl, *Scriseri filosofice alese*, București, 1993, p. 169

⁴ E. Husserl, *L’Origine de la Géométrie*, Presses Universitaires de France, 1974, p. 215

⁵ *Ibidem*, p. 173

l'intersection de ces deux circularités, la coextensivité du rapport *réalité – signification* (conscience – sens – objet), tout au long de l'implication vivante *primordial – présent* (formation originaire – sédimentation – réactivation du sens). Le jaillissement du sens se fait sur ce terrain de rencontre: *formation – forme* (ou *informal – formel*) dans l'intersection de deux mouvements: *de la conscience au monde, du Primordial au présent*.

Pour l'explication de ces implication nous ne pouvons partir que du point où nous sommes déjà. Or, pour nous qui interrogeons sur le sens originaire de la géométrie, la géométrie "nous est livrée toute prête", de telle sorte que nous ne pouvons que questionner en retour à partir des résultats d'une synthèse de sédimentation de la tradition et de descendre "vers les plus profonds problèmes de sens, problèmes de la science et de l'histoire de la science en général et même finalement d'une histoire universelle en général"⁶. Et si nous suivons la descente soit sur la ligne subjective, soit sur celle objective, nous nous tenons entre l'origine de la formation spirituelle et la persistance de l'unité de cette formation tout au long de la traditionalisation. Soit que nous mettons la question analytique sur des vérités de surface, sur l'origine historico-subjective pour qui "tout traditionnel est née d'une production humaine", "la science, et en particulier la géométrie, (...) doit avoir eu un commencement historique et ce sens lui-même une origine dans un acte producteur"⁷ soit que synthétiquement "on est conduit vers les profondeurs" par des questions infinies sur la tradition qui délivre la perpétuité du même objectivité idéale de la formation spirituelle, nous nous trouvons chaque fois dans l'impossibilité de rencontrer *le sens originaire* ou *le sens final*, c'est-à-dire *le sens total* de la géométrie ou de la forme totale générale de toutes les formations spirituelles. Pour nous le sens est un mouvement dans un horizon, une progression synthétique continue qui combine le procès de formation avec la forme, "de telle sorte qu' en chaque présent l'acquis total est, pourrait-on dire, prémisses totales pour les acquis de l'étape suivante"⁸, de telle sorte que dit Husserl "il devient alors clair que le sens total de la géométrie (...) ne pouvait, dès le commencement, être déjà là comme projet, et se poursuivre en un mouvement de remplissant"⁹. D'autre part, non seulement que le sens total ne peut être de l'origine déjà *forme*, mais il ne peut pas être réactivé totalement après-coup, du point où nous sommes par sa mise en jeu comme *forme en formation*. Ce qui nous échappe sont les limites de l'horizon en mouvement: *le procès de formation originaire du sens* et *le sens total*, la forme totale en général.

Ainsi que, soit que nous suivons l'explicitation historique ou celle épistémologique qui pour Husserl forment la même *dialectique des finités*, <celles-là>, <en tant que>, formations <nées> de la praxis" (la structure "en tant que" fait), nous nous engageons implicitement dans une *proto-horizon, d'infinité ouverte*, du procès de formation du sens (Sinnbildung). En fait, nous nous installons dans un mouvement circulaire, en zig-zag, dans une double bande qui entraîne en même

⁶ *Ibidem*, p. 174

⁷ *Ibidem*, p. 177

⁸ *Ibidem*

⁹ *Ibidem*, p. 178

temps l'origine et le devenir, le procès de production et les résultats, le procès de formation du sens et les sédimentations des sens originaires, ce que Husserl a surpris par la formule "a priori historique concret".

C'est-à-dire le mouvement de dissimulation des commencements proto-fondateurs est accompagné par le mouvement en sens invers, par la possibilité de compréhension après-coup à partir des résultats de ce procès de formation. La sédimentation passive de l'acte de production fait place à la possibilité de réveiller dans un acte de reproduction; autrement dit, la fixation dans la forme à laquelle conduit le procès de formation préserve la possibilité de le réactiver à partir de la reprise de la forme en formation. Cela ne veut dire ni que l'expérience originale de l'actualité de la première production est persistente, mais ni qu'elle disparaît, s'évanouit dans le néant; elle entre dans une progression synthétique continue qui sédimente l'évidence originare mais comme évidence vivante, c'est-à-dire elle dégenère en passivité mais ayant toujours la chance de réactivation. La formation de sens est toutefois vivante et progressante sans que, comme nous l'avons dit, le sens total soit déjà là, dès les commencements, ou que l'archi-évidence puisse être réactiver intégralement et authentiquement. Mais l'évidence de cette progression en formation continue (les vérités effectives de la géométrie ou la science en général) qui évolue dans le rythme de la finitude de notre pouvoir de convertir effectivement la chaîne des sédimentations passives en évidence originare, est conditionnée de "l'infinitisation de notre pouvoir", "que tous les nouveaux acquis expriment une vérité géométrique effective, cela est certain a priori à la condition que les fondements de l'édifice ayant été effectivement produits, objectivés, dans l'évidence originare et par conséquent constitués en acquis universellement accessible. Une continuité de personne à personne, d'époque à époque doit avoir été praticable"¹⁰.

Le problème qui se pose maintenant est: comment *l'évidence originare* persiste "comme" *évidence vive*, comme identité transitoire, comme structure en mouvement. Et parce que pour Husserl l'évidence est "la saisie d'un étant dans la conscience de son être-là, de façon originale et en personne"¹¹, donc l'accomplissement d'un projet qui surprend en présence originale, en acte, le sujet autant que l'objet, et parce qu'il faut qu'il ait existé une première évidence, une archi-évidence, "en tant qu'étape préliminaire une formation de sens (Sinnbildung) plus primitive avait nécessairement précédée de telle sorte que, indubitablement, elle est apparue pour la première fois dans l'évidence d'une effectuation réussie"¹², la question, formulée au-dessus sur *l'implication original-interval*, se charge pour Husserl avec *l'implication subjective-objective*, ainsi que nous rencontrons la deuxième série des questions sur les objectivités idéales et thématiques de la géométrie " : comment l'idéalité géométrique (aussi bien que celle de toutes les science) en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originare intra-personnel dans laquelle elle se présente, comme formation dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur?"¹³,

¹⁰ *Ibidem*, p. 194

¹¹ *Ibidem*, p. 178

¹² *Ibidem*

¹³ *Ibidem*, p. 181

c'est-à-dire comment devienne objective la formation intérieure du géomètre proto-fondateur? Ce qui entre en jeu avec ces deux tours de questions, avec ces deux circularités entre la formation originaire de sens et la sédimentation passive de sens, ou entre la formation pure intra-subjective et la forme d'objectivité idéale, c'est cette indepassable synthèse, évidence d'identité, entre le procès de production et le produit, entre la formation originaire et la forme, entre l'opération et les effets.

Ce recouvrement originaire d'identité du Primordial en soi à notre présent, du géomètre proto-fondateur à l'objectivité idéale de la géométrie est surpris dans le mouvement transitoire à travers trois milieux synthétiques: *la temporalité, l'altérité et le langage*. Sur ces plans on peut observer le jaillissement de cette évidence d'identité de la sédimentation passive de la production originaire, à sa réactivation dans l'acte de reproduction. Ainsi *le ressouvenir du temps passé, la re-comprehension de l'autre, la re-activation du sens* sont des processus de réveiller dans une synthèse vive, la vie originaire, la présence originale, déjà dégénérée, sédimentée, passive. Par cette réactivation de l'origine à travers la chaîne des répétitions Husserl veut soutenir d'une part la dépassabilité du procès de formation à la forme et d'autre part la préservation de l'origine dans l'effet, et, ainsi d'assurer un recouvrement originaire d'identité dans la progression continue *temporelle* (du passé au présent), *intersubjective* (de l'autre à moi) et surtout *signifiante* (de la signifiante passive au sens réactivé). Sur ces trois plans (temporalité, altérité, langage) de synthèse vivante (formation originaire-formation itérative, formation intra-psychique-formation objective idéale, qui pour Husserl sont "la même" formation, l'unique formation spirituelle universelle) Husserl veut dessiner la circularité dialectique fonctionnant en double bande, qui part du fondement de présence pleine vers un dehors dérivé seulement pour revenir au "même", gardant, en ce jeu sur deux plans, l'identité et la continuité de l'un à l'autre. Et tout cela est possible parce que pour Husserl la formation originaire du sens dans l'acte subjectif n'est que le sens total, son sens final qui constitue l'objectivité. Husserl part du recours au sens d'origine, de l'essentiel d'histoire, de la presupposition d'une "potential a priori structural", comme "sol de sens universel", comme sens total rapporté à la totalité de l'histoire, qui donne sens à toute devenir historique factique, sens qui est signifiant, récompréhensible pour tous les hommes de tous les temps. Le transcendantal de *l'intersubjectivité*, du *temporalité primordiale*, de *l'idéalité du langage* délivre l'apriori de l'objectivité idéale et du penser pur mais seulement après la réduction du mondaine, donc après *la mise en circulation temporelle, subjective et expressive*.

Le sens originaire se maintient dans cette architecture spirituelle et la signifiante originaire est relévé, réactivée avec chaque nouveau sens. La forme idéale de "présence perdurante" couple en même temps l'activité originaire - la sédimentation - et la réactivation, sauvegardant l'évidence (originaire - fluente) de l'identité à travers le jeu facile acte - potence - acte. Mais cette identité n'est que formelle, idéale parce qu'en fait, la circularité est altérée de l'impossibilité de réactiver effective la totalité à partir de l'archi-premisse, ou de réactiver quelques pièces de l'architecture spirituelle indépendamment et immédiatement; le jeu libre des associations sédimentaires passives échappe radicalement à la circularité du présent vivant.

Ainsi si nous prenons en considération *le ressouvenir du temps passé*, l'identité se garde "entre" l'activité originaire et le ressouvenir actif, "le vivre passé est comme re-vécu activement de part en part", "ce qui est originairement effectué maintenant est *la même chose* que ce qui a été évident auparavant"¹⁴. Mais avec ça nous sommes seulement dans la dialectique formale de la finité, de "l'être comme" et nous n'arrivons qu'à la présentification, à la re-présentation d'une présence déjà temporalisée, fisurée, sédimentée. Tout de même, commente Husserl, avec le ressouvenir nous n'avons pas transgressé la subjectivité et "nous n'avons encore apporté aucune <objectivité>"¹⁵.

Sur le plan qui engage l'alterité, comme avec le ressouvenir du temps, *la récompréhension de l'autre* présuppose un terrain de compréhension mutuelle "entre" la production originaire d'un seul sujet et la récompréhension active par les autres, et où, "l'évidence pénètre en tant que *la même* dans la conscience de l'autre" "de personnes à communautés de personnes"¹⁶. Cette économie d'échange entre donner et recevoir, de l'autre à moi est possible à cause de l'identité d'une unique formation spirituelle, du fait qu'il y a une "unité de la communauté communicante" mais où, aussi, je n'ai pas accès à l'originarité de l'alter ego mais seulement à sa présence déjà travaillée de différence, où l'autre n'est, à moins, qu'appresenté; il se constitue *comme* autre *en* moi. En même temps il est *en* moi et *en dehors* de moi, il me transgresse et il se constitue en moi seulement altéré de mon propre. Comme dans le cas du ressouvenir du temps, dans la récompréhension de l'autre, l'identité formelle passé- présent, alter ego-ego, laisse découvert un horizon de sens, un potentiel de sens, irréductible, un excès de pures-passivités inmaîtrisables qui menacent avec la brisure le cercle de l'identité formelle. Cette menace est ressentie plus fort par Husserl dans la synthèse suivante qu'il prend en considération – celle du langage. Parce qu'en ce plan l'avantage induit qui lui soutient la thèse de la perpétuité de l'objectivité idéale amène le plus grand péril, la possibilité de brouiller l'économie circulaire.

Pour Husserl bien que par le ressouvenir du temps et la récompréhension de l'autre jaillit l'évidence de l'identité idéale de la formation spirituelle, toutefois en ces synthèses, cette formation ne se constitue pas encore comme objectivité idéale, parce qu'en ces réactivations il manque "la présence perdurante des <objets idéaux>", "l'être à perpétuité"¹⁷ qui persiste à travers et au delà de toute implication de la temporalité ou de tout allocation personnelle. Et Husserl soutient que le dépassement *de l'intra-temporalité et de l'intra-subjectivité* pour accéder à *l'objectivité idéale supra-temporelle et inter-subjective* se réalise seulement avec la troisième synthèse qu'il prend en considération, donc par la médiation du langage "dans une étape liminaire (...) de la co-humanité comme communauté d'intropathie et de langage"¹⁸.

¹⁴ *Ibidem*, p. 184

¹⁵ *Ibidem*, p. 185

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*

En ce qui concerne cette étape nous devons faire attention, comme dans les cas antérieurs à la circularité qui s'impose avec l'acte de réveil, mais aussi à l'excedation qui se prépare dans le potentiel du sommeil. Commençons donc par la circularité, par "l'unité de la communauté communicante". Nous tombons dans l'ultime circularité, que nous intéresse, qui soutient la coextensivité du langage au monde "toujours déjà certains dans l'unité indissociable de leur corrélation"¹⁹. Nous sommes dans l'horizon de monde "le monde que < tout le monde > a comme horizon de monde"²⁰ mais tout accès au monde intersubjective et objective, à l'horizon de nos proches dont nous avons conscience comme des autres < pour moi >, ou au monde comme objet thématique dont je parle, se fait qu'à travers la compréhension que nous offre la communication virtuelle du langage. Dans la dimension de la conscience, de la connaissance où se situent maintenant Husserl, l'horizon de l'humanité ne peut être qu'une communauté de langage, et, à son tour, le langage est ce qui ouvre l'horizon de l'humanité. Pour Husserl le cercle se ferme: "tout a son nomme ou plutôt tout est nommable en un sens très large – c'est-à-dire exprimable dans un langage"²¹. C'est-à-dire on prend conscience de l'alter ego ou de l'objet thématique, qui nous échappe dans l'irréductibilité de leur présence originale, seulement à travers le terrain virtuel de la communication où les consignes du langage gardent et peuvent restituer la dimension originale de la valeur mais non pas (pour la désolation de Husserl) univoque et sans altération.

En ce qui concerne la constitution de l'objectivité idéale inconditionnée, valable pour tous les hommes de tous les temps, on doit dire qu'elle ne peut se propager les traversant que si elle est compréhensible et transmissible, que s'il y a "entre", en cet écoulement, un milieu qui assure la propagation; ce milieu c'est la communication sur le mode virtuel que "la fonction décisive de l'expression linguistique écrite, l'expression qui consigne"²², la rend possible. Donc le géomètre proto-fondateur peut énoncer, communiquer sa propre formation intérieure qui devient ainsi objet d'expérience, de récompréhension, de communication pour tout le monde. Comme l'homme, le signe graphique est en même temps objet d'expérience concrète et objet d'expérience intersubjective. C'est-à-dire, l'intersubjectivité et le langage sont deux milieux de circulation qui assurent le passage du *intra* à *inter*, de *la forme* à *la forme en formation*, de l'individuation corporelle à l'universalité objective idéale. Parce que pour Husserl le langage a en même temps une existence factique, réelle et une existence de droit, idéale, il peut manier tant l'intra-personnel que l'objectivité idéale. Il peut incarner, informer le sens idéal, informel comme en un dépôt qui le sédimente mais non pas pour l'enfouir dans le passé mais pour le délivrer dans l'avenir. La formation et la forme spirituelle se sédimentent dans des expressions linguistiques persistantes, mais cette information, incarnation linguistique peut être remise en jeu comme forme en formation, donc on passe par la même sorte de synthèse: sédimentation – réactivation, que nous avons rencontrée avec *le ressouvenir du temps* et *la récompréhension de l'autre*. La synthèse

¹⁹ *Ibidem*, p. 183

²⁰ *Ibidem*

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*, p. 186

du langage met en jeu la conversion de la signifiante accueilli de manière passive, vers *la réactivation du sens*, tout en gardant l'univocité de l'exprimabilité, la certitude de chaque savant que "tout ce qui est porté par eux à l'énonciation scientifique soit dit <une fois pour toutes>, que cela soit <établi>, indéfiniment reproductible dans l'identité", "indubitablement réactivable dans l'identité de son sens authentique"²³.

On arrive au même problème où la réactivation en retour dans la nouvelle énonciation ne peut mettre en jeu le sens possible entier, sédimenté avec la notation écrite, mais que des membres singulières. Donc, le sens peut être assumé et compris sans la réactivation effective, il peut rester dans de passivités pures, dans "le domaine des liaisons et des fusions associatives", dans "la passivité en général"²⁴, ce qui menace le jeu facile de l'économie circulaire ou le possible fait cercle, est seulement en vue de l'acte.

Le sens possible, comme forme d'ensemble passive, sédimenté logiquement peut être porté à son accomplissement, comme forme en formation, dans l'activité du langage. Avec ces procès de formations des sens actives le langage délivre le procès de formation de sens originaire, la logique-formelle est une "évidence médiate" de "l'évidence originaire" du matériel pré-scientifique, mais ces "traces" de l'origine ne peuvent pas réactiver intégralement et authentiquement le sol originaire. Le proto-matériel" et "l'archi-premisse" de la formations du sens (Sinnbildung) est perdu pour nous dans la dissimulation sous le progrès du formations logiques (Bildungen); mais parce qu'il doit se fixer dans les formes expressives passives on garde la liaison, bienque médiate, et nous pouvons questionner en retour le Sinnbildung à travers les Bildungen.

Seulement ces formations de sens (Sinnbildung) comme matériel pré-scientifique, comme structure a priori essentiel de l'histoire peuvent assuré l'intelligibilité et la comprehensibilité du logique formel ou du concret historique. La finitude du factique-formal (la variation imaginaire à travers le temps, les hommes et le langage) fait cercle avec l'infini ouvert d'un penser pur et de l'objectivité idéale, mais "en tant que", comme "support", comme "matériel" pour un praxis d'un "nouveau genre" rapporté aux totalités de formations spirituelles et au totalité de l'histoire. On arrive à l'impossible équilibre de l'économie circulaire, de la simultanéité formelle finite, de "l'être en tant que" par le brouillage qui travaille déjà dans l'intérieur du cercle: avec le domaine de la possibilité (les sédimentations du temps, de l'altérité et du langage) que l'économie husserlienne cherche de dépasser mais qui annonce le jeu radical, le hasard total, anéconomique, de la possibilité fondamentale du "pre" ou "proto" potential, en deça ou au-delà de tout, comme aformel irréductible qui met toutefois en jeu le cercle formel. Tout se joue dans ce radical "en même temps", dans la double bande de l'aformelle irréductible et du formel, et, non pas dans le jeu limité, de la réductibilité à la dialectique du formel et de la finité.

²³ *Ibidem*, p. 189

²⁴ *Ibidem*, p. 187

BINELE ȘI RĂUL ÎN ACCEȚIE NEOTOMISTĂ

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. LA BONTÉ ET LE MAL DANS L'ACCEPTION NEOTHOMIS-TIQUE. La bonté est une propriété transcendante de tout être en général et désigne ce qui correspond à la finalité propre d'un être. Un être – un bien, est placé dans l'ordre de finalité posé avec l'existence même de l'homme. La valeur morale objective primordiale est la personne spirituelle (Dieu et l'homme), la valeur morale objective secondaire étant constituée par tous les autres êtres dans la mesure où ils peuvent aider la valeur morale objective primordiale à s'accepter, à se réaliser et à prendre conscience d'elle-même. Le mal n'a pas une existence en lui-même, il n'est pas un être opposé à Dieu et existant dès l'origine (dualisme gnostique). La malice est la disposition de l'intelligence et de la volonté de l'homme qui recherche le mal. Le mal morale est une acte qui vienne en contact avec l'homme et qui peut causer des préjudices.

INTRODUCERE.

Problematica filosofică a “binelui” și “răului” a îmbrăcat, de-a lungul timpului, numeroase forme de formulare și argumentare. Astăzi, mai mult ca oricând, este necesară o cunoaștere aprofundată a tuturor concepțiilor istorice despre bine și rău, tocmai pentru a înțelege orientările actuale. Mai mult, denaturarea concepțiilor din filosofia clasică făcută de ideologia ateistă oficială de dinainte de '89, a dus la neînțelegerea adecvată a sensului real al multor concepte din metafizica clasică, redusă de cele mai multe ori la un anume tip de ontologie slab argumentată filosofic și bazată pe o falsă critică de orientare materialistă. Filosofia este ABC-ul teologiei, de aceea o cunoaștere a concepțiilor clasice din patrimoniul gândirii europene conduce implicit la înțelegerea adecvată a teologiei catolice contemporane, care indiferent de curentul din care face parte, pleacă de la formulările clasice, aristotelico-tomiste.

Problematica filosofică a “binelui” și “răului” începe odată cu apariția omului, fiind regăsită în gândirea religioasă al oricărui ambient cultural. După apariția filosofiei în ambientul grecei antice a sec. V îHr., principalele concepții referitoare la “bine” și “rău” au fost definite de Platon (427-347) și Aristotel (384-322), abordate de gândirea patristică sub forme “spiritualizate” și “încreștinate”, dar și de către filosofia arabă, apoi preluate în mod genial de Sfântul Toma de Aquino O.P. (1225-1274) care dă filosofiei creștine o orientare aristotelică printr-un sistem propriu care avea să se impună în

filosofia primelor Universități și implicit în teologia catolică, prin numele de “tomism”.¹ Francisc Suarez S.I. (1548-1617) are meritul de a da un nou impuls scolasticii pe care o modernizează propunând o nouă împărțire a metafizicii ca disciplină filosofică²; astfel metafizica, regina disciplinelor filosofice, se împarte într-o metafizică generală sau ontologică, care are ca obiect de studiu “ființa”, și o metafizică specială, de fapt o aplicație a metafizicii generale în domeniile particulare legate de om, lume, Dumnezeu. Metafizica generală devine astfel cunoașterea a tot ceea ce există prin intermediul cunoașterii transcendente (intelectul în măsura în care se folosește de principiile universale ale ființei ca ens și ale gândirii), care caută primele, unicele și necontradictoriile principii a ceea ce există, a tot ce inițial ne este dat de intuiția empirică a lumii materiale³. Metafizica specială, în funcție de obiectul de studiu, se împarte în Teodicee – filosofia despre Dumnezeu, Antropologie – sau “Psihologia rationalis”, filosofia care are ca obiect de studiu omul și, Cosmologie – filosofia care are ca obiect de studiu Universul în întregul său complex: lumea materială, spirituală, însuflețită, neînsuflețită.

Ființa ca ens poate fi cunoscută în sine în sens pozitiv, fapt pentru care descoperim categoria transcendentală “Res” sau în sens negativ, când descoperim unitatea metafizică, categoria transcendentală “Unum”. Ființa poate fi cunoscută și în raport cu alte ființe, descoperindu-se categoria “Aliquid”, în raport cu intelectul când identificăm categoria transcendentală “Verum” și, categoria transcendentală “Bonum” prin raportarea ființei la voință, intelectul și voința fiind potențele spirituale, umane, care conferă omului demnitatea de “chip și asemănare” cu Dumnezeu⁴.

Neotomismul contemporan, reprezentat mai ales de școala polonă, are reprezentanți de seamă prin Étienne Gilson, cunoscut filosof tomist francez, Karol Wojtyła, Kamiński Stanisław, Mieczysław Albert Krąpiec și alții, dobândind o vigoare deosebită prin actualizarea limbajului filosofic și prin studiul interdisciplinar al problematicei tratate. În această viziune, problematica filosofică a “binelui” și “răului” atinge profunzimea metafizicii ca regină a științelor, atingând toate sferile fenomenologiei contemporane, în concordanță cu limbajul filosofiei kantiene, existențialiste și a teologiei.

I. BONUM – FIINȚA RECUNOSCUTĂ ÎN RAPORT CU POTENȚELE VOLITIVE

Din punct de vedere metafizic, categoria transcendentală “Bonum” caracterizează ființarea, tot ceea ce există fiind “bun”⁵. Numai ceea ce ființează poate fi obiectul dorinței, să se subordoneze voinței, potențelor volitive. Din punct de vedere istoric se cunosc două concepții despre bine regăsite în gândirea filosofică ulterioară, descoperim

¹ Tatarkiewicz, Władysław, *Historia Filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, vol.I, Warszawa, 1995, p.270 sq

² *Idem*, vol.II, p. 33.

³ Kiliszek, Marek, *Metafizyka*, skrypt PWTW, Warszawa, 1993, p.2-3

⁴ Cf. *Geneza* 1,27

⁵ *Ibidem*, 1,31.

un “Bonum” metafizic, apoi binele îl întâlnim din punct de vedere fenomenologic ca subiect al atașamentului psihologic față de ființare, existând în fine și concepția de bine moral prin raportare la normele comportamentale acceptate.

▪ **Concepții istorice.**

Pentru prima oară, problematica binelui și a răului o întâlnim la nivelul doctrinelor religioase în diverse mitologii, căpătând diferite nuanțe în funcție de ambientul și particularitățile culturale unde sunt exprimate. Revelația creștină depășește în profunzime speculațiile făcute de lumina naturală a rațiunii, identificând “răul” cu păcatul, categorie asimilabilă în linii mari cu răul moral.

Concepția platonice a binelui este în strânsă legătură cu concepția sa despre lumea ideilor. Binele este cea mai superioară formă de manifestare a realității, din lumea ideilor, care devine chiar sursa întregii ființări. În formulare medievală definiția devine: *bonum est quod est diffusivum sui* – binele este ceea ce se împarte/dăruiește [în exterior]. Binele absolut este astfel principiul întregii ființări pe care o generează și o menține în existență.⁶ O primă observație critică: este o concepție monistă care nu diferențiază “binele” de restul lumii, în plan religios fiind o concepție panteistă care nu diferențiază Absolutul de restul lumii. O altă problemă o constituie faptul că lumea este veșnică, fără început și fără sfârșit și există din necesitate doar din rațiunea existenței “binelui” care este și rămâne “bine”, doar atâta timp cât se “dăruiește” în exterior ființării. Nu se explică pluralismul existențial și nici existența ființei supuse schimbării, transformării. Binele fiind originea întregii ființări, se neagă în ultimă instanță “răul” care nu poate fi generat de acest Absolut. Dacă se dăruiește în exterior doar din necesitate, Absolutul încetează să fie Absolut (din definiție necesar prin sine însuși).

A doua concepție filosofică despre “bine” îi aparține lui Aristotel, fiind numită și “concepția binelui ca finalitate”. Definiția o găsim în *Etica Nicomahica*: “Orice artă și orice investigație, ca și orice acțiune și orice decizie, par să tindă spre un anume bine; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate.”⁷ În definiția scolastică medievală definiția devine *bonum est quod omnia appetunt* – binele este ceea ce toți doresc. Plecând de la definițiile istorice, filosofia clasică descoperă categoria transcendențială a Binelui, altfel spus, Binele metafizic⁸.

▪ **Binele metafizic.**

În mod normal omul descoperă contingența tuturor lucrurilor, în primul rând contingența propriei sale existențe. Dacă ființarea lumii înconjurătoare este contingentă, rezultă faptul că actul de “a fi” nu se regăsește în esența tuturor lucrurilor, deci provine din exterior. Lumea există, în consecință din necesitate există Ființa Absolută, care posedă în esența sa actul de “a fi”, act pe care îl dăruiește în mod gratuit ființării pe

⁶ Krapiec, M.A., *Metafizyka*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1988, p. 190

⁷ Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura IRI, București, 1998, p. 29 (c. 1, 1094 a, 1-3)

⁸ Cf. Krapiec, *op. cit.*, p. 191

care o generează și o menține “în mod voluntar” în existență o anumită etapă în spațiu și timp, în istorie. Contingența este dată de existența temporală a creației, ființarea fiind un “dar” din partea Absolutului. Absolutul nu crează din necesitate (ca în cazul concepției platonice a binelui) ci din propria voință. Pluralismul existențial este generat de același Absolut. Lumea nu este necesară, totuși există. Toma de Aquino definește iubirea ca o relație interpersonală și un act al voinței libere – *actus voluntatis*.⁹ Creștinismul primește revelația unui Dumnezeu care îmbracă toate atributele Absolutului și care se descoperă pe sine ca o realitate “personală”. În același timp Dumnezeu este Creator. Rezultă că relația de dăruire a ființării este făcută de Absolut din iubire și, cu cât ființarea primește mai mult din actul de “a fi” cu atât este în relație mai strânsă cu Absolutul. Prin împărtășirea intelectului și a voinței libere, chipul și asemănarea lui Dumnezeu în noi, primim un plus de ființare din partea Creatorului – cu cât primim mai mult în mod gratuit, non-necesar, din voința liberă a celui care dăruiește, înseamnă că suntem cu atât mai mult iubiți de Absolut.

Binele metafizic reprezintă legătura dintre Absolut, care dăruiește ființarea și ființele contingente care primesc în sine actul de “a fi” pe care îl manifestă în spațiu și timp. Binele poate fi definit ca o stare a perfecțiunii, rezultată de actualizarea în materie (acceptând hilemorfismul aristotelic) a ființării. Binele metafizic definit formal coincide cu ființarea; din necesitate există o subordonare față de dorința/iubirea Absolutului. Binele causal este definit de subordonarea ființei umane (sau a altor ființe capabile de voință liberă, în accepție tomistă îngerii), prin intermediul actelor volitive – este binele definit subiectiv, atașamentul față de ființa care “este” și are atributul de “bine”. O consecință a categoriei transcendente “Bonum” este principiul finalității: *omnes agens, agit propter finem* – tot ceea ce acționează, acționează spre o finalitate. Universul este *kosmos*, ordine, tocmai pentru că există o finalitate a fiecărui fiind care acționează în modul său particular. În lume există mai multe categorii de ființe și moduri de ființare. Lumea poate fi însă definită pornind de la empiric cu ajutorul limbajului fizico-matematic, o viziune care îngrădește cunoașterea umană doar la datele empirice și la o interpretare pozitivistă. Se poate manifesta și o încredere excesivă în științele pozitive. Viziunea cea mai fidelă a realității trebuie să plece de la observația empirică, apoi datele empirice sunt raționalizate și dau naștere unei descrieri care concordă cu realitatea, mai ales că există date ale realității care transcend observația empirică. De aici modelele diferite de abordare a realității, un pluralism al interpretărilor și concepțiilor filosofice.

Din punct de vedere al modului în care fiindul acționează, definit de capacitatea de cunoaștere/autocunoaștere distingem trei grade diferite reunite prin Binele metafizic. Primul grad de ființare este al existenței lipsite de orice posibilitate de cunoaștere: natura neînsuflețită și viața vegetativă. Acest tip de ființare are scopul de a susține în existență, prin interdependențele care există între ființe, celelalte tipuri de ființare și chiar pe sine (de exemplu suportul mineral și vegetația). Un al doilea grad

⁹ Vezi *Summa Theologiae*, II,II q. 44, a.5, precum și în alte definiții

de ființare este cel care posedă o cunoaștere senzitivă (regnul animal). Acest tip de cunoaștere servește atingerii unor finalități imediate și este lipsită de cunoașterea de sine, de inteligență și voință. Se manifestă prin viață senzitivă și potențe concupiscent-irascibile.¹⁰ Cel mai superior grad de ființare aparține ființelor intelectual-volitiv, capabile de cunoaștere atât senzitivă, oamenii, cât mai ales rațională, superioară. Este singurul mod de ființare capabil de autodeterminare și organizare a propriei existențe în perspectivă spațio-temporală. Cunoscându-și finalitatea, omul are libertatea de a alege un anumit tip de atitudine față de existență sau altul, în timp ce toate celelalte moduri de ființare amintite acționează din instinct (o inteligență exterioară dăruită fiecărei ființe în parte) sau au o rațiune de a fi exterioară lor. Dacă lumea este Kosmos se datorază subordonării ființei față de Ființa Absolută.

▪ **Binele ca subiect al voinței.**

Datorită legăturii, subordonării, ființării față de Absolut prin intermediul Binelui metafizic, tot ceea ce există este “bun”. “Bonum” este o categorie transcendentală pe care o descoperim în orice ființă contingentă. Ființarea poate să fie neînsuflețită, sau dacă posedă “suflet” primește atributul de însuflețită. Apelând la lucrarea aristotelică Πέρὶ ψυχῆς, preluată de scolastică prin *De Anima*, Sfântul Toma de Aquino preia existența gradelor de manifestare a sufletului, principiul vieții (manifestat prin actualizarea potențelor *vegetative, senzitive* sau *intelectiv-volitiv*). Sufletul uman este intelectual, fiind în același timp forma spirituală care se actualizează în materie organizând trupul.¹¹ În plus Omul, ființă cu viață intelectuală, este capabil de acte volitive, de dorință. Nu poate deveni obiect al dorinței decât ceea ce ființează, există, deci îmbracă atributul de “bonum”. Din punctul de vedere al atașamentului față de ființă ca “bine” sau al subordonării ființei față de dorință, definim trei categorii: “Bonum utilis”, subordonarea față de voință a ființei care este “bună” doar datorită altor bunuri pe care le oferă posesia “binelui” respectiv; “Bonum delectabilis”, subordonarea, dorirea unei ființe care este “bună” datorită singurului motiv al plăcerii pe care posesia acelui “bine” o oferă; în fine, “Bonum honestum”, a dori o ființă care este “bună” doar pentru că există, pentru că merită prin sine însăși. În această ultimă categorie putem include numai ființele care pot fi definite ca “persoană”¹². Dorința de a subordona un “Bonum honestum” propriei voințe se concretizează prin relația de iubire, orice altă abordare degradându-i condiția existențială.

¹⁰ Krapiec, *op. cit.*, pp.184-185

¹¹ Cf. *Summa Theologiae* prin q.75-80, care dezvoltă concepția antropologică tomistă. Atașamentul față de Aristotel și argumentația celor afirmate sunt cuprinse în următorul pasaj: “*Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, it quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima: anima enim est primo quo nutrimur, et sentimur, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus sive dicatur intellectus sive anima, est forma corporis*” (*Summa Theologiae*, I, q. 75, a.1.).

¹² Krapiec, *op. cit.*, p. 192

▪ **Binele moral.**

Acest “bine” este posibil datorită ființei care posedă viață intelectuală, altfel spus, poate să cunoască nu numai prin intermediul actualizării potențelor senzitive (simțurile externe: vizual, auditiv, olfactiv, gustativ și tactil, precum și simțurile interne: simțul comun – *sensum communis*, imaginația – *phantasia*, memoria senzitivă și potența de judecată – *aestimativa* sau instinctul) ci și prin intermediul unei experiențe transcendente, care implică conform antropologiei aristotelico-tomiste potențele spirituale superioare, de exemplu “înțelegerea rațională” – *ratiocinari*. Ființa care este inteligibilă este percepută de intelect, ori a înțelege înseamnă a trece de la un obiect inteligibil la altul.¹³ Cunoașterea superioară implică cunoașterea finalității spre care acționează ființarea umană. Posedând conștiință și autoconștiință, ființarea umană îmbracă atributul moralității – omul este o ființă morală. Binele moral este acel “bine” care se manifestă în legătură cu ființa intelectuală și liberă în actele volitive, al căror acte îmbracă atributul moralității prin încadrarea în ramele unor legi care definesc ceea ce este bine și rău. Regulile morale promulgate de o societate evoluează în timp, însă se distinge o lege naturală conformă tuturor potențelor pe care ființa umană le posedă ca un dar din partea Absolutului care-i dăruie ființarea. Această lege naturală se identifică în creștinism cu legea de drept divin, fiind în totalitate conformă cu legea divină revelată (Decalogul) și în conformitate cu “binele” metafizic, dăruit prin actul ființării de Creator.

II. PROBLEMATICA FILOSOFICĂ A RĂULUI

Răul este o realitate pe care o experimentăm în viața de zi cu zi și este exprimat în moduri diferite atât prin interpretări științifice sau pseudoștiințifice (mai ales în ultimul timp prin exaltarea noilor tipuri de gnoză, paranormalului sau sincretismelor religioase), precum și în artă, filosofie sau teologie. Milenarismul, explozia informațională și mass media care popularizează evenimentele catastrofice, inedite, războaiele, atentatele, etc, precum și profunde modificări din gândirea epocii contemporane, duc la apariția unei viziuni fataliste despre realitate. Cu toate că răul se manifestă în lume, se pune problema unei definiții reale. Ce este răul? Care este natura răului? Are răul din punct de vedere metafizic o existență reală?

Răul este prezent și cunoscut sub forma mai multor manifestări: răul ca maladie, obiectul de studiu al medicinei; răul ca suferință, obiectul de studiu al psihologiei; răul ca păcat, obiectul de studiu al teologiei; răul ca infraționalitate, obiectul criminalistici și jurisprudenței; răul social, studiat de sociologie, economie și politică. Filosofia își pune problema “de ce” este posibil ca răul să se manifeste ca un fenomen de necontestat în lume! Filosofia secolului XX exprimă în formele ei cele mai populare o filosofie a absurdului, o viziune pesimistă prin care omul nu mai descoperă sensul vieții sale și al existenței.¹⁴

¹³ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 8

¹⁴ Krąpiec, *op. cit.*, p. 193

Factorii care amplifică o astfel de viziune sunt: fiecare ființă însuflețită este “predestinată” la moarte, căreia îi corespund îmbătrânirea, maladiile și suferințele aferente; Nesiguranța ca sentiment psihic generată de nesiguranța față de ceea ce va fi dincolo de moarte. Credința apelează la semne, simboluri și se folosește de un limbaj analog, atâta timp cât realitatea spirituală rămâne transcendentă, ori începând cu nominalismul începe să se manifeste relativitatea în ceea ce privește valoarea de adevăr a semnelor. În plus o cunoaștere directă, experimentală este posibilă (mărturie stau revelațiile, viziunile, etc.) însă nu poate fi transpusă nealterat într-un limbaj inteligibil, perceptibil empiric; Sentimentul de fascinație și teamă care însoțește relația față de Absolut,¹⁵ precum și incertitudinea dobândirii mântuirii pentru orice om cu adevărat *homo religiosus*; Ființa umană este condamnată să considere întotdeauna “ceva” bun și vrednic de a fi dobândit datorită valorii axiologice și să aleagă în mod concret mereu “altceva”; În fine, se pot întâmpla fenomene cu efect nimicitor, catastrofic, generate de buna “funcționare” a legilor naturii, care în sine nu au nici o valoare intențională, însă prin antrenarea ființei umane spre o finalitate tragică, capătă semnificația de “rău”. În general, prin simpla prezență în mijlocul unor astfel de evenimente (cutremure, alunecări de teren, fenomene meteorologice, etc.), omul dă semnificația de “rău” și chiar de “catastrofă” oricărui fenomen care îi crează sentimentul fragilității propriei ființări istorice în fața naturii sălbatice și dezlănțuite, fapt ce contrazice autotranscendența față de celelalte tipuri de ființare însuflețită.¹⁶

▪ **Concepții istorice.**

Fiind un element evident care însoțește existența umană, problematica răului a fost prezentă în preocuparea oricărei culturi sau civilizații. Evident, primele încercări de răspunsuri le regăsim în mitologii și în doctrinele religioase de pretutindeni. Se pot evidenția două concepții istorice.

a. Concepția dualistă despre rău consideră că alături de bine în lume există răul, ca o realitate existențială care ființează și are o structură ontologică. Cosmosul este văzut în consecință ca o realitate polarizată în jurul a două tipuri de ființări: “bună” și “rea”. Orice ființare trebuie să aibă un principiu care să o genereze, deci există din necesitate Absolutul, izvorul a tot ceea ce există. A atribui Absolutului generarea unei ființări bune și rele în același timp este un nonsens, încălcându-se principiul non-contradicției. Mitologiile popoarelor au rezolvat aparent problema prin afirmarea existenței unui zeu creator primordial care crează “binele” și apoi, un altul (fie coexistent, fie un “fiu” care se răzvrătește) dă naștere unei ființări contrare primei, “răul”. Este situația concepțiilor dualiste din cadrul unor religii precum mazdeismul și gnosticismul de toate tipurile. Se ajunge în acest caz în afirmarea a doi “creatori”, a două absoluturi, ori acest fapt conduce la o situație absurdă: afirmarea a două “absoluturi” este *in facto* negarea Absolutului.

¹⁵ Sentiment numit de Rudolf Otto *sentimentul stării de creatură*, sentiment care pendulează între perceperea Absolutului ca un *Mysterium tremendum* sau *Mysterium fascinans*. Pentru aprofundare vezi Otto Rudolf, *Sacrul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, pp.15-18

¹⁶ Mondin, Battista, *Antropologia Filosofica*, Pontificia Universita Urbaniana, Roma, 1989, p. 216-217

b. Răul ca o lipsă a ființării. Această definiție este conformă gândirii metafizicii clasice. Tot ceea ce există/ființează este “bun”, răul manifestându-se întotdeauna în legătură cu ființarea, fiind o realitate legată de ființare. Răul se manifestă ca o “lipsă” accidentală a ființării materiale/substanțiale, nu are o finalitate și prejudiciază întotdeauna perfecțiunea. Orice ființare este compusă din formă-materie, potență-act, esență-existență. Ceea ce este esențial este constitutiv și necesar, în consecință “lipsa”, răul, nu poate atinge decât elemente constitutive ne-esențiale, particulare, altfel ar conduce la dispariția ființării respective. Răul nu există, este o lipsă a ființării, fiind definit de patristică astfel: *ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἐχέει*— în non-existență existența o are. Pentru ființarea pe lângă care se manifestă “răul” lipsa cauzează imposibilitatea atingerii perfecțiunii.

c. Răul, așa cum am mai amintit, se manifestă ca “rău moral” în legătură cu ființa conștientă capabilă de alegere liberă. Omul este o “ființă morală” nu numai prin intenționalitatea actelor sale și prin asumarea responsabilității pentru faptele sale,¹⁷ ci prin simpla sa prezență sau prin primirea accidentei stării pasive¹⁸ când natura sălbatică devine o stare activă cu consecințe catastrofice sau nimicitoare pentru existența umană. Existența care este “bună” poate deveni un “rău” și prin denaturarea, prin folosire de către om, scopului pentru care “binele” respectiv a fost creat

▪ Concluzii.

Tot ceea ce există reflectă categoria transcendențială “Bonum”, fiind bun încă din creație. Răul nu posedă o existență reală ci doar însoțește ființarea ca o lipsă manifestată în elemente constitutive neesențiale care-i știrbesc gradul de perfecțiune/desăvârșire, împiedicând atingerea întregului său potențial. Binele există. Răul nu există ci se manifestă. Dar de ce este prezent în existența umană? Aceasta este întrebarea la care filosofia nu poate găsi nici un răspuns, atâta timp cât răul nu numai că nu “există” ci nu are nici o finalitate. Pentru om, acest “de ce” rămâne un mister al existenței sale istorice și nu poate primi decât răspunsul primit de Iov la plângerile sale.¹⁹ Aici speculația filosofică nu mai găsește nici o soluție, rămânând însă soluția revelată de Dumnezeu. Acolo unde încetează puterea de penetrare a luminii naturale a rațiunii începe teologia...

¹⁷ Wojtyła, Karol, *Iubire și responsabilitate*, Editura M.C., București, 1999, p. 96-97

¹⁸ Vezi definițiile accidentelor în viziunea lui Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, București, 1999, p.448, [XI (K), c.11-12, 1068 a]

¹⁹ Cf. *Iov*, 38-41

ANTROPOLOGIA ȘI BIOETICA

IOAN MITROFAN

RIASSUNTO. Antropologia e bioetica. In questo studio entrano in discussione, le condizioni che portano in rilievo le preoccupazioni della bioetica nel mondo contemporaneo, prendendo forma ragionata nell'intenso dialogo tra lo sviluppo tecnologico e la riflessione teologica. Essendo la bioetica un studio sistematico del comportamento umano nell'orizzonte delle scienze della vita che riguarda la salute, diviene necessario un continuo ricorso ai documenti pontifici che si occupano di queste tematiche. Noi abbiamo cercato di esplorare queste tematiche alla luce dei valori e principi morali, considerando la bioetica un'etica applicata con il suo proprio sistema normativo. Di seguito, portando le tematiche nell'orizzonte delle tradizioni cristiane dell'esistenza, si è imposta un'inerente differenziazione tra l'antropologia secolare e l'antropologia cristiana e, nello stesso tempo, abbiamo conservato un'orizzonte comune di ricerca che permetta il dialogo delle stesse.

Nell'antropologia laica si impongono tre distinti orientamenti che accentuano: la libertà, la scienza e l'efficienza. A questi orientamenti, abbiamo applicato una riflessione critica, mostrando la loro riduttività in contrapposizione alla bioetica cattolica nella quale l'impronta etica si rifa alla natura creata da parte di Dio che limita gli interventi sulla vita nell'orizzonte della natura stessa. In questa prospettiva, si mostra come evidente il principio che afferma che: non tutto ciò che è possibile dal punto di vista tecnico è anche etico.

Subiect vast, pretențios, dar și actual, mereu în schimbare, mereu mai amplu și lipsit de o stabilitate perenă, problematica interesează totuși destule persoane interesate de perspectiva unui viitor nu prea îndepărtat și încă nedefinit. Dar numai credința creștină poate da în asemenea situații soluții sau cel puțin perspective sigure, chiar dacă pentru omul modern par nesatisfăcătoare, dornic fiind de ceva concret, ceva precis, de soluții mereu mai motivate din punct de vedere științific și cu efect imediat.

Bioetica, amestecată în mintea contemporanilor cu informațiile din lumea filmelor de fascinație, bazate pe fantezia brodată pe descoperirile științifice, riscă să devină un domeniu al fantasticului și al speculației de un anume fel, dacă nu se va putea stabili o delimitare netă între știință și ficțiune. În acest context ne simțim datori să încercăm să facem o anumită distincție lămurind câteva din conceptele de bioetică aflate pe lista de preocupări ale omului modern, gata să-și investigheze propria viață ca pe un produs al științei și al tehnologiei. Instrumental vorbind, asemenea chestiuni se sprijină pe o antropologie creștină unde trebuie subliniată mereu unitatea și globalitatea

omului – persoană, așa cum îl poate și trebuie să îl caracterizeze filosofia creștină – instrument indispensabil unei astfel de abordări. Căci într-un raport greu de definit și de explicat, antropologia și etica se străduiesc să definească omul, iar bioetica să ofere o prezentare a acestei ființe în cele mai variate aspecte ale manifestărilor sale.

La baza acestei încercări stă credința creștină ancorată în Magisterul Bisericii, în reflexia teologică. Printre cele mai noi documente pontificale care abordează acest domeniu trebuie amintite Enciclicele *Veritatis splendor* (1993) și *Evangelium vitae* (1995).¹ În mod firesc, poziția luată de Învățătura Bisericii este diferită de cea a științei, dornică de o emancipare independentă, câtă vreme aceasta se constituie ca protectoare a ființei umane în structura sa spiritual-materială. Mai actuală decât o decodificare a genelor necesare realizării proiectului îndrăzneț de a "fabrica" o ființă umană Genom, ar fi cercetarea asupra identității personale a omului, a ființei, a misterului său, după îndemnul dictonului antic *gnosì tè*. Aliniind așadar nestăpânirea actuală a omului de a se autodepăși, manifestată în cercetările de inginerie genetică a ultimului deceniu la o antropologie creștină actualizată, ar fi de dorit să se ajungă la o analiză asupra adevărului integral despre om, în care rațiunea și credința umană să se regăsească pe un teren comun al unui Dumnezeu – Iubire, care s-a dăruit omului și l-a înzestrat cu viață pentru ca acest dar personal să-l transforme mereu într-o realizare de sine conștientă și responsabilă. În cele ce urmează dorim să abordăm raportul dintre filosofie și bioetică din acest punct de vedere enunțat mai înainte, din convingerea că aceasta ne va ajuta să înțelegem legitimitatea unei bioetici catolice, adică dezvoltată într-o viziune creștină asupra omului și a lumii, ținând seama de principiile moralei creștine.

Fiind vorba de un "studiu sistematic al conduitei umane în domeniul științelor vieții și ocrotirii sănătății desfășurat în lumina valorilor și a principiilor morale"² bioetica apare ca o etică aplicată având un sistem normativ propriu. Ea valorifică principiile și normele generale de natură etică într-un domeniu concret al vieții și sănătății, în practica clinică, domeniul resurselor sanitare și a problemelor legate de intervenția asupra vieții și mediului circumscris vieții. Dată fiind diversitatea concepțiilor despre om și a teoriilor etice, apare și o diversificare a concepțiilor antropologice; pentru echilibrarea unui sistem de referință vom aminti principiile universal recunoscute, aplicabile în procesele decizionale în bioetică: efectul binefăcător, lipsa efectului negativ, respectul autonomiei și dreptatea.

Ca să putem vorbi de o bioetică de factură catolică, fără a denatura în nici un fel raportul credință – rațiune,³ trebuie să abordăm domeniul în coordonatele cunoașterii creștine a existenței. În comparație cu bioetica laică, cea catolică se caracterizează prin faptul că modelul omului de care se ocupă aceasta corespunde antropologiei revelate, așa cum a fost elaborată și sistematizată de gândirea catolică.

¹ Dionigi Tettamanzi, *Bioetica, diferende le frontiere della vita*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, p. 6

² Maurizio Pietro Faggioni, *Antropologie e bioetiche*, în *Anime e Corpi*, 192, p. 486. Cf. *Encyclopedia of Bioethics*, New York, 1978

³ Ioan Paul al II-lea PP., Scrisoarea enciclică *Fide et ratio*, 1998

Trebuie să facem unele diferențieri între modelul antropologiei seculare și cea catolică, între care există deosebiri, dar care trebuie păstrate pe un teren comun în întâlnire și dialog, în folosul societății. Desigur, în câmpul moral vor exista deosebiri între concepția unui evreu de cea a unui creștin, a unui musulman sau cea a unui gânditor laic. Asupra concepției seculare desigur că poate să existe formulată o critică teologică și moral – creștină. În același timp, orice observații vor trebui să țină seama de problemele specifice cu care se confruntă medicina modernă.

Modele antropologice. În contextul actual o antropologie laică nu înseamnă numai un model cu caracteristici precise, cu o mentalitate extinsă și o atitudine puternic ancorată în felul de a fi a timpurilor de față. Se disting trei orientări după felul cum pun accentul pe libertate, pe știință, sau pe eficiență.

Orientarea bazată pe libertatea umană văzută ca autonomie absolută rupe individul de orice relație cu semenii săi, cu Dumnezeu, cu Universul. Este o antropologie individualistă în care libertatea este aproape iresponsabilă, fiind lipsită de un sistem de valori, de criterii morale. Nu se pot da norme generale, orice alegere fiind arbitrară, realizată subiectiv, ca singur criteriu de conduită de referire la bine sau la rău. Ne aflăm în fața unui subiectivism etic de nedepășit, ultimul criteriu al binelui ca satisfacere a dorințelor și a nevoilor fiind autorealizarea. Omul se dezvoltă însă biologic și cultural; fiind privit astfel, el poate fi obiectul unor transformări tehnice după proiecte și dorințe proprii, neavând nimic superior în comparație cu lumea animală. În comparație cu această viziune reductivă, bioetica catolică subliniază importanța etică a naturii create de Dumnezeu, având o ordine intrinsecă prin care intervențiile asupra vieții sunt limitate doar la elementul corectiv al naturii. Bioetica laică nu face diferență între natură și artificiu, extinzând intervenția omului la viața luată în întregime, forțând și manipulând natura umană pentru a realiza scopuri stabilite de om. Astfel, cu ingineria genetică se trece de la intervențiile asupra celulelor somatice la cele germinale cu scopul de a crea natura umană după chipul și imaginea stabilită de oameni. Nesocotind nimic supranatural în om, se caută o modificare precaută a întregii sale naturi.

Consecințele aberante ale unei autonomii dezordonate în câmpul bioeticii se manifestă începând cu autodeterminarea femeii în problemele avortului, fără a se gândi la viața celui conceput, dreptul la copil și nu dreptul copilului care poate fi astfel "obținut" prin orice alte mijloace decât cele demne de natura umană și încheind exemplificarea cu eutanasia văzută ca o manifestare alternativă a voinței libere.

Orientarea bazată pe știință este specifică multor antropologii contemporane laiciste, care reduc totul la elementul științific.⁴ Omul este redus la momentul său biologic, toate manifestările culturale, etice, religioase, artă sau valori spirituale fiind

⁴ Scientismul este o deformare a științei adevărate, o concepție de esență pozitivistă, care consideră ca unica formă de cunoaștere autentică este cea a științei văzută ca ansamblu de cunoștințe exacte, toate celelalte forme de cunoaștere fiind interpretabile sau iluzorii. Cf. Florin Marcu, Constant Măneca, *Dicționar de neologisme*, București, 1978

interpretate într-o cheie evoluționistă. Suntem în fața unei antropologii închise transcendenței. Elementele acestei viziuni se regăsesc în marile revoluții ale narcisismului umanității, revoluția lui Copernic (egocentrismul), Darwin (evoluționismul antropologic în relație filogenetică cu animalele), sau Freud (care a pus în discuție raționalismul uman, accentuând Eul ca nucleu ontologic radical; spiritualul se raportează la psihic, iar acesta la neurologic, dispărând diferențierile dintre om și speciile animale). Prin urmare, dreptul la viață pornește de la zero, apoi embrionul se dezvoltă trecând în stadiile următoare de viață, de copil, matur sau bătrân; în acest ultim stadiu apar evidente alterațiile psihologice. Într-o asemenea viziune ordinea de *a fi* este înlocuită cu *a face*, subiectul uman fiind un întreg de acte și operațiuni lipsite de un subiect de susținere și referință.

Orientarea bazată pe eficiență, în concepțiile contemporane despre om se bazează pe primordialitatea lui *a avea* față de *a fi*, de a contempla, de a iubi, a valorilor economico-productive față de cele spirituale.⁵ Ne aflăm în fața unor elemente de "etica profitului" sau "etica succesului"; cu toate acestea, progresul tehnic și tehnologic nu se va putea identifica cu satisfacerea tuturor nevoilor umane. A așeza însă ceea ce poate fi produs pe primul loc, iar pe locul al doilea să se situeze ceea ce se consideră moral acceptabil ceea ce s-a produs, înseamnă a accepta că, de exemplu, fecundația *in vitro*, rezervată multă vreme pentru reproducerea animală, să fie primită fără scrupule și în domeniul generației umane. Sacralitatea care caracterizează viața umană este contrabalansată de elementul *calitatea vieții*, iar atunci când această "prestație" nu are valoarea scontată, ea nu mai trebuie finalizată. Astfel se justifică *avortul eugenetic* sau *eutanasia neonatală eugenetică*. Ambele practici cu un deznodământ asemănător sunt reprobate de morala catolică, pentru care nu poate exista dreptul la viață numai a ființei viguroase și nici dreptul la o suprimare miloasă a celui neânzestrat să supraviețuiască normal.

Concepția utilitaristă consideră bune numai acțiunile care dau bunăstare individuală și socială minimalizând răul. Bunăstarea sau disconfortul au o conotație materialistă care motivează, într-un fel, procurarea sau eliminarea acestora. Valoarea vieții umane este apreciată după bunăstarea fizică a individului, după eficiența sa productivă socială; unui copil handicapat i se refuză dreptul de a se naște pentru a nu altera confortul familiei, el având o valoare scăzută față de un copil normal. În orientarea bazată pe eficiență această diferențiere calitativă duce la separarea clinică între ființele umane care sunt sau care nu sunt *persoane*,⁶ între aceștia enumerând feții, întârziată mental, persoanele aflate în comă. Aceștia sunt membri ai speciei umane, dar în comunitatea morală nu au statut *in se per se*.

Modelul antropologic creștin. Chiar dacă în viețile sfinților nu există prezentat un model antropologic, totuși există destule elemente sau atitudini și puncte de referință asupra unei concepții creștine despre om în dimensiunea sa

⁵ Faggioni, *op. cit.*, p. 495

⁶ H.T. Engelhardt, *Manual de bioetică*, p. 126; apud Faggioni, *op. cit.*, p. 498

corporală pentru a se putea elabora o bioetică catolică. Ea se bazează pe o antropologie filosofică adecvată, elaborată în contextul credinței.

Mai întâi vom socoti *omul în relație cu Dumnezeu* fiind o creatură a Acestuia și, deci, omul poate fi considerat numai în relație cu Creatorul său. Este o relație unică, constitutivă și exclusivă, o relație personală care face din om o persoană, o realitate deschisă spre Celălalt, într-o dinamică orientată spre desăvârșirea sa. Demintatea, valoarea și autonomia persoanei sunt elementele care au generat, în contextul antropologiei creștine, orientarea personalistă, în care caracterul sacru al vieții este pus în contrapondere a teoriilor seculariste ale calității vieții.

În viziunea bioeticii catolice viața umană este sacră tocmai pentru că înglobează în sine, de la început, acțiunea creatoare a lui Dumnezeu cu care ființa umană rămâne într-o legătură permanentă. Acest lucru ne este amintit de Psalmist: "Tu ai zidit rărunchii mei, Doamne, Tu m-ai alcătuit în pântecul maicii mele ... Nu sunt ascunse de Tine oasele mele pe care le-ai făcut întru ascuns, nici ființa mea pe care ai urzit-o ca în cele mai de jos ale pământului. Cele nelucrate ale mele le-au cunoscut ochii Tăi și în cartea Ta toate se vor scrie; zi de zi se vor săvârși și nici una dintre ele nu va fi nescrisă" (Ps. 138, 13-16).

Valoarea vieții omenești nu rezultă din ceea ce poate să exprime un subiect, ci în existența sa în relație cu Dumnezeu care dă valoare și inviolabilitate oricărei vieți umane de tânăr sau adult, sănătos sau bolnav, născut sau încă nenăscut, geniu sau idiot; valoarea ființei umane este independentă de calitatea prestațiilor sale sau a vieții sale, dar legată de relația cu El.

Analizând *omul* îl vedem ca pe un *întreg multidimensional*. El nu poate fi redus la aspectul său fizic sau spiritual, ci "unul în trup și suflet" (GS), o unitate duală exprimată cu binomul trup – suflet, ceea ce îl face ireductibil la elementul biologic sau la cel spiritual, fiind vorba de un spirit întrupat. Ca persoană, spune Sfântul Părinte, ca un întreg, ființa umană este *corpore et anima unus*.⁷ Consecințele acestei alcătuirii sunt diferențiate.

Mai întâi trebuie înțeles că orice intervenție asupra trupului nu se oprește la elementul fizic, ci afectează întreaga persoană. Orice violență, rănire, mutilare,ucidere, este o lipsă de respect față de persoana însăși.

O a doua consecință a unității duale a persoanei umane este aceea că intergritatea și dinamismele biologice ale trupului omenesc nu sunt indiferente din punct de vedere etic. Nici libertatea nu este scăpată de sub control, nici pulsunile fiziologice nu pot să dea tonul, ci toate se pot governa de rațiune; aceasta face posibilă și lăcită paternitatea responsabilă prin cunoașterea ritmurilor biologice ale fecundității. Dar nu este suficient. În baza unei antropologii creștine înclinațiile naturale dobândesc caracter moral pentru că se referă la persoana umană și la realizarea sa autentică. Legea naturală nu se referă doar la natura biologică ci la natura persoanei umane în unitatea sa, trup

⁷ Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea enciclică *Veritatis splendor*, 1993, nr. 48

și suflet, în unitatea înclinațiilor sale spirituale, biologice și în toate caracteristicile sale specifice.⁸

În Cartea Genezei ne este prezentat omul creat "după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" (Gen., 1, 27). Această asemănare revine mereu în istoria antropologiei creștine fiind specifică naturii relaționale a omului, conștiinței sale intelectuale (rațiunii) și voinței. Aceste caracteristici stau la inima omului modern ahtiat după autonomie, adevăr etc. Această imagine nu acoperă doar dimensiunea spirituală, persoana umană creată după imaginea lui Dumnezeu "este o ființă trupească și spirituală ... voită de Dumnezeu".⁹ Dumnezeu l-a creat pe om să coopereze la perpetuarea creației în lume: "Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți..." (Gen. 1, 28) Este o stăpânire în armonie și nu în opoziție creației divine, "Apărarea și promovarea, venerarea și prețuirea vieții este o sarcină lăsată de Dumnezeu omului, chemându-l prin practicarea lor să participe la domnia Sa asupra lumii".¹⁰ Fiind un dar și nu o posesie, lumea nu poate fi însă stăpânită de om în mod despot; aici se află, de fapt, rădăcinile crizei ecologice contemporane în care omul nu ar trebui să uite responsabilitatea sa specifică față de natura creată și față de viață.¹¹

Bioetica de concepție catolică își asumă în raportul artificial-natural o poziție echilibrată și coerentă cu punctul său de vedere antropologic, omul putând interveni asupra dimensiunilor corporale ale persoanei, dar "imitând modelul divin"¹² cu înțelepciune și iubire. Liceitatea asupra reglării natalității, a procreării asistate sau a altor manipulări de inginerie genetică este dată de tutelarea binelui uman autentic, prin conservarea valorilor umane esențiale spirituale și trupești.

Un loc aparte în teologia creștină îl ocupă problema primatului lui Cristos în opera de creare și răscumpărare. El este modelul și imaginea după care a fost plăsmuit omul și prin El s-a ridicat omul din firea căzută, la comuniunea deplină și autentică cu Dumnezeu, prin întruparea sa. O carne, un trup al fragilității firii umane, ridicat la mântuire prin întruparea înfrangibilitate, răbdare, suferința morții – oglindă pură a strălucirii luminii necreate, pe care contemplând-o noi înșine, suntem transfigurați. Înviind, Cristos ne-a oferit templul plinătății divine pentru ca noi înșine să devenim Temple ale Spiritului Sfânt (Cf. 1 Cor. 6, 13). Cristos, în întrupare a dat o demnitate trupului nostru prin care ne obligă să-l respectăm noi înșine, pentru că prin el ne realizăm (în toate dinamismele trupului, dorințe, instincte, pulsioni) și ne bucurăm ca oameni, răspunzând în acest fel la chemarea evanghelică din toată ființa noastră a cărei armonie ne-a dat-o însuși Cristos.

Pornind de la antropologia creștină și atitudinile etice specifice s-au dezvoltat orientările filosofice personaliste, având prin urmare o centralitate în persoana umană. Vom sublinia că aceste abordări evidențiază singularitatea și autonomia spiritului

⁸ *Ibidem*, nr. 50

⁹ *Catehismul Bisericii Catolice*, Roma, 1992, nr. 362

¹⁰ Ioan Paul al II-lea PP., Scrisoarea enciclică *Evangelium vitae*, 1995, nr. 42

¹¹ *Ibidem*, nr. 43

¹² Faggioni, *op. cit.*, p. 507

uman și conștiință de sine deschisă spre alteritate și ulterioritate. În baza acestor coordonate bioetica de orientare catolică își construiește modelul personalist ontologic (subiectul având la bază existența și esența în relația unitară trup-suflet), relațional (bazat pe valoarea și legătura intersubiectivă) și ermeneutic (bazat pe conștiința subiectivă a interpretării realității ulterioare).

În concepția de inspirație tomistă persoana are un statut metafizic bine determinat și o dinamică finalistă a valorilor. Persoana capătă astfel o determinare substanțială înainte de a fi actuală, aceasta determină respectul existenței umane din faza embrionară și până la deplina sa personalitate. În această cheie antropologică persoana este o unitate psiho-fizică, în orice alegere implicând esența și existența sa. De aceea conduita trebuie să fie controlată, mai ales în "deciziile" de tipul intervențiilor terapeutice sau a manipulărilor asupra embrionilor sau muribunzilor, precum și în cazurile speciale de anencefalici sau ființe cu stare vegetativă persistentă.

Rățiunea umană este chemată să stabilească principii și criterii de acțiune asupra naturii personale a omului în direcția devenirii sale; este vorba de discernământ și caracter moral al acțiunilor asupra valorilor perene care definesc realitatea etică a persoanei. Binele autentic și binele persoanei trebuie să coincidă, fiind cuprins în voința lui Dumnezeu care vrea binele creaturii sale. Personalismul prefigurat nu se confundă cu individualismul subiectiv, deoarece persoana nu are deplina capacitate de autodecizie și alegere, ea însemnând ceea *ce este* nu ceea *ce decide*, capacitatea de alegere în contextul scopului final, a mijloacelor și a valorilor alese.¹³

Bioetica catolică își asumă atitudini clare în raport cu viața umană văzută ca modalitate concretă și "spațiu" de existență a persoanei în relație cu Dumnezeu și cu semenii, stabilind un sistem de norme precise. Într-o anumită contrapondere cu poziția culturii laice care vrea să domine universul cu puterea tehnicii, excluzând înțelepciunea lui Dumnezeu, nu se ajunge decât la o idolatrie de tip individualist, hedonist, consumist sau eficientism de sorginte materialistă. În acest cadru propice cultura morții se justifică sofisticând sensul și structurile păcatului, motivând aberațiile orgoliului uman datorat dezvoltării științei și tehnicii.

Este nevoie de o nouă cultură a vieții, pentru o lume reînviată, în care primatul să-l aibă persoana umană, *a fi* în contapondere a lui *a avea* și unde legea iubirii aproapelui sugerată de Cristos să troneze. Bioetica s-a născut ca un strigăt de alarmă pentru a conștientiza lumea că nu tot ceea ce tehnic este posibil este și etic, licit. Bioetica este o apărare împotriva pericolelor iminente ale progresului tehnologic rupt de sensul ființării umane.

¹³ Elio Sgreccia, Vincenza Mele, Gonzalo Miranda, *Le radici della bioetica*, Milano, 1998, p. 88

PENSARE. IL DIBATTITO DI HEIDEGGER. LA QUESTIONE DELLA TECNICA

DANIEL CORNELIU ȚUPLEA

REZUMAT. A GÂNDI. DISPUTA LUI HEIDEGGER. PROBLEMA TEHNICIL. În studiul ce urmează, obiectivul nostru este acela de a înțelege cum interpretează Heidegger știința și tehnica. Un punct prioritar al investigației îl constituie reinterpretarea etimologică a anumitor concepte cheie: toerie, realitate, Gestell, natură, adevăr, cauză, etc., ce ne introduc în istoria gândirii filosofice. Astfel, Heidegger conturează în mod evident faptul că știința și tehnica, din punct de vedere esențial, se sădesc în orizontul ființei. Știința și tehnica sunt, pe de o parte manifestări ale istoriei ființei, și pe de altă parte sunt în strâsă legătură cu esența umană. Pentru a investiga esența științei și a tehnicii trebuie să facem apel la un nou mod de a gândi ce își găsește temeiul în meditație (Besinnung).

1. «La questione della tecnica»

1.1. Istruzione, costruzione e produzione

Con la questione della tecnica entriamo in uno dei problemi fondamentali che caratterizza l'uomo moderno. L'uomo moderno è l'uomo dei fatti. I fatti sono la sua con-struzione; i fatti costruiti sono in un certo modo l'in-struzione dell'uomo moderno che diviene pratica. L'armonia tra l'in-struzione e con-struzione, caratterizza la realizzazione dell'uomo moderno. Le scienze formali, che sono istruttive, si realizzano nelle scienze empiriche la cui caratteristica è la costruttività. Nel passaggio dall'istruzione alla costruzione c'è la mediazione attraverso la distruzione. La distruzione funge come possibilità dell'istruzione di realizzarsi nella costruzione. In un certo modo, nel linguaggio comune, la distruzione è descritta come la «creazione delle possibilità per la realizzazione di certi progetti». La tecnica moderna gioca più sul «produrre» che sul costruire o l'istruire, e, nella maggior parte dei casi, non necessita di un'istruzione qualificata dell'uomo in riferimento alla macchina che produce, ma piuttosto di un attento controllo della macchina, tutto sommato deve saper controllare certi comandi che mettono in atto le possibilità della macchina. Se nelle scienze formali ed empiriche, c'è bisogno dell'intelligenza umana, affinché l'istruzione e la costruzione accadano, nella tecnica moderna, l'uomo che custodisce la macchina che produce, in un certo modo rischia a ridursi ad uno strumento tra gli altri strumenti.

1.2. La tecnica moderna e la sua descrizione

Cerchiamo di vedere come analizza Heidegger «il produrre» che caratterizza la tecnica moderna. Per inserirci nel cammino che ci porta dentro ciò che è più degno di essere pensato, che caratterizza la nostra ricerca, dobbiamo entrare in dialogo con il mondo moderno, e poi fare le correlazioni per capire, nei limiti del possibile, l'essenziale a riguardo della questione della tecnica.

La domanda riguardante la tecnica deve metterci in cammino verso l'essenza della tecnica. Cerchiamo di vedere se le risposte comunemente date alla domanda «che cosa è la tecnica?» ci indicano l'essenziale della questione della tecnica, o ci possono almeno portare verso le vie che aprono le strade per la comprensione dell'essenza della tecnica. Comunemente, alla questione «che cosa è la tecnica?», genericamente, si danno due risposte che sono formulate così: “la tecnica è un mezzo in vista di fini [...], e la tecnica è un'attività dell'uomo”¹. Ciononostante queste due definizioni descrivono, ma non rispecchiano l'essenza della tecnica, tuttavia appartengono al modo di vedere la tecnica come un strumento, – la prima definizione – rispettivamente come attività del soggetto che mettendo in atto le sue capacità (pensiero e forza lavoro) e operando, dispone della realtà dandogli la forma secondo l'utilità – la seconda definizione –. La nostra intenzione è invece di raccogliere nella circostanze date – con un nuovo modo di pensare – l'essenza stessa della tecnica.

Secondo Heidegger, la definizione della tecnica come uso dei mezzi ovvero strumenti per compiere un fine è esatta. Ma se anche esatta, è incapace di rivelarci l'essenza stessa della tecnica. Se la descrizione della tecnica in chiave strumentale non riesce a rivelarci l'essenza della tecnica moderna, quale sarà allora la via che ci permetterà di avvicinarci all'essenza stessa della tecnica? Noi dobbiamo rinunciare alle categorie che caratterizzano la descrizione strumentale della tecnica, ed in questo modo, camminando, il nostro compito è quello di stabilire l'origine delle categorie strumentali, laddove forse certi dati possono aiutare la comprensione dell'essenza della tecnica moderna. Il nostro compito è quello di pensare nuovamente, o meglio in una nuova maniera, le categorie che caratterizzano il pensiero occidentale per arrivare al significato originario delle parole – nelle quali si nasconde l'essenziale, perché le parole custodiscono l'essere, la «lingua è la dimora dell'essere» –, che se è a noi ancora presente, senza un'approfondita analisi non è reperibile. C'è bisogno di questo metodo proprio per il fatto che le definizioni strumentali non rivelano l'essenziale, e in secondo luogo, perché la tecnica appartiene al destino dell'essere, rivelando una certa epoca della storia dell'essere. L'essenza della tecnica si sottrae nella definizione strumentale. Per aprirci all'orizzonte dell'essenza della tecnica, affinché essa si manifesti, dobbiamo metterci nel cammino. In questo cammino, che è un cammino interrogativo, le diverse vie del nostro itinerario si aprono, grazie all'interrogare. Cominciamo con la questione: cosa si intende propriamente con il termine «strumento»?

¹ M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954. *Saggi e discorsi*, Milano 1991, p. 5.
150

Analizzare il termine strumento implica far ricorso all'uomo, che utilizza gli strumenti, ed in secondo luogo far riferimento al perché dello strumento. Il perché dello strumento in via all'efficienza, come motivo dello strumento. Si utilizzano strumenti, perché in questo modo, il lavoro attraverso il quale l'uomo si realizza diviene efficiente. L'efficienza non è un concetto che si regge da sé; l'efficienza prende senso se interviene lo scopo. La finalità è dato dalla coappartenenza uomo-mondo. Dunque, l'analisi degli strumenti come mezzi che comportano nel loro utilizzo determinati fini, ci guida verso un ulteriore concetto; quello di causa. Il motivo che si instaura nel rapporto efficienza-finalità, e nello stesso tempo dà l'unità è la causa. Il concetto di causa ci aiuta a risalire all'origine dell'idea di causa che si rispecchia nella filosofia di Aristotele e che poi si incarna come qualcosa di ovvio nella filosofia e nella scienza e partecipa alla descrizione della tecnica moderna. Per ciò è importante tentare di analizzare il significato originario di causa, che ci aiuta e ci introduce nell'orizzonte della nostra ricerca a riguardo dell'essenza della tecnica.

1.3. Le implicazioni del termine «causa»

Esploreremo adesso, per chiarire ulteriormente la questione della tecnica, il significato genuino di causa nel pensiero antico greco, appoggiandoci sulle considerazioni di Heidegger. “Da lunga data si usa rappresentarsi la causa come ciò che opera (*das Bewirkende*). Operare (*wirken*) significa in tal caso produrre dei risultati, degli effetti. La *causa efficiens*, una delle quattro cause, diventa così il modello per definire ogni causalità”². Ma i pensatori antichi Greci non pensano la stessa cosa quando parlano di *αἴτιον* (*causa*); con questo termine essi intendono: “ciò che è responsabile di qualcos'altro (*ein anderes verschuldet*). Le quattro cause sono i modi, tra loro connessi, dell'essere responsabile”³. Responsabile qua non è da intendere in senso morale, benché tra l'altro, nello stesso termine greco *αἴτιον* si trova anche questo significato. Questi quattro modi di essere responsabile, per essere capiti nel senso greco, devono essere correlati piuttosto al concetto di verità, che per i Greci è ἀλήθεια (non-nascondimento), cioè avvenimento alla luce dell'origine nascosta. Essere responsabile è «far avvenire» (*ver-an-lassen*). Questo fatto dell'essere responsabile come un «far avvenire» è compreso dalla mentalità tecnica nell'orizzonte del «pro-durre». “La pro-duzione conduce fuori del nascondimento nella disvelatezza (*Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in di Unverborgenheit vor*)”⁴.

1.4. Il conflitto del fondamento doppio

L'essenza della tecnica moderna in quanto produce, nel suo produrre porta fuori dal nascondimento. Il «disvelamento» è il «che cosa» della

² *Ibidem*, p. 7.

³ *Ibidem*, p. 7.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

tecnica moderna, che non appartiene all'uomo nel senso che l'uomo non dispone dello svelamento stesso. Per comprendere l'essenza della tecnica moderna dobbiamo relazionare la nostra analisi al modo di pensare la verità come non nascondimento (ἀλήθεια). La natura in quanto si porta fuori dal nascondimento, provoca l'uomo, lo mette in una situazione che esige risposta. Ma a differenza della tecnica degli antichi dove il svelamento consisteva nel lasciar che si manifesti l'origine che il fondamento esca alla luce, nella tecnica moderna c'è l'esigenza di uscire fuori, esigenza pretesa dall'uomo di pro-durre. La tecnica moderna costringe a uscire fuori, lo provoca. Tuttavia provoca il svelamento ma non lo produce senza l'aiuto del svelamento stesso che si mostra all'uomo, dal quale l'uomo stesso si sa parte costitutiva. "Il svelamento che governa la tecnica moderna ha il carattere dello *Stellen*, del «richiedere» nel senso della pro-vocazione"⁵. Nella tecnica moderna, il tempo, che è il tempo dell'essere che lascia venire alla presenza l'essente come semplice presenza, non è più compresso, capito o meditato, perché si ritira, si nasconde. Il tempo stesso è un lasciare che non esce alla luce. Quando la tecnica costringe il fondamento a presentarsi, ad uscire fuori dal nascondimento, la stringe anche il tempo, lo pensa in vista del progetto e non come ciò che appartiene alla svelatezza. Sottomesso all'esigenza di uscire fuori, il tempo non è più il tempo dell'essere.

Lo *stellen*, «richiedere» nel senso di pro-vocare ha la sua propria posizione, nel *Bestand* «fondo». Il *Be-stand* è un rimando implicito alla volontà dell'uomo a differenza dell'oggetto *Gegen-stand*; che è un semplice stare di fronte. Se l'oggetto, *Gegen-stand*, ha di per se l'esistenza indipendentemente dalla volontà umana, il *Be-stand* esiste in una propria posizione solo quando l'uomo ordina, convoca (*be-stellt*). Il *Bestand* "caratterizza niente meno che il modo in cui è presente (*anwest*) tutto ciò che ha rapporto al svelamento provocante. Ciò che sta (*steht*) nel senso del «fondo» (*Bestand*), non ci sta più di fronte come un oggetto (*Gegenstand*)"⁶.

Il *Bestand* «fondo» è capace di manifestare il «che cosa» ed il «come» di un prodotto della tecnica, perché appartiene alla sfera dello svelamento. Questo svelamento non si manifesta nel campo della comprensione abituale della tecnica come mezzo per compiere dei fini. L'uomo appartiene all'*Bestand*, ma «non diviene mai puro «fondo» *Bestand*». Egli è provocato dalla natura e solo così può mettere allo scoperto ed utilizzare ciò che nella natura si rivela o si nasconde. "Ma sulla svelatezza (*Unverborgenheit*) entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae, l'uomo non ha alcun potere"⁷. La natura porta fuori dal nascondimento attraverso la svelatezza; il *Bestand*, è la svelatezza, ma manda (*schickt*) anche alla volontà dell'uomo, non è solo il crescere che la natura porta, ma anche ciò che l'uomo convoca. Il pro-durre

⁵ *Ibidem*, p. 12.

⁶ *Ibidem*, p. 12. Vedi anche nota 43.

⁷ *Ibidem*, p. 13.

delle cose, oggetti, di conseguenza ha un fondamento doppio, la convocazione dell'uomo e la disvelatezza della natura. Tuttavia nello sviluppo della tecnica, che ha nel suo dinamismo bisogno di stabilità, prima o poi un fondamento o l'altro – l'uomo e la disvelatezza – diventerà un epifenomeno perché, la stabilità della tecnica lo richiede, ed o l'uno o l'altro finirà per disporre dell'altro per evitare appunto questa duplicità. Nell'epoca del dominio e del potere della tecnica, è evidente che il sopravvento ed il dominio sarà preso da ciò che dipende dall'uomo. Partendo dai prodotti dalla tecnica, tuttavia, non siamo capaci di arrivare all'essenza della tecnica, appunto perché, la doppia fondazione non è pressa a pari dignità. Nel *Bestand* però, l'oggetto della tecnica riceve il suo senso, non è un semplice mezzo, ma appartiene alla manifestazione dell'essenza della tecnica che nasce dal conflitto, dalla provocazione del reale in quanto si dispiega ed esige la risposta dell'uomo, rivelando in un certo modo la doppia fondazione. La risposta dell'uomo è in un certo modo una difesa a riguardo dello dispiegarsi del reale. La produzione degli oggetti da parte dell'uomo, l'organizzazione e l'interdipendenza degli oggetti vuole nascondere senza un motivo fondato il disvelamento. Ma perché? Perché “sulla disvelatezza (*Unverborgenheit*) entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae, l'uomo non ha alcun potere”,⁸ tuttavia in quanto risponde alla disvelatezza l'uomo annuncia la sua appartenenza alla disvelatezza, dove poi si esercita con successo; però, non dobbiamo dimenticare il pericolo che sorge proprio dal fatto che sulla disvelatezza stessa l'uomo è impotente.

«Dove è come accade il disvelamento»?

La disvelatezza fa sì che il non nascosto accada. Nel non nascosto, l'uomo opera, si esercita come un fulmine di energia che modifica e guida le forze della natura. E' importante tener conto del fatto che l'uomo “disvela ciò che è presente entro la disvelatezza”⁹ e per ciò “la tecnica moderna, dunque, intesa come il disvelare impiegante (*das bestellende Entbergen*) non è un operare puramente umano”¹⁰.

È importante tener presente che, nell'ambito dell'essenza della tecnica, l'uomo impiega il reale che provoca non come oggetto – *Gegenstand* –, ma come «fondo» – *Bestand* – e “l'appello pro-vocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come «fondo» *Bestand*, ciò che si disvela noi lo chiamiamo il *Ge-stell*, l'imposizione”¹¹. Con il termine *Gestell* indichiamo «l'essenza della tecnica moderna». Ciononostante il *Gestell* è destino dell'essere che si manifesta nell'epoca della tecnica moderna¹². Il termine *Gestell* prende un significato importante perché, le

⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰ *Ibidem*, p. 14.

¹¹ *Ibidem*, p. 14.

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Kehre*, Pfullingen 1962. *La svolta*, Genova, 1990, p. 9-11.

varie forme dello *stellen* – *vor-stellen*, *nach-stellen*, *her-stellen*, *dar-stellen*, *be-stellen*, *zu-stellen* – nel termine *Ge-stell* ricevono la loro unità ed esigono la partecipazione dell'uomo. Il *Gestell* appartiene al destino dell'essere, anzi è destino dell'essere che si invia nella tecnica moderna come *Gestell*, richiamando la partecipazione dell'uomo, perché "l'essenza dell'uomo appartiene all'essenza dell'essere"¹³. Vediamo come descrive Heidegger l'essenza della tecnica: "*Ge-stell*, im-posizione, indica la riunione (*das Versammelnde*) di quel ri-chiedere (*Stellen*) che richiede, cioè pro-voca, l'uomo a disvelare il reale, nel modo dell'impiego, come «fondo» – *Bestand* –. Im-posizione si chiama il modo di disvelamento che vige nell'essenza della tecnica moderna, senza essere esso stesso qualcosa di tecnico. All'ambito tecnico appartiene invece tutto ciò che conosciamo sotto il nome di intelaiature, pistoni, armature, e che sono parti costitutive di ciò che si chiama un montaggio"¹⁴. Adesso possiamo rispondere alla domanda posta poco prima: «Dove e come accade il disvelamento»? Il disvelamento (*Entbergung*) accade nello *Ge-stell*. La verità ἀλήθεια che porta fuori dal nascondimento, cioè la disvelatezza (*Unverborgenheit*) rende possibile il disvelamento che opera sul non-nascosto. *Gestell* è un modo, deriva dalla disvelatezza (*Unverborgenheit*), scopre ciò che è già disponibile in quanto la disvelatezza accade come destino dell'essere. Il *Gestell* "è il modo in cui il reale si disvela come «fondo» *Bestand*"¹⁵.

1.5. Il pericolo

Appoggiandoci sugli argomenti di Heidegger che hanno determinato il nostro modo di riflettere, abbiamo visto che l'essenza della tecnica moderna è caratterizzata dal *Gestell*. Tuttavia il *Gestell*, che riunisce, raccoglie i vari *Stellung*, è strettamente connesso al disvelamento, appartiene alla storia – *Geschichte* – dello disvelamento, che è disvelamento dell'essere nel senso della storia come accadere *Geschichte* che è destino dell'essere – *Geschick*–. Nel disvelamento è implicito anche il celare che lascia posto al far apparire e che lo tiene nella presenza. Per questo anche a noi l'essenza della tecnica moderna come *Gestell* sfugge. La tecnica moderna che è frutto della disvelatezza in quanto la sua essenza si rispecchia nello *Gestell*, appartiene anche essa al destino, perché la disvelatezza di per se appartiene alla storia (*Geschichte*), che come accadere è storia (*Geschichte*) dell'essere e di conseguenza è nel destino (*Geschick*) stesso dell'essere. Il *Ge-schick* è "quel riunente mandare che [...] porta l'uomo su una via del disvelamento"¹⁶. "L'im-posizione è invio (*Schickung*) del destino come ogni modo di disvelamento. Destino in questo senso è anche la pro-duzione, la ποίησις"¹⁷. L'essenza della tecnica è un'essenza metafisica, ma dove l'essere è

¹³ *Ibidem*, p. 13.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi...*, op. cit., p. 15.

¹⁵ *Ibidem*, p. 17.

¹⁶ *Ibidem*, p. 18.

¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

arrivato al suo totale abbandono, perché non si tiene più conto della differenza tra l'essere e l'essente, "la differenza ontologica è il «non» tra ente ed essere"¹⁸, è la volontà dell'uomo in quanto ordina, convoca non si interessa più del «non» del nascosto (*Un-verborgenheit*), non fa più attenzione al «non», all' α privativo dell' $\acute{\alpha}$ -λήθεια, della verità, e per ciò si perde anche di vista il fondamento stesso della tecnica che gioca tra la disvelatezza del reale e la volontà dell'uomo, fermandosi di conseguenza solo alla volontà.

La tecnica moderna nella sua essenza, come *Gestell*, appartiene al destino *Geschick* dell'essere, ma l'uomo si sofferma su un particolare modo del disvelamento, la produzione. La produzione in senso lato ingloba la tecnica; la produzione se anche risultato della tecnica, diviene anche fondamento della stessa, arriva ad essere considerata sotto questo fondamento come un puro prodotto dell'uomo, controllabile ed utilizzabile che serve al dominio, alla protezione e prepotenza. Tuttavia il pericolo che la tecnica nasconde non è da ignorare. Se apriamo gli occhi e vediamo il pericolo, l'essenza stessa della tecnica comincia a comunicare il proprio di essa. La guerra che è sempre un risultato e una conferma della volontà di potenza dell'uomo, ha avvertito in questo ultimo secolo «il pericolo». L'uomo è riuscito a ricostruire in parte attraverso i mezzi che la tecnica ha dato, ciò che è stato distrutto. Ho detto in parte perché, le vite che hanno subito il teatro della prepotenza di determinare strutture, sono per sempre irrecuperabile. Il paradosso della tecnica sta anche in questo fatto: l'uomo, se anche, nel gioco del fondamento doppio ha presso il sopravvento attraverso la volontà, quando è stato messo di fronte al recupero della dramma – le vite umane – dell'umanità, non gli è restato altro, che accontentarsi di ricostruire ciò che gli uomini hanno distrutto o prodotto a livello delle cosce. "Il pericolo è l'essere stesso, è ovunque e in nessun luogo"¹⁹, esso dipende dalla storia dell'essere, sta nell'essere stesso in quanto disvelatezza. La tecnica come manifestazione dell'essere ha smarrito l'essere stesso, perché esso si presenta a noi sotto la deviazione che la tecnica porta con sé, cioè prende di mira ed in considerazione solo gli essenti e perciò "il pericolo è l'epoca dell'essere che si presenta come imposizione (*Gestell*)"²⁰.

Se l'inizio del compimento della metafisica si può considerare avviato con Nietzsche, questo segno potrebbe aiutarci a riflettere, a meditare sull'essenza della tecnica che è l'attualizzazione della volontà dell'uomo come volontà di volontà e con ciò l'abbandono dell'essere. Solo la metafisica che arriva al suo compimento, può rendersi conto dei propri limiti, ricordarsi che ha trascurato l'essere. Ed è proprio il pericolo che può ricordare questo evento.

Con le fine della seconda guerra mondiale si può dire che il compimento della metafisica occidentale ha toccato l'intera Europa, in quanto ha messo in atto – il fine della guerra – la riflessione della sua propria storia, ha ricevuto con altre parole

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt, 1976. *Segnavia*, Milano, 1994³, p. 79

¹⁹ M. HEIDEGGER, *La svolta...*, *op. cit.*, p. 19-21.

²⁰ *Ibidem*, p. 21 corsivo mio.

l'imput decisivo che ha aperto un nuovo modo di pensare la storia e l'umanità. Nietzsche, che è l'autore che ha segnato l'inizio di un compimento, ha considerato *Così parlò Zarathustra*, – in una lettera a E. Rohde del 22 febbraio 1884²¹, – come un compimento della lingua tedesca. C'è un stretto rapporto tra lingua (*Sprache*) e essere. La lingua è «dimora dell'essere» ed arrivata al compimento, richiede il compimento di un'epoca d'interpretazione dell'essere, avendo come conseguenza il compimento della metafisica. *Che cosa significa pensare?* Il pensiero nasce con la parola, perché la parola (*Sprache*) è capace di far corrispondere l'essenza dell'uomo all'essere. Pensare significa riguardare l'appartenenza che è propria tra l'essere e l'essenza umana²². Però se la parola (*Sprache*) nel senso di lingua arriva al suo compimento, il rapporto stesso che essa riguarda e custodisce si rende inutile senza un nuovo inizio. L'inizio è dato proprio dal vedere i limiti, rendersi conto di ciò che, nell'epoca dell'essere che si presenta a noi come *Gestell*, porta con sé di vitale, cioè il pericolo come la possibilità della svolta perché si ricorda ciò che è stato abbandonato; l'essere. Quando nella lingua (*Sprache*) il rapporto dell'essere con l'uomo sparisce, ciò che resta è il nichilismo. Il nichilismo è il venir meno nel linguaggio dell'uomo, –caratteristico della sua essenza – dell'essere. Ma questo sarebbe il compimento della metafisica, ciò che fa pensare che l'inizio della metafisica occidentale è nichilista, ed infatti viene abbandonato, già dall'inizio della metafisica, l'essere, la differenza tra l'essere e l'essente. La tecnica, in quanto mette in crisi la verità dell'essente, destituisce il fondamento che ha equilibrato dall'inizio sino al compimento la metafisica occidentale. La tecnica rivela la sua essenza come pericolo non nella distruzione, ma nella capacità di ricostruire. La distruzione è un attimo, ciò che dura è la ricostruzione. Il pericolo non può abitare in una cosa passeggera, ma in ciò che permane nella propria manifestazione.

Heidegger chiama l'uomo ad aprirsi «autenticamente all'essenza della tecnica». Le posizioni pro o contro la tecnica derivano dal risultato della tecnica, che ha il suo fondamento non nel reale inteso come *Bestand*, che richiama l'imposizione (*Gestell*), ma nel soggetto, che in quanto soggetto pensante e decidente, costituisce la realtà come un puro orizzonte di profitto e utilizzabilità, non tenendo più presente nello *Bestand* la disvelatezza del reale. Tuttavia la disvelatezza che costituisce l'intera realtà, include l'uomo in quanto appropriato alla disvelatezza stessa. Però questa inclusione è da intendersi come un richiamo di appartenenza di ciò che è proprio nel interscambio del fondamento doppio. L'essenza della tecnica che come destino dell'essere si presenta a noi come *Gestell*, sotto questa forma richiama nel suo disvelamento la responsabilità dell'uomo, il quale è invitato ad andare oltre la categoria di comportamento. Allora

²¹ “– Ich bilde mir ein, mit diesem Z. [Zarathustra] die deutsche Sprache zu ihrer Vollendung gebracht zu haben. Es war, nach Luther und Goethe noch ein dritter Schritt zu tun – ; sieh zu, alter Herzens-Kamarad, ob Kraft, Geschmeidigkeit und Wohllaut je schon in unsere Sprache so beieinander gewesen sind”. Nietzsche F., *Werke in zwei Bänden*, Darmstadt, s.a., Band 1, p. 799.

²² Cfr. M. HEIDEGGER, *La svolta...*, op. cit..., p.17.

questa responsabilità oltre che allargare l'orizzonte della tecnica, – non limitandosi ai puri prodotti utilizzabili – intravede nella costituzione e nell'accadere della tecnica anche il pericolo. Il pericolo non è qua inteso nel senso di distruzione, ma come qualcosa che, tenuto presente, ci può relazionare autenticamente, trasportandoci nell'appartenenza dell'essere. Secondo Heidegger: “nell'essenza del pericolo sussiste e dimora un favore, il favore della svolta dell'oblio dell'essere nella verità dell'essere”²³. In questo senso vanno letti i versi di Holderlin del *Patmos*: «Ma dove è il pericolo, cresce / anche ciò che salva». Ciò che salva è inteso nella nostra interpretazione come: ciò che sta nel pericolo stesso e ciò che ci riporta cammin facendo nell'essenziale.

Dobbiamo vedere le differenze che sono arrivate alla luce attraverso la disvelatezza come: pro-vocazione, violenza. L'uomo rispondendo alle differenze, tenta di nasconderele per dominare meglio la realtà; questo fatto accade esplicitamente nella tecnica moderna. Vediamo ciò che pensa Anassimandro a riguardo: “ il principio degli esseri è l'infinito [...] da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo”²⁴. L'ingiustizia ricadrà sugli esseri che al loro apparire hanno fatto violenza all'unità, all'infinito. La tecnica moderna cela l'origine della differenza ontologica totalmente, il pericolo si rivela come pericolo nell'orizzonte divenuto ormai piatto, nell'uniformità, conformità. Nel non riconoscere la natura, le differenze il pericolo può essere riconosciuto anche attraverso l'indifferenza. L'indifferenza prima o poi provoca l'uomo, lo incita a pensare nuovamente ciò che riesce a dominare con successo cioè il reale attraverso la tecnica. Nell'orizzonte dell'indifferenza, non c'è più l'essere, ci sono solo e soltanto essenti, questo è un peccato che ci spinge a confessarci e di conseguenza saremo perdonati ritrovando le differenze.

Il disvelamento che costituisce anche la tecnica moderna, – come uno dei modi della manifestazione – non deve essere interpretato a partire dal principio di causalità. Nella prospettiva del pensiero calcolante, che si fonda sulla ragione e chiama in moto la causalità, la tecnica appare come un prodotto dell'uomo. La realtà è garantita dall'uomo, ed il pericolo, se anche esiste teoreticamente, dipende solamente dalle decisioni di quest'ultimo. Però è falso! In questo ambito il pericolo non appare legato all'essenza della tecnica, perché l'essenza della tecnica non viene pensata. Ma il *Bestand* «fondo» non è totalmente controllabile, in esso sia la disvelatezza del reale sia la volontà dell'uomo concorrono. Il *Be-stand* in quanto non sta di fronte, non è un oggetto *Gegen-stand*, proprio perché il soggetto annienta o almeno ha l'intenzione di annientare la disvelatezza del reale in favore delle decisioni del soggetto, il pericolo

²³ *Ibidem*, p.21.

²⁴ *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Bari 1983², vol., I, Laterza 1983, 12B1.

di conseguenza appare come ciò che dipende dal soggetto. Se l'uomo, nel suo rapporto col reale, per realizzarsi si rapporta al reale che costruisce, il rapporto rischia di ridursi tra lui ed i suoi prodotti. La disvelatezza – come ciò che caratterizza e costituisce l'essenza della tecnica nello *Gestell* – scompare, rimanendo solo il porre ed il produrre che governa il rapporto dell'uomo, ed il vero, di conseguenza si riduce a ciò che si adegua o corrisponde alla realtà. La realtà appare come un governo dei prodotti che l'uomo ha realizzato, creato, governandoli ed il reale è caratterizzato dalla potenza del soggetto che, attraverso strumenti, si fa il suo mondo, manifestandosi come *il creatore ed il dominatore* di questo mondo dove il pericolo, come appartenente all'essenza della tecnica, non c'è.

Il pericolo appartiene all'essenza della tecnica, come *Gestell*, che si fa intravedere nel destino dello disvelamento: «l'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo»²⁵. Il destino è da comprendere come ciò che è destino dell'essere in quanto storia (*Geschichte*). Nell'accadere della storia come disvelamento, il pericolo appartiene alla disvelatezza stessa che si sottrae nella tecnica come una delle possibilità di questo disvelamento. Il sottrarsi del pericolo è la condizione che rende possibile la tecnica. Se il pericolo non si nascondesse, la tecnica non sarebbe possibile. Tuttavia l'origine della tecnica che appartiene all'origine della manifestazione e dell'imporsi degli essenti, può reclamare il pericolo. Il pericolo è imminente nella tecnica, non come qualcosa di negativo, ma come qualcosa del quale non si può fare a meno, e che ci può aprire gli occhi a riguardo della disvelatezza stessa e perciò ricordarci dell'essere e del suo abbandono. L'essenza della tecnica è in rapporto con l'essenza dell'uomo solo perché l'essenza della tecnica appartiene ed è uno dei vari invii (*Schickungen*) della storia dell'essere. L'essere e l'essenza umana intercorrono per manifestarsi, l'uno ingloba l'altro senza deformarsi. Come la morte accompagna in ogni momento la manifestazione della vita dell'uomo, così anche il pericolo. Il pericolo non è qualcosa che appartiene solo all'essenza della tecnica. Il pericolo appartiene anche all'essenza dell'uomo stesso in rapporto all'essenza della tecnica come *Gestell*.

La *Gestell* ovvero l'essenza della tecnica moderna, non è intesa come il «che cosa», cioè come l'essenza nel senso di «natura della cosa», ma: «è un modo destinale (*Geschickhafte*) del disvelamento, e precisamente il modo della provocazione»²⁶. Il disvelamento è destino che non si lascia definire attraverso un concetto, è inutile pensare il disvelamento come destino rappresentativamente. Il disvelamento si rivela nel pensiero rammentativo.

Per pensare l'essenza della tecnica c'è bisogno di pensare in un modo nuovo l'essenza stessa, tuttavia non attraverso concetti nuovi. Per i Greci l'«essenza» è ciò che «è» nel senso di «durare». Ma successivamente il durare lo pensano nel senso di ciò che perdura. Conseguentemente il perdurare manifestandosi

²⁵ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi...*, op. cit..., p. 21.

²⁶ Ibidem, p. 23.

si mantiene come permanente; in seguito il permanente si manifesta nell'aspetto di ciò che dura, si mantiene e perdura rimanendo, sintetizzandosi nell'aspetto (ἔϊδος, ἰδέα). Nell'idea di «casa» per esempio si mostra ogni genere di casa, se poi concretamente una casa si rovina, sparisce, non viene meno l'idea che ha il carattere di permanenza²⁷. L'essenza (*Wesen*), nel senso di «natura della cosa» è pensata atemporalmente. Davvero l'essenza della tecnica moderna – lo *Gestell* – è possibile che sia pensata atemporalmente? Evidentemente no. No perché la *Gestell* è disvelamento, non solo ciò di cui il soggetto dispone nel porre come fondamento, come ciò che sostiene, regge. Il disvelamento rimanda all'essenza (*Wesen*), che deriva dal verbo *wesen* che rimanda a sua volta al durevole, al tempo. In questo senso l'essenza non è qualcosa di atemporale, che sta sopra e caratterizza una determinata specie, *Wesen*, intesa nel senso temporale, richiama la verità, il non nascondimento cioè il disvelamento mediante il tempo. Perciò Heidegger afferma: «l'im-posizione (*Gestell*), in quanto è quello che costituisce l'essere (*das Wesende*) della tecnica, è il durevole»²⁸. Il durare che in tedesco è «*währen*», lo lega al «*Wesen*» inteso nel senso verbale, cioè del tempo, affermando la loro sinonimia. Il *gewähren*, ciò dove il durare e i diversi durare si riuniscono, ci permette di vedere «il durare» come possibilità di manifestarsi, cioè il durare è concesso. Il *gewähren* è concedere. Heidegger rilegge e interpreta poi il perdurare, che in tedesco è reso dal termine *fortwähren*, – richiamando la connessione vista prima – nella parola che usa Goethe *fortgewähren* «continuare a concedere»²⁹. Questo esempio ci fa capire lo sforzo di Heidegger, che cerca di pensare diversamente le stesse parole, ed in questa maniera nuova, di cogliere l'essenziale che sfugge.

Il *Gestell* riunisce il «disvelamento pro-vocante», non chiede all'uomo la concessione della disvelatezza. Il disvelamento accade, l'uomo appartiene al disvelamento stesso, non sta fuori aspettando il disvelamento per controllarlo o concedere la sua manifestazione, ma è dentro il disvelamento stesso come qualcosa di proprio del disvelamento stesso: «l'uomo è traspropriato (*vereignet*) all'evento (*Ereignis*) della verità»³⁰. Il concedere viene alla luce dal disvelamento stesso dove l'uomo è appropriato. Nell'essenza della tecnica ciò che è proprio non è solo il pericolo ma anche ciò che salva: «ciò che concede, quello che invia nel disvelamento in questo o quel modo, è come tale ciò che salva»³¹. Il proprio dell'uomo è di custodire il disvelamento, l'uomo è « il pastore dell'essere». Il pericolo è staccato da ciò che salva se si preserva un «unico modo di disvelamento», perché in questo modo l'uomo rinuncia a ciò che gli è proprio cioè «i vari modi dello disvelamento», che appartengono alla sua

²⁷ Cfr. *Ibidem*, p.23.

²⁸ *Ibidem*, p. 24.

²⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 23-24.

³⁰ *Ibidem*, p. 24.

³¹ *Ibidem*, p. 24.

piu propria essenza rapportata all'essere.

È possibile custodire il disvelamento se rinunciamo in modo cosciente a considerare la «tecnica moderna» solo come mezzo che facilita il nostro modo di vivere, che ci permette il dominio della terra. C'è bisogno di andare a cercare l'essenza stessa della tecnica nell'ambito stesso del disvelamento che non è qualcosa di tecnico, in una maniera nuova: “ciò che importa è che noi meditiamo su questo sorgere e lo custodiamo rimemorandolo (*andenkend*)³². «Custodire il sorgere» non significa rinunciare alla tecnica, al mondo che essa costruisce, ma penetrare nel mondo non a partire dalle cose che sono il prodotto della tecnica, ma meditare sul sorgere di questa possibilità per comprendere l'essenza stessa della tecnica e le cose. Così è possibile rinunciare a considerare la tecnica puramente una «scienza applicata»: “una volta si chiamava τέχνη anche la pro-dizione del vero nel bello, τέχνη si chiamava anche la πείσις delle arti belle”³³. La tecnica in questa sfera risplende nelle diverse vie del disvelamento – non è un produrre semplicemente dell'uomo – e si appropria di ciò che per l'uomo è proprio la disvelatezza come non nascondimento, ὀλήθεια, al quale è inviato (*schickt*) e che deve impegnarsi a custodire.

Ciò che sorge dall'essenza della tecnica moderna come *Gestell*, porta in luce il pericolo, il quale, se è pensato come pericolo, rende possibile anche la salvezza nel senso di portarci a ciò che è essenziale, cioè il luogo d'apertura che rende possibile l'illuminazione come meditazione dell'essere nella sua verità. Dobbiamo fare lo sforzo per rendere attuabile lo «sguardo dentro a ciò che è», che presta orecchio al «l'evento della svolta nell'essere». Ciò che è, non si riduce agli essenti ma è l'essere stesso. C'è bisogno di appropriarci del mondo, non dobbiamo isolare le cose, congelare il mondo nella pura disponibilità, perché così facendo, perdiamo anche ciò che è più proprio a noi, l'appartenenza all'essere. La verità dell'essere deve essere pensata “nel modificarsi del mondo (*Welten von Welt*), come gioco speculare (*Spiegel-Spiel*) della quadratura (*Gevierts*) di cielo e terra, mortali e divini”³⁴.

2. «Scienza e meditazione»

2.1. Verso l'essenza della scienza

Dobbiamo fare un passo in avanti per comprendere la storia dell'essere nell'orizzonte della scienza. Le varie implicazioni della nostra ricerca ci conducono verso la meditazione.

L'oggetto della nostra ricerca è la scienza in generale. L'intenzione è quella di capire in fondo l'origine della scienza ed la sua connotazione su vari piani delle diverse attività dell'uomo. Secondo Heidegger, la scienza in

³² *Ibidem*, p. 25.

³³ *Ibidem*, p. 26.

³⁴ M. HEIDEGGER, *La svolta...*, op. cit. ..., p. 25.

generale comunemente è intesa come una delle attività spirituali dell'uomo che appartiene alle varie attività spirituali e pratiche che si inglobano nel concetto di cultura. La scienza di conseguenza, capita in questo senso, è un valore perché la cultura secondo una delle descrizioni classiche è un insieme di valori che un gruppo condivide. Nel dinamismo della cultura interviene la tensione tra vari valori. Nella storia dell'umanità, possiamo vedere questa tensione. Per esempio, nel Medioevo il valore che si è imposto nella cultura è stato il cristianesimo, le varie articolazioni della cultura, come per esempio l'arte, la musica, erano interpretate a partire da questo valore che fungeva come sostanza della cultura. Oggi forse la scienza è il nucleo della cultura che determina, in una certa misura, le altre attività dell'uomo, e influenza il dispiegarsi delle altre manifestazioni come per esempio: l'arte, la letteratura, forse anche la religione. A noi interessa propriamente l'essenza della scienza, come essa si dispiega e si manifesta a noi. Cos'è propriamente la scienza? Per comprendere l'essenza della scienza dobbiamo dialogare con la storia – che è *Seingeschichte* –, e questo dialogare ci aiuterà a camminare e nello stesso tempo illumina la nostra ricerca. In questo senso – cioè della storia dell'essere – vediamo che: “la scienza è un modo, e un modo decisivo, in cui si presenta a noi tutto ciò che è”³⁵. A prima vista la scienza ci appare come una creazione puramente umana, e l'uomo nel suo appetito di conoscere si manifesta come quello che sviluppa diversi metodi, elabora dati per conoscere la realtà, ma non solamente per conoscerla, anche per la volontà di dominarla, cercando nello stesso tempo di evitare pericoli inerenti alla realtà stessa nel suo presentarsi. Questo aspetto – del dominio del reale – deriva da una *Weltanschauung* dell'uomo moderno, il quale si rappresenta il reale, considerandolo a sua disposizione. Noi nel nostro cammino ci domandiamo se veramente il reale e la scienza sono alla pura disposizione dell'uomo. Ovvero se c'è nell'essenza stessa della scienza qualcosa che sia nascosto. Se queste congetture sotto forma interrogativa si accerteranno come vere, allora il reale non è solo ciò che la scienza rappresenta; di conseguenza ciò che noi comprendiamo dalla realtà attraverso la scienza non è un dato assoluto e decisivo.

Se c'è qualcosa di nascosto che appartiene all'essenza stessa della scienza, questa dimensione non verrà alla luce se pensiamo la scienza solamente come «teoria del reale». Dobbiamo pensare in un modo nuovo la scienza per poter cogliere ciò che in essa è essenziale. Forse l'essenzialità della scienza non appartiene alla sola volontà del sapere umano e forse non è totalmente dipendente dalla rappresentazione, quale nell'epoca moderna si instaura come regola aurea del pensiero.

2.2. La scienza è la teoria del reale

Analizziamo l'enunciazione: *La scienza è la teoria del reale*. Scienza in questo enunciato secondo Heidegger designa solamente la «scienza dell'epoca moderna». La scienza dell'epoca moderna diverge sia in confronto con il medioevo

³⁵ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi...*, op. cit..., p. 28.

quando si parlava di *dottrina*, che non ha il significato di teoria del reale, e diverge anche in confronto con l'antichità Greca, quando parlavano di ἐπιστήμη. Con tutto ciò l'essenza della scienza dell'epoca moderna è strettamente legata anzi si fonda nel pensiero Greco. Nel nostro cammino non dobbiamo tener presente solo l'aspetto «dominato dalla volontà di sapere della scienza moderna», ma è consigliabile «meditare» sulla scienza moderna, entrando in dialogo con il mondo Greco, il suo linguaggio, i suoi pensatori, dialogo che permette di far venire alla luce ciò che nella scienza è essenziale, che un modo di esplorazione rappresentativo, caratteristico della scienza dell'epoca moderna, non ci permette di raggiungere³⁶.

Per analizzare ulteriormente l'asserzione: *La scienza è la teoria del reale*, una delle condizioni di prim'ordine è quella di liberarci –nel dialogo con il mondo Greco –, dall'analizzare il pensiero ed il linguaggio Greco in modo storiografico (*Historisch*) che descriva i fatti rappresentativamente, ma cercare di assumere l'accadere in quanto «disposto e destinato» cioè come storia (*Geschichte*)³⁷. Nel nostro cammino analizzeremo i termini «reale» e «teoria» per introdurci nella storia (*Geschichte*) come storia dell'essere (*Sein-geschichte*), quale si invia a noi come destino dell'essere (*Sein-geschick*), e ci permette di cogliere ciò che ancora nelle parole è 'presente', non come un semplice 'è passato', ma ridando vitalità e vigore nei progetti ulteriori nei quali si utilizzeranno le parole stesse. Cominciamo per primo ad analizzare la parola «il reale». L'intenzione è quella di analizzare il significato primitivo delle parole. Il modo di analizzare il significato primitivo delle parole ci porta sul cammino dove la differenza ontologica – tra l'essente e l'essere – si può rammentare, illuminando il nostro discorso.

2.3. Il significato del termine «reale»

«La scienza è la teoria del reale». A noi interessa chiarire i termini dell'affermazione per poter capire veramente la scienza nella sua essenza. Il reale nel linguaggio usuale è quello che ha un'esistenza oggettiva, indipendente dalla coscienza o dalla volontà, cioè esiste nella realtà, ha il senso di: esiste, è vero. Heidegger invece si esprime così: «Il reale (*das Wirkliche*) riempie l'ambito dell'operante (*das Wirkende*), di ciò che opera»³⁸. L'affermazione è leggermente diversa, ma ad una attenta analisi questa descrizione apre più possibilità per

³⁶ Cfr. *Ibidem*, p.28.

³⁷ «La storiografia concepisce la storia come un oggetto in cui si verifica un accadere, che nello stesso tempo, nella sua mutabilità, trascorre e passa». M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, p. 30. [...] «La parola 'storiografia' (*Historie*) (ἱστορεῖν) significa: esplorare e rendere visibile, e designa così un modo di rappresentare. All'opposto, la parola 'storia' (*Geschichte*) indica quello che accade, in quanto è così e così preparato e ordinato, cioè disposto e destinato (*beschikt und geschickt*)». *Ibidem*, p. 40.

³⁸ *Ibidem*, p. 30.

l'indagine a riguardo del reale. In questa descrizione, il reale assume un dinamismo tra il passivo (ciò che è) ed l'attivo (ciò che si fa) nel significato stesso. La descrizione è dinamica, dove nessuno – uomo, mondo, cose o Dio –, è specificamente nominato, ma che potenzialmente ad una descrizione ulteriore si può intravedere. Heidegger a riguardo dell'affermazione «la scienza è la teoria del reale», in un ulteriore passo si chiede: «cosa significa operare? L'operare è un «fare» (*tun*). Il fare lo connette con il termine greco *θέσις* che è la radice del fare. Il fare inteso in senso greco, cioè strettamente connesso con *θέσις* (mettere, porre), non indica solo l'attività umana, in quanto anche la natura (*φύσις*) richiama un fare – inteso nel senso prima sottolineato – come per esempio «il crescere e la potenza della natura». “*Φύσις* è *θέσις*: pro-porre da sé una cosa, pro-durla, apportarla e condurla, nella presenza”³⁹. Laddove risulta che l'operare che è un fare – nel senso sottolineato prima –, include nel suo significato un pro-durre e un apportare, non essendo solo un'attività dell'uomo. “Il reale (*Wirkliche*) è l'operante, l'operato: ciò che pro-duce ed è pro-dotto nella presenza. «Realtà» significa quindi, pensata in modo sufficientemente ampio: lo star-dinanzi (*Vorliegen*) pro-dotto nella presenza, la presenza in se stessa compiuta di ciò che si produce”⁴⁰. L'operare (*Wirken*), come pro-durre e apportare, fa nascere l'opera (*Werk*). In greco l'opera (*Werk*) è *ἔργον*. È importante sottolineare il fatto che l'operare e l'opera, non si inscrivono nel loro fondarsi in un rapporto causale tra causa ed effetto, ma appartengono al fenomeno della disvelatezza che, porta dal non nascosto alla luce, cioè rende il non nascosto manifesto. L'opera e l'operare ricevono il loro significato essenziale se si comprendono nella sfera della verità come *ἀλήθεια*; “il tratto fondamentale dell'operare e dell'opera non risiede nell'*efficere* e nell'*effectus*, ma invece nel fatto che qualcosa viene a posare ed ergersi (*zu stehen und liegen*) nel non nascondimento”⁴¹. La parola *ἔργον* secondo Heidegger indica «ciò che è presente», perché si pro-duce nella presenza; “Aristotele chiama la presenza di ciò che è autenticamente presente *ἐνέργεια* o anche *ἐντελέχεια*: il mantenersi-nella-compiutezza”⁴². L'*ἐνέργεια* indica l'essere presente, ma questo è legato all'*ἔργον*, che rimanda all'operare nel senso di «produrre nella presenza», e la presenza è intesa nel senso di durare, perché si manifesta, viene alla luce in quanto disvelatezza, si presenta e dura. Il significato dell'*ἐνέργεια* è «durare-nell'-opera», che secondo Heidegger viene dimenticato. I latini traducono, l'*ἐνέργεια* con *actus*, dimenticando in esso il significato dell'operare greco. L'*actus* va inteso come una conseguenza di un'azione, ed il reale appare nella luce della causalità, perdendo di vista la disvelatezza o meglio

³⁹ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁴¹ *Ibidem*, p. 31.

⁴² *Ibidem*, p. 31.

considerando solo uno dei modi di questa disvelatezza. L'operare di conseguenza è un fare inteso come un'azione. Ciò che consegue da un fare è un fatto, la stabilità del fare in quanto compiuto diviene fattuale. Il «di fatto» equivale alla certezza. Il reale dal secolo XVIII acquista il senso di «certo», considerando, ciò che è presente, come ciò che sta in una posizione (*Stand*); il reale diviene ciò che sta di fronte, cioè l'oggetto (*Gegen-stand*)⁴³. Stare di fronte implica un interprete, cioè un soggetto il quale considera ciò che è e sta di fronte, come oggetto. Il soggetto si distacca dal reale, non ne fa parte se non attraverso le sue opere. Il reale diviene ciò che è, «sta di fatto», l'uomo lo rappresenta e dispone di esso nella certezza. Ciò che non è certo, non è «di fatto» non è oggettivo, dipende dal soggetto, è soggettivo. Attraverso la rappresentazione, ciò che è presente viene rappresentato come oggetto, ed il carattere della presenza oggettività (*Gegenständlichkeit*). Tuttavia per capire come si è arrivati a considerare la presenza di ciò che è presente come oggetto, dobbiamo cercare di comprendere il termine «teoria» in reazione al «reale».

2.4. Il significato del termine «teoria»

Per capire il termine teoria nella frase «la scienza è la teoria del reale», dialogheremo di nuovo con il mondo greco. La parola teoria deriva dalla parola greca θεωρία. La θεωρία come sostantivo deriva dal verbo greco θεωρέιν che a sua volta nasce dalle radici θεα e ὀράω. Θεα «è l'aspetto, l'apparire in cui qualcosa si mostra», che per Platone è εἶδος. «Aver visto, εἶδεναι, questo apparire è sapere»⁴⁴. ὀράω significa: «guardare qualcosa, osservare, considerare». Dalla descrizione dell'etimologia di queste parole, Heidegger osserva che la teoria come concetto si fonda sul verbo θεωρέιν, che è «θεῶν ὀράω: guardare l'aspetto sotto cui la cosa presente (*das Anwesende*) appare; e in virtù di questa vista sostare, vedendo, presso di essa»⁴⁵.

Ai greci in questo senso si dispiegano due forme di vita: la vita teoretica e la vita pratica. La vita pratica è caratterizzata dall'agire e dal produrre. Invece la vita teoretica è la vita contemplativa che è «supremo agire», perché l'utilità dell'agire stesso non viene dall'esterno, ma appartiene all'essenza stessa dell'uomo. È necessario analizzare il «che cosa», che oltre al significato descritto della parola θεωρία, può risuonare nella parola stessa. Il risuonare delle parole include un significato che a prima vista si

⁴³ È importante tener presente l'elaborazione che Heidegger ne fa a riguardo del *Gegenstand*, lo sviluppo del termine nella lingua tedesca. «La parola *Gegenstand* vuol dire dal XV secolo in poi: *Widerstand*, resistenza. [...] Dal XVIII in poi la parola vale come traduzione di *obiectum*, ma nasce una disputa se sia opportuno dire *Gegen-wurf* oppure *Gegen-stand*. [...] In vista della distinzione ontico-ontologica di ente (*essente*) ed essere, l'oggettivo (*das Gegenständliche*) è ciò che nell'oggetto è colorato, esteso, ecc.; l'oggettuale (*das Gegenständliche*): ciò che costituisce il suo stare di fronte in quanto tale». M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, I-II, Pfullingen 1961, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995², p. 914.

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi...*, op. cit..., p. 33.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 33.

nasconde, ma che ad un'analisi attenta rileva il carattere originario, dove si incontra il significato nascosto, in quanto le parole sono storia e fanno la storia, l'accadere, in quanto l'insieme degli invii (*Schickungen*) nell'ambito della storia (*Geschichte*) appropria l'essenza dell'uomo e l'essere, ed è, l'insieme manifestazione e oblio. In Parmenide la verità ἀλήθεια si presenta come "la disvelatezza (*Unverborgenheit*) da cui e in cui la cosa presente si dispiega come presente (*anwest*)"⁴⁶; però, questa verità risuona nella θεωρία, e partecipa alla formazione di essa, tuttavia questo fatto è possibile intravederlo se andiamo alle radici della parola cioè, θεα e ὁράω e se accentuiamo diversamente la risonanza come θεα e ὄρα «riguardo che usiamo, l'onore e l'attenzione che tributiamo», ed allora la θεωρία "viene ad essere l'attenzione rispettosa che si porta alla disvelatezza di ciò che è presente. La teoria, nel senso antico, cioè primitivo ma niente affatto invecchiato, è il *guardare, custodendola, la verità (das hutende Schauen der Wahrheit)*"⁴⁷. Questo senso appena sottolineato della parola teoria, nel linguaggio moderno sopporta alcune modificazione. La teoria nel linguaggio moderno restringe i vari significati originari, ciononostante nella restrizione del significato, specializza il significato stesso. Nella traduzione latina la parola greca θεωρία, per i romani diviene *contemplatio* specializzando il significato. *Contemplatio* è un «guardare che seziona e separa» che trova la sua radice nel verbo *contemplari* che indica «separare qualcosa collocandolo in una sezione e racchiuderlo in essa» che è anche essa traduzione della parola θεωρέτω. Si vede che nella traduzione si è assunto il significato che meglio conveniva alla cultura romana, in questo senso, la parola latina ha assunto il significato greco, ma ha anche abbandonato vari caratteri della parola stessa in favore del contesto culturale, rimanendo nello stesso modo comunque legato al contesto greco.

Nella lingua tedesca, la parola «*Betrachtung*» è traduzione della parola latina *contemplatio*. Ma nella parola «*Betrachtung*», che indica sia la vita contemplativa religiosa, sia la contemplazione di un quadro, sia la contemplazione del reale, nella parola stessa interviene *lo scopo*, legato *al reale* considerato e dato dalla parola *Trachten*. «*Nach etwas trachten*», equivale a "operare per raggiungere qualcosa, perseguirlo, tendergli insidie per poterselo assicurare. In tal senso, la teoria come contemplazione sarebbe l'insidiante-assicurante operare nel reale"⁴⁸. La teoria – nel senso di scienza come teoria del reale – interviene sul reale, corrisponde al reale, «ferma (*stellt*) il reale», risponde alle provocazioni del reale. Il reale appare come un insieme di oggetti – gli aspetti dati dal guardare sono posizionati negli oggetti, ciò che viene alla presenza ed in essa si mantiene diviene oggetto – che si ordinano nella rappresentazione, come conseguenza del loro conseguire, il fondamento di questo conseguire è dato dal nesso causale. Gli oggetti attraverso la rappresentazione vengono collocati in diversi ambiti per poter essere misurati, calcolati e disposti a seconda dell'interesse di ogni scienza.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 33

⁴⁸ *Ibidem*, p. 35.

2.5. *La scienza dalla presenza all'oggettività*

Ciò che è caratteristico della scienza moderna, come teoria del reale, è proprio il fatto di mutare la semplice presenza di ciò che si manifesta, in oggetto, e quest'ultimo nei suoi caratteri fondamentali rappresentarlo come oggettività (*Gegenständigkeit*). Tuttavia questi avvenimenti che si incontrano nella scienza moderna, non sono semplici decisioni degli uomini, ma come avvenimenti appartengono alla presentazione dell'essere stesso come destino (*Geschick*), dove l'essenza dell'uomo e l'essere si appropriano e si co-appartengono in modo proprio, e queste caratteristiche della scienza moderna sono uno dei vari modi del destino dell'essere. Questo fatto – uno dei modi del destino dell'essere – implica una violenza all'essenza stessa del reale. L'oggettività diviene in un certo modo l'orizzonte di possibilità della manifestazione dei metodi che si applicano su ulteriori campi di ricerca della scienza. La scienza, come teoria del reale, contiene nella teoria in un certo modo lo scopo, che è determinato dall'«oggettività», che rende possibile l'applicazione del suo metodo calcolante. Il metodo calcolante consiste nel poter essere determinato rigorosamente l'oggetto, «campo degli oggetti» – i suoi caratteri – delineati dal punto di vista della teoria, al quale l'intenzione della teoria si manifesta interessata. Delineare diversi campi di oggetti, è una conseguenza della specializzazione della scienza per ogni campo di ricerca, la specializzazione appare come la «conseguenza positiva dell'essenza della scienza moderna», ma a noi interessa anche ciò che si cela nell'essenza stessa della scienza moderna.

2.6. *L'inaggirabile garanzia della scienza è velo della sua essenza*

La scienza moderna – prendiamo per esempio la fisica – come «teoria del reale», considera la natura nel suo apparire nel suo carattere di «oggettività», il quale resta determinato dalla semplice presenza, di conseguenza la teoria «non passa mai oltre la natura». Ma è da tener presente il fatto che la natura così rappresentata ed esplorata dalla teoria, appare nella sua «oggettività» solo come «uno dei modi» in cui la natura si «pro-spetta». «La natura rimane così, per la scienza fisica, l'inaggirabile (*das Unumgängliche*). La parola significa qui due cose: anzitutto, la natura non si può aggirare in quanto la teoria non può lasciarsi indietro ciò che è presente, ma resta sempre dipendente da esso. In secondo luogo, la natura non si può aggirare in quanto l'oggettività come tale impedisce che la rappresentazione e l'assicurare che le sono propri possano mai abbracciare la pienezza della natura»⁴⁹. L'inaggirabile è il carattere essenziale di ogni scienza come «teoria del reale». Ogni scienza in quanto teoria, ha bisogno di un delimitato «campo di oggetti» (realtà) su cui applicare il metodo calcolante. L'inaggirabile è l'esponente che domina le varie scienze, ma la scienza rinuncia in questo modo alla pienezza della sua

⁴⁹ *Ibidem*, p. 39.

essenza proprio per il fatto di considerare come determinante la semplice presenza che si pro-spetta – alla quale sempre fa ricorso nel modo di rappresentazione – che è solo un modo del dispiegarsi della realtà pressa in considerazione. L'inaggirabile dentro la scienza stessa fa impossibile il rivelarsi dell'essenza stessa con i suoi stessi metodi. Come per esempio nella fisica l'inaggirabile è la φύσις (natura) che in quanto si pro-spetta al metodo della fisica è solo un modo del suo dispiegarsi, che però domina la scienza stessa; in questo senso, la fisica non può dire niente sull'essenza della natura stessa, anche perché nella rappresentazione delle varie scienze stesse, l'essenza non interessa in quanto sta fuori dal loro compito. Questo è un dato fissato dall'inaggirabile stesso, in quanto elaborato ed esplorato dalla teoria della scienza. Le scienze della fisica parlano della natura – l'inaggirabile –, ma non dicono niente sull'essenziale della natura stessa; la psichiatria parla dell'uomo – l'inaggirabile – ma non dice niente sull'essenza stessa dell'uomo; la storiografia (*Historie*) parla della storia (*Geschichte*) – l'inaggirabile – ma non dice niente sull'essenza della storia.

L'inaggirabile «domina nell'essenza della scienza», esso è pre-supposto, fa da supporto, supporta il metodo delle scienze, e lo rende applicabile. Ciò che è pre-supposto – l'inaggirabile –, se anche discusso, non può mai essere soggetto al metodo della scienza – cioè diventare oggetto ed i caratteri fondamentali espressi dall'oggettività resi calcolabili – perché così muterebbe l'inaggirabile stesso, – se no, non sarebbe possibile l'applicazione della teoria al «campo degli oggetti» ed il calcolabile [«procedimento catturante-assicurante»] che è l'esigenza del metodo stesso, non sarebbe possibile – e richiederebbe un altro. Senza l'inaggirabile la scienza non funzionerebbe, ma poiché funziona, l'essenziale sfugge. «« Lo stato di cose che domina l'essenza della scienza, cioè della teoria del reale, è l'inaccessibile inaggirabile che passa costantemente inosservato (*das stets übergangene unzugängliche Unumgängliche*) »»⁵⁰. La scienza come «teoria del reale», che spiega il reale in quanto esso si pro-spetta –oggettività –, si fonda sull'oscillazione tra «la realtà del reale» e «la teoria del reale», dove si dispiega l'essenza delle scienze, ma che rimane nascosta al metodo della scienza.

2.7. La meditazione

Come si riesce a cogliere ciò che sfugge, l'essenza stessa della scienza? Per arrivare all'essenza dobbiamo essere disposti a interrogare in direzione dell'essenza stessa della scienza, che a prima vista non appare. Questo fatto si rende possibile a noi, se siamo disposti ad incamminarci sulla via che apre il cammino. Ciò che apre il cammino è la domanda. Tuttavia nel nostro caso «ciò che è più degno di essere domandato» è ciò che sfugge alla scienza stessa, cioè l'essenza stessa della scienza. La

⁵⁰ *Ibidem*, p. 42.

domanda intorno l'essenza della scienza ci traspone in un campo diverso dove il pensiero pensa l'essenziale. Il pensiero pensa l'essenziale in quanto più degno di essere pensato se nel senso (*Sinn*) stesso che la scienza apporta ci introduciamo e camminiamo, impegnandoci a riflettere il senso stesso, cioè introducendoci nella meditazione (*Besinnung*). La meditazione non è un «semplice divenire consapevole di qualcosa» cioè esserne coscienti (*Bewusstsein*), ma è «il tranquillo abbandono (*Gelassenheit*) a ciò che è degno di essere domandato». [...] Nella meditazione noi andiamo verso un luogo a partire dal quale soltanto si apre originariamente lo spazio entro cui ogni nostro fare e non fare di volta in volta si muove»⁵¹. La meditazione sorge dallo «stato di cose» che la scienza apporta. In un certo modo, le scienze, nel loro metodo, in quanto esplorano «determinati campi di oggetti», cercano e danno delle risposte, che sorgono dalle domande fondate nel «campo degli oggetti». Anche la cultura (*Bildung*), se anche ingloba le diverse manifestazioni del fare dell'uomo, in un certo modo, il fare si fonda sull'immagine (*Bild*) generale che questa cultura prestabilisce, e dove l'uomo nel perfezionare le sue doti si realizza dando delle risposte. La meditazione è «di natura diversa» sia dalla cultura quanto dalla scienza, in quanto ciò che alla sfera dello meditare viene in luce è «ciò che è degno di essere domandato» dove le risposte, sono «un dire», e non si sottopongono mai al calcolare. Il meditare sorge proprio nell'epoca del bisogno in cui le risposte date dalle varie scienze si amplificano, ma non riescono ad assicurare l'intero arco del domandare; in un certo modo la meditazione è la risposta al grido che le scienze nel loro specializzarsi esprimono se si guarda all'essenziale. La meditazione, cioè, «il tranquillo abbandono a ciò che è degno di essere domandato», ricorda oltre un modo della manifestazione che il destino della storia rivela, – ciò che è, la semplice presenza – che appartiene al destino dell'essere, i vari modi e diversi cammini, nei quali l'uomo è invitato ad impegnarsi.

⁵¹ *Ibidem*, p. 43.

STUDIA HISTORICA

DIE PROZKESSETTE DER FRÜHEN EISENINDUSTRIE

CONSTANTIN ILIEȘ

REZUMAT. OPERAȚIILE TEHNOLOGICE ALE METALURGIEI FIERULUI ÎN ANTICHITATE. Noțiunea de siderurgie include în sfera sa de cuprindere procesul tehnologic de obținere a fierului în ansamblul său. Acest proces poate fi prezentat ca o succesiune de operații tehnologice care conduc de la materia primă, minereul, și până la un produs finit, obiectul de fier. Este ceea ce noi denumim etapele procesului metalurgic, etape care sunt prezentate în textul de față: extracția minereurilor, îmbogățirea minereurilor, reducerea minereurilor (prin metoda reducerii directe sau prin metoda reducerii indirecte) și forjarea fierului.

1. Einführung

Der Feldarchäologe findet sehr häufig Befunde, Strukturen, Abfälle oder Objekte, welche einen Bezug zur frühen Metallurgie haben. Allzu häufig jedoch verfügen die Forscher nicht über die nötigen technischen Kenntnisse, um über die einfache Feststellung des Vorhandenseins solcher (Be)-funde hinaus zu kommen. Auf der anderen Seite haben die Spezialisten auf diesem Gebiet nicht immer Zugang zu den neuen Funden. Mangels Kontakten bleiben so Ausgrabungen von grossem wissenschaftlichen Interesse im Dunkeln. Zur Entwicklung der Forschung ist es unabdingbar, dass ein Ort des Austausches und der Diskussion zugänglich für jedermann / jedefrau gefunden wird.

Das Eisen wurde schon kurze Zeit nach seiner Entdeckung zum wesentlichen Rohstoff für die ur- und frühgeschichtlichen Gesellschaften in unserem Land. Bis zum Aufkommen der Leichtmetalle und synthetischen Werkstoffe blieb es ein bevorzugtes Material, um zu materiellem Wohlstand und militärischer Macht zu gelangen. Die Kontrolle der natürlichen Rohstoffe-Holz und Eisenerz-, das Beherrschen der Produktions- und Verarbeitungstechniken, sowie

der Aufbau eines sicheren Verteilungsnetzes stellen die drei Grundpfeiler der Entwicklung der frühen Eisenindustrie dar.¹

Die Erschliessung und Erschöpfung der Erzlagerstätten sowie die Ausbeutung der Wälder für die Holzkohleherstellung bestimmen während Jahrhunderten den Standort der Eisenproduktionsstätten.² Seit dem Hochmittelalter kommt als weiterer Faktor die Verwendung der Wasserkraft dazu. Auf der anderen Seite befinden sich die Schmieden, welche Objekte auf Kundenwunsch herstellen, Reparaturen ausführen sowie Alteisen wiederverwerten, in den Agglomerationsgebieten, im Kontakt mit den Konsumenten. Vom Produzenten zum Konsumenten zirkuliert Eisen als Halbfabrikat in Form von Baren oder Fertigobjekten.³

Die Eisenarchäologie umfasst ein breitgefächertes Forschungsgebiet. Es handelt sich um eine Archäologie der Techniken des Eisens, welche das Studium der Strukturen (Minen, Öfen, Schmieden), aber auch der Produkte (Schlacken, Eisenobjekte) beinhaltet.⁴ Vor allen Dingen stellt sie aber eine Archäologie der Ökonomie des Eisens dar: die Kenntnis der geographischen Verbreitung der Funde und Befunde und ihrer quantitativen Gewichtung führt zum Verständnis der Handelswege und zum Ermessen der wirtschaftlichen Bedeutung dieser Produktion in einer Gegend während einer bestimmten Epoche. Schliesslich kann es auch eine Archäologie der Gesellschaft des Eisens sein, welche die Organisationsformen der Herstellung, Umwandlung, Verteilung und des Gebrauchs des eisernen Geräteinventars durch die Jahrhunderte durchleuchtet.⁵

Dieses Programm übersteigt die Möglichkeiten eines einzelnen Forschers, selbst einiger Personen. Es verlangt die Zusammenarbeit von Spezialisten aus allen Fachrichtungen: gefragt sind Archäologen, Historiker, Geologen, Metallurgen, Botaniker und Palynologen. Aber auch andere Forschungsrichtungen und Denkweisen können zu einer Bereicherung der Fragestellungen beitragen.

2. Die Prozesskette (Abb. 1)

Der Begriff Eisenindustrie umschliesst die Gesamtheit der technischen Prozesse der Eisenherstellung und –verarbeitung. Er kann als eine Abfolge von Arbeitsvorgängen, welche vom Rohstoff Erz zum Endprodukt Metallobjekt führen, beschrieben werden. Diese Abfolge bezeichnen wir als die Prozess- oder Arbeitskette der Eisenindustrie.⁶

¹ *Christescu 1929*, p. 2; *Macrea 1969*, p. 290-292

² *Wollmann 1997*, p. 23-27

³ *Ramin 1977*, p. 10-14

⁴ *Iarovslaschi 1997*, p. 5-10

⁵ *Forbes, IX*, p. 51-53

⁶ *Craddock 1995*, p. 30-31

2.1. Der Erzabbau

Als die Verwendung des Eisens allgemein wurde, waren die Abbaufverfahren schon weitgehend entwickelt. Da die Eisenerze sehr reichhaltig und meist unmittelbar an der Oberfläche zugänglich sind, ist ihre Ausbeutung einfach: Gruben verschiedenster Art werden direkt oder durch eine dünne, sterile Deckschicht von der Oberfläche her in das anstehende Erz gegraben. Diese Gruben tragen die Bezeichnung Pinggen (Erzgruben). Gegebenenfalls kann der Abbau mit Schächten und Stollen weitergeführt werden.⁷

2.2. Die Erzaufbereitung

Das Roherz kann meistens nicht direkt verwendet werden. Zuerst reichert man es deshalb häufig an, wobei die unnützen Bestandteile ausgeschieden werden. Diese Aufbereitung ist entweder mechanischer (auslesen, waschen, zerkleinern) oder thermischer Natur (ausglühen, rösten).⁸

2.3. Die Erzverhüttung

Das Eisen ist im Erz mit anderen Elementen in Mineralien zusammgebaut. Diese kristallinen Strukturen müssen zerstört, die Sauerstoff/ und anderen Atome entfernt werden, damit die befreiten Eisenatome ein Metall bilden können. Dazu bedarf es der Energie (Hitze) und eines Reduktionismittels, das heisst eines chemischen Elementes, welches eine stärkere Tendenz zur Oxydbildung als das betreffende Metall hat. Dieses Element fesselt auf Kosten des Metalles den vorhandenen Sauerstoff an sich. Den chemischen Vorgang bezeichnet man als Reduktion. Der Kohlenstoff übernimmt in der Eisenindustrie die Rolle des Reduktionismittels. Bei einer Temperatur von 700⁰ und mehr entreissen der Kohlenstoff C und das Kohlenstoffmonoxyd CO dem Eisenoxyd FeO den Sauerstoff. Daraus ergibt sich Kohlendioxyd CO₂ und metallisches Eisen Fe. Je höher die Temperatur, desto leichter erfolgt diese Reaktion.



Im Rennofen wird durch das Verbrennen von Holzkohle einerseits die nötige Hitze und andererseits das Reduktionismittel CO erzeugt. Das Eisen ist bei einer Temperatur von 700⁰ C noch weit unter seinem Schmelzpunkt. Das Gleiche gilt für die Gangart, sie erreicht ihren Schmelzpunkt um 1100-1200⁰ C, während das metallische Eisen noch fest oder teigig bleibt. Die flüssige kann also bei dieser

⁷ Ramin 1977, p. 44-48; Wollmann 1997, p. 232-239; Iarovslaschi 1997, p. 11-22

⁸ Ramin 1997, p. 98-119; Iarovslaschi 1997, p. 23-25

Temperatur abfließen und sich so vom Metall trennen. Dies ist das Grundprinzip des direkten Verfahrens der Eisenerzverhüttung.⁹ (Abb. 2)

Wird dieser Vorgang, unter Erhöhung der Temperatur, fortgesetzt, so breitet sich der Kohlenstoff im Eisen aus. Es entsteht eine Legierung, das Gusseisen, dessen Schmelzpunkt wesentlich tiefer als der des obigen Eisens ist. Im Ofen bilden sich deshalb gleichzeitig zwei flüssige Substanzen. Aufgrund ihrer unterschiedlichen Dichte lassen sie sich mühelos von einander trennen, indem man die Flüssigkeiten nach verschiedenen Richtungen abfließen lässt. Dies ist das Grundprinzip der indirekten Verhüttung.¹⁰

2.4. Das Direkte Verhüttungsverfahren

Das direkte Verfahren wurde bis ins 14. Jh. systematisch angewandt, blieb in Europa bis ins 18. Jh. verbreitet und war in Africa bis 1960 das traditionelle Verfahren.¹¹

Die Vorrichtung, in welcher die Verhüttung durchgeführt wird, trägt die Bezeichnung Rennofen. Es gibt ein ganzes Typenspektrum dieser Öfen. Ohne hier auf Klassifizierungsdetails einzugehen, lassen sich zwei Gruppen unterscheiden:¹²

- Rennofen mit Fließschlacken: die Trennung des Metalles und der Schlacke erfolgt, indem die Schlacken aus dem Rennofen herausfließen.
- Rennofen mit gefangener Schlacke: die Trennung erfolgt, indem die Schlacken in eine Grube unter dem Rennofen fließen.

Die flüssige Substanz, welche sich durch das Schmelzen der Gangart bei niedriger Temperatur (ohne Schmelzmittel) bildet, ist reich an Eisenoxiden und wird als Rennofenschlacke bezeichnet. Den heterogenen Metallblock bezeichnen wir mit Eisenschwamm. Er ist das Produkt des Rennofens. Seine Struktur ist uneinheitlich, eine Mischung aus Eisen, Schlacke, Holzkohle und Hohlräumen.¹³

2.5. Das Ausheizen des Eisenschwammes

Der Eisenschwamm nicht unmittelbar geschmiedet werden. Nach Entfernung der anhaftenden Schlacke muss er zuerst durch mehrmaliges, abwechselndes Erhitzen in einem Ausheizherd und Ausschmieden auf einem Amboss gereinigt und verdichtet werden. Die noch vorhandene Schlacke wird dadurch aufgeschmolzen und sammelt sich auf dem Herdboden. Das Endprodukt ist eine schmiedbare Eisenluppe.¹⁴

⁹ Ramin 1977, p. 161-172; Glodariu, Iarovlaschi, p. 20-35

¹⁰ Stoicovici 1983, p. 241-242

¹¹ Tylcote 1987, p. 24

¹² Ramin 1977, p. 119-124; Iarovlaschi 1997, p. 48-55

¹³ Forbes, VII, p. 408

¹⁴ Wollmann 1967, p. 629-636; Stoicovici 1981, p. 176; Stoicovici 1985, p. 170

2.6. Das indirekt Verhüttungsverfahren

Im Laufe der Zeit arbeiten die Handwerker, aus Gründen des quantitativen Umsatzes und angespornt durch die allgemeine Anwendung hydraulischer Maschinen (Gebläse), mit immer grösseren Öfen und höheren Temperaturen. Im 12. Jh. kommen deshalb die ersten Hochöfen auf, welche im indirekten Verfahren Gusseisen herstellen. Diese Produktionsmethode setzt sich aber in Europa erst im 16. Jh. durch. Das Prinzip des Hochofens hat sich bis heute nicht grundlegend verändert, auch wenn eine grosse Anzahl von Verbesserungen vorgenommen wurden.¹⁵

2.7. Das Frischen des Gusseisens

Nicht so sehr die Herstellung der Legierung Gusseisens, als vielmehr ihre Verwertung ist von Bedeutung. Das Gusseisen als solches ist nämlich brüchig und kann nicht verschweisst und gehämmert werden. Dafür kann es gegossen werden, was aber keinen Ersatz für die herkömmlichen Anwendungsmöglichkeiten des Eisens darstellt. Die wesentliche Entdeckung ist Frischen des Gusseisens, welche dessen Umwandlung in Schmiedeeisen erlaubt. Bei diesem Vorgang wird ein Teil des Kohlenstoffes, welcher im Metall enthalten ist, entfernt. Dazu wird das Gusseisen in einer Herdstelle (Frischherd) erhitzt und einem Luftstrom ausgesetzt. Der Sauerstoff der Luft reagiert dabei mit dem Kohlenstoff im Gusseisen und es bildet sich CO₂. Ein Teil des Eisens wird ebenfalls reoxydiert und geht so verloren, es bildet sich aber ein wesentlich kohlenstoffärmeres Eisen, welches nun schmiedbar ist. Die Verwendung von grossen, hydraulisch betriebenen Hämmern (Hammerwerk) erleichtert die Bearbeitung von grossen Stücken.¹⁶

2.8. Das Schmieden von Eisen und Stahl

Unabhängig vom angewandten Herstellungsverfahren (direkt oder indirekt) erhält man also einen gereinigten, homogenen und zusammengewachsenen Eisenblock. Der Handwerker kann nun mit der eigentlichen Schmiedearbeit, dem Ausformen eines Objektes, beginnen. Bei dieser Arbeit gilt es, zwei Gesichtspunkte zu berücksichtigen: einerseits muss dem Gegenstand eine Form gegeben werden, andererseits sollte das Metall die gewünschten physikalischen Eigenschaften bezüglich seiner Verwendung als Objekt erhalten. Unter physikalischen Eigenschaften versteht man die Härte, die Biegsamkeit, den Widerstand gegen Druck, Verdrehung, Reibung, Korrosion, usw. Diese Eigenschaften hängen von der chemischen Zusammensetzung und der Metallstruktur ab. Das Vorkommen von Legierungselementen (C, P, Mn, usw.) spielt eine wichtige Rolle. Der Kohlenstoffanteil ist besonders

¹⁵ *Ramin 1977*, p. 160

¹⁶ *Forbes*, IX, p. 207; *Ramin 1977*, p. 165

wichtig (grössere Härte, Senkung des Schmelzpunktes). Durch ein reduzierendes oder oxydierendes Umfeld des Werkstücks in der Esse kann insbesondere sein Kohlenstoffgehalt beeinflusst werden (Aufkohlung). Die Struktur des Metalls, insbesondere seine Kornstruktur kann durch Hämmern (Zerdrücken der Kristallkörner), Erhitzen (Wiederherstellen der Körner) und durch die Abkühlgeschwindigkeit verändert werden (das Härten erlaubt z.B. eine hohe Temperatur erhaltene Struktur beizubehalten).¹⁷

Der erfahrene Schmied überprüft diese verschiedenen Aspekte während seiner Arbeit.

Nach dem Schmieden wird das Stück in zum Teil langwieriger Arbeit fertiggestellt. Besonders das Polieren stellt häufig eine Etappe der Ausarbeitung eines schönen Gegenstandes dar. Oftmals werden schliesslich die metallischen Bestandteile mit anderen Werkstoffen verbunden.¹⁸

Das Eisenobjekt muss in der Schmiede unterhalten und repariert werden. Alteisen kann wiederverwertet und erneutgeschmiedet werden.

¹⁷ *Ramin 1977*, p. 136-137

¹⁸ *Tylcote 1987*, p. 55-57

PROZESSKETTE

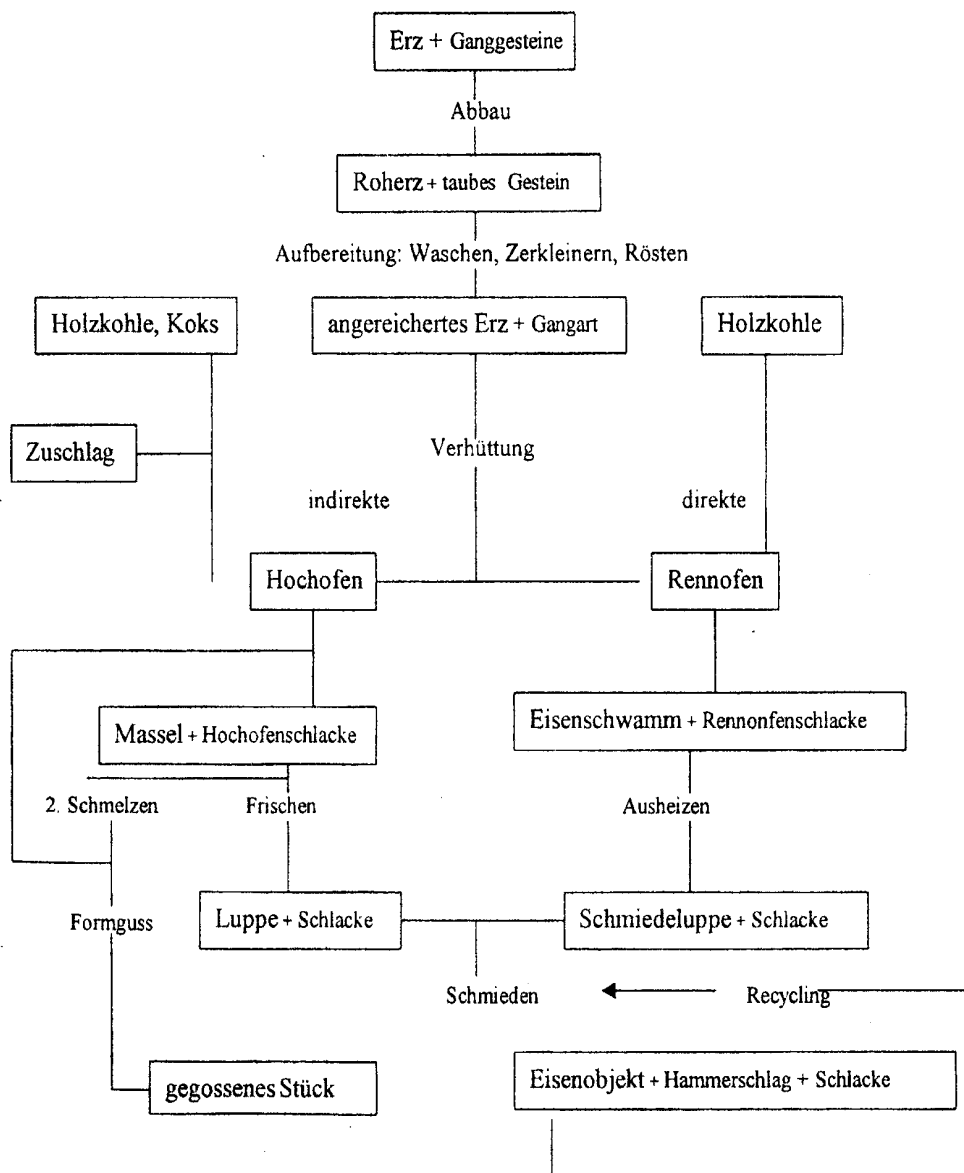


Abb.1

A = Austenite
 D = δ Mischkristall
 F = Ferrit
 G = Graphit

L = Ledeburit
 P = Perlit
 Z = Zementit = Fe₃C

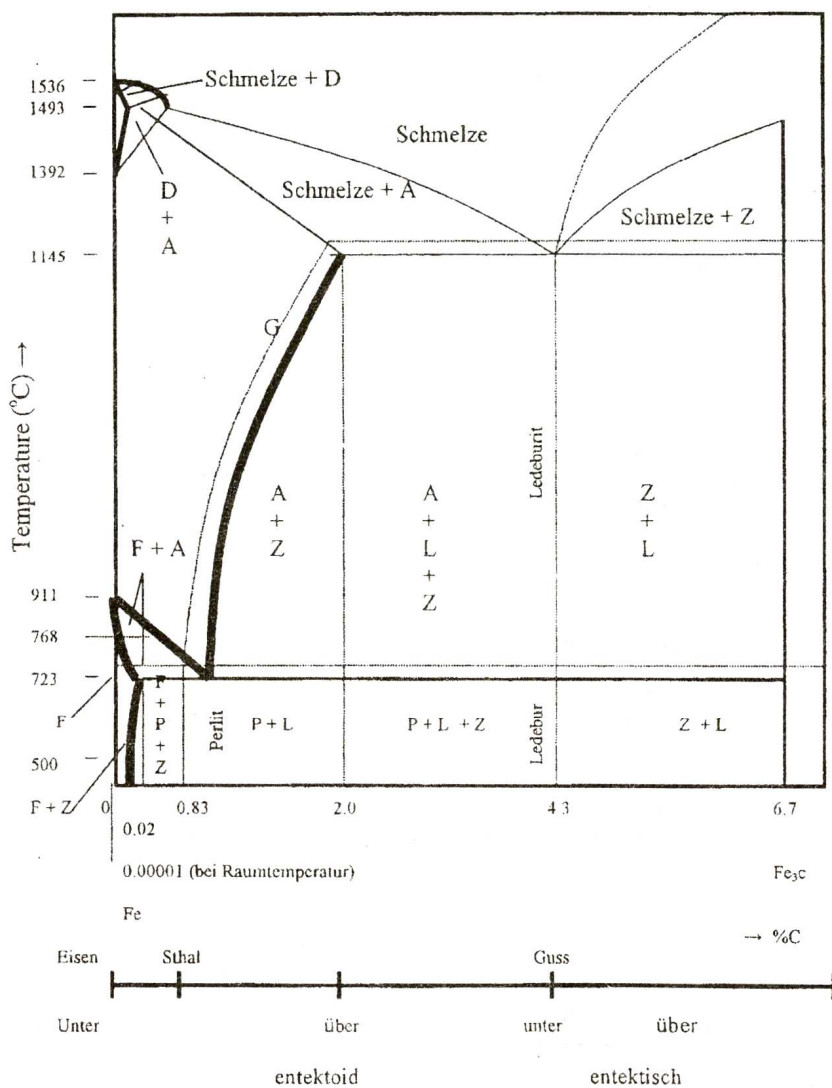


Abb. 2. Eisenkohlenstoffdiagram

ABKÜRZUNGEN UND LITERATUR

1. *Christescu 1929* = V. Christescu, *Viața economică în Dacia romană*, Pitești, 1929
2. *Craddock 1995* = P. T. Craddock, *Early Metal Mining and Production*, Edinburgh University Press, 1995
3. *Forbes* = R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, Leiden, 1955-1964, 9 vol
4. *Glodariu, Iaroslavschi* = I. Glodariu, E. Iaroslavschi, *Civilizația fierului la daci*, Cluj-Napoca, 1979
5. *Iaroslavschi 1981* = E. Iaroslavschi, *Studiu comparativ asupra compoziției fierului antic/rezultate preliminare*, in *ActaMN*, XVIII, 1981
6. *Iaroslavschi, Petrowszky* = E. Iaroslavschi, R. Petrowszky, *Cuptoarele de redus minereul de fier de la Fizeș, jud. Caraș-Severin*, in *Tibiscus*, III, 1974
7. *Iaroslavschi 1976* = E. Iaroslavschi, *Cuptoarele de redus minereul de fier de la Șoșdea, jud. Caraș-Severin*, in *ActaMN*, XIII, 1976
8. *Iaroslavschi 1997* = E. Iaroslavschi, *Tehnica la daci*, Cluj-Napoca, 1997
9. *Macrea 1969* = M. Macrea, *Viața în Dacia romană*, București 1969
10. *Maghiar, Olteanu* = M. Maghiar, Șt. Olteanu, *Din istoria mineritului în România*, București, 1970
11. *Moesta* = H. M. Moesta, *Erze und Metalle. Ihre Kulturgeschichte im Experiment*, Berlin, Heidelberg, 1986
12. *Olteanu* = Șt. Olteanu, *Vechi preocupări de reducere a mineritului de fier pe teritoriul orașului București*, in *București*, IX, 1972
13. *Ramin 1977* = J. Ramin, *La technique minière et métallurgique des Anciens*, Bruxelles 1977
14. *Steuer, Zimmermann* = H. Steuer, U. Zimmermann, *Alter Bergbau in Deutschland*, Stuttgart, 1993
15. *Stoicovici 1983* = E. Stoicovici, *Unele caracteristici ale zgurilor din atelierele metalurgice daco-romane și prefeudale*, în *Banatica*, VII, 1983
16. *Stoicovici 1981* = E. Stoicovici, *Atelierele siderurgice din secolele IV și XI-XII în partea de sud a Banatului*, în *Banatica*, VI, 1981
17. *Stoicovici 1985* = E. Stoicovici, *Cuptoarele siderurgice din dealul Ciora-Reșița*, in *Banatica*, VIII, 1985
18. *Stoia* = A. Stoia, *Probleme de tehnologie a metalurgiei fierului în Hallstattul românesc*, in *SCIVA*, 4, 1993
19. *Székely* = Z. Székely, *Vestigiile unui cuptor de topit minereu de fier din secolul al IV-lea d. Hr. de la Sfântu Gheorghe-Chilieni*, in *ActaMN*, XXXI, 1994
20. *Tylecote 1962* = R. F. Tylecote, *Metallurgy in Archaeology*, London, 1962
21. *Tylecote 1986* = R. F. Tylecote, *The Prehistory of Metallurgy in the British Isles*, London, 1986

CONSTANTIN ILIEȘ

22. *Tylecote 1987* = R. F. Tylecote, *The Early History of Metallurgy in Europe*, London, New York, 1987
23. *White 1984* = K. D. White, *Greek and Roman Technology*, London, 1984
24. *Wollmann 1974* = V. Wollmann, *Valoarea cercetărilor metalografice pentru studierea unor descoperiri arheologice*, în *Apulum*, IX, 1974
25. *Wollmann 1984* = V. Wollmann, *Valoarea cercetărilor metalografice pentru studierea unor descoperiri arheologice*, în *Apulum* VI, 1967
26. *Wollmann 1996* = V. Wollmann, *Mineritul metalifer, extragerea sării și carierele de piatră în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 1996

ABKÜRZUNGEN FÜR PERIODIKA

ActaMN = *Acta Musei Napocensis*, Cluj-Napoca

Apulum = *Apulum. Buletinul Muzeului Regional Alba Iulia*, Alba Iulia

Banatica = *Banatica. Muzeul județean Reșița*, Reșița

București = *București. Muzeul orașului București*, București

SCIVA = *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie*, București

**PASSIO SANCTI JULII VETERANI MARTYRIS
DUROSTORENSIS (BHL 4555).
(CONTRIBUȚII LA ISTORIA CREȘTINISMULUI DACO-ROMAN*)**

NICOLAE DĂNILĂ

RÉSUMÉ. PASSIO SANCTI JULII VETERANI MARTYRIS DUROSTORENSIS (BHL 4555). CONTRIBUTIONS À L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME DACO-ROUMAIN. Ayant en vue la grande importance de l'acte martyrique de Julien le vétéran de Durostorum (la date conventionnelle du son martyr est le 27 mai) pour l'histoire de la diffusion et de la généralisation du christianisme daco-roumain de langue latine mais surtout l'autenticité de celui-ci, établie parmi les hagiographes modems et contemporains, l'auteur analyse le texte original en latin du document paléochrétien qui y fait allusion et la traduction roumain de l'acte martyrique. Jusqu'à maintenant, on a indentifié deux variantes de l'acte martyrique, notées conventionnellement BHL 4555 et BHL 4556. La première variante a été publiée en 1689 par l'érudit bénédictin Theodorus Ruinaît dans *Acta martyrum sincera et selecta* d'après un manuscrit du Convent Saint Remigin de Reims, et la seconde dans l'édition des boUandists *Acta Sanctorum Maii*, VI-ème volume, étant un manuscrit du *Codex manuscriptus* de Marcus Velsorius d'Augsburg. Dans la littérature historique roumaine, *Passio* a été reproduit pour la première fois par G. Popa-Lisseanu en 1943, avec une traductuion roumaine, dans le contexte de documents historiques concernant la Dacie et puis par Pr. Prof. Ioan Ramureanu (f 1988) dans une oeuvre de synthèse concernant les saints roumains et les défenseurs de la loi ancestrale, mais seulement en résumé, sans la reproduction et la traduction intégrale du texte.

În cadrul izvoarelor scrise privind începuturile creștinismului daco-roman, un loc aparte îl ocupă listele de martiri și sfinți din provinciile de la Dunărea de Mijloc și de Jos, dar mai ales, acolo unde s-au păstrat, actele martirice ale acestora. Aceste documente istorico-literare se împart în trei categorii: copia procesului verbal luat în cadrul judecării martirului respectiv, actul martiric al acestuia, scris de către martori contemporani cu evenimentul, și relatarea târzie a martiriului, în care se îmbină elemente reale cu cele fantastice, în acest din urmă caz excelând hagiografii bizantini¹.

* Memoriei Cardinalului IULIU HOSSU (1885-1970), la împlinirea a 115 ani de la naștere și a 30 ani de la moarte.

¹ H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (= Subsidia Hagiographica, 13 B), Bruxelles, 1921 (Reprint 1966), *passim*

În cadrul primei grupe se înscrie *Martiriul Sfântului Iuliu veteranul*, mort la Durostorum (Silistra, Bulgaria, oraș care făcea parte până în anul 1940 din Dobrogea) în cadrul persecuției împăratului roman păgân Diocletianus (284-305)². Avându-se în vedere importanța deosebită a actului martiric al lui Iuliu veteranul din Durostorum pentru istoria răspândirii și generalizării creștinismului daco-roman de limbă latină³, dar mai ales autenticitatea acestuia stabilită în rândul hagiografilor moderni și contemporani⁴, în cele ce urmează vom analiza acest document paleocreștin, însoțit de textul original latinesc, precum și de traducerea românească a acestuia. Data convențională a martiriului Sfântului Iuliu veteranul este 27 mai⁵.

În *Martyrologium Hieronymianum*, cea mai veche listă de martiri și sfinți a Bisericii Universale, datând de la jumătatea secolului al V-lea, dar păstrat în manuscrise începând cu secolul al VIII-lea,⁶ martirul durostorens, în forma clasică (Julius veteranus martyr Durostorii, VI Kalendas Junii) nu apare.⁷ În schimb, ar putea fi ghicit între sfinții aceleiași zile din documentul sus-menționat, putând invoca greșeli de-ale copiștilor. Astfel, la 27 mai (VI Kalendas Junii) sunt amintiți, printre martirii africani, SACCUS și JULIUS, care, după părerea noastră, ar putea fi numele transcris greșit al provinciei SCYTHIA (SACCUS), chiar dacă Durostorum aparținea de provincia Moesia Inferior, așezată la sud de Scythia Minor, și JULIUS, numele martirului durostorens. Menționăm că această pereche de sfinți (SACCUS, JULIUS) apare numai în variantele *Martyrologium*-ului *Hieronymianum*.

Astfel, în *Codex Bernensis 289*, datând din a doua jumătate a secolului al VIII-lea și păstrat la Biblioteca Națională din Berna, în Elveția, la data respectivă citim: *IN AFRICA: Sacci Juli Daame Carpie* (În Africa se face comemorarea lui: Saccus, Julius, Daame și Carpia)⁸.

În *Codex Epternacensis* (acum *Codex Parisinus Latinus 10837*, fost *Supplementum Latinum 1680*), datând din prima jumătate a secolului al VIII-lea și păstrat la Biblioteca Națională din Paris, la aceeași dată, citim: *in aff. iuli dami carpieae et*

² Despre Durostorum, a se vedea V. Pârvan, *Municipium Aurelium Durostorum*, București, 1924; G. Popa-Lisseanu, *Încercare de monografie a cetății Drăstor-Silistra*, București, 1940; V. Velkov, *Durostorum-Drăstar-Silistra. Kurze historische Bemerkungen*, în *Antike und Mittelalter in Bulgarien*, Berlin, 1960, p. 214-218; Chr. Danov, *Durostorum*, în *Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike*, II, München, 1979, coll. 183-184

³ Menționăm că actul martiric al Sfântului Iuliu veteranul de la Durostorum nu a fost folosit pentru dovedirea începuturilor, răspândirii și generalizării creștinismului la Dunărea-de-Jos

⁴ J. Marie-Sauget, *Giulio, martire di Durostorum, santo*, în "Bibliotheca Sanctorum", VI, Roma, 1965, coll. 1231-1232

⁵ *Bibliotheca Hagiographica Latina*, ed. Socii Bollandiani, Bruxelles, 1898-1901 (Reprint 1992), p. 675-676, nr. 4555-4556; titlul îl vom folosi abreviat: *BHL. Novum Supplementum*, ed. H. Fros, Bruxelles, 1986, p. 504, nr. 4555. (Subsidia Hagiographica, 70)

⁶ J. Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge Latin*, Turnhout, 1978, p. 29-37

⁷ *Martyrologium Hieronymianum*, ed. G. B. De Rossi – L. Duchesne, extras din *Acta Sanctorum Novembris*, II/1, Bruxelles, 1894 (Reprint 1970), p. 67

⁸ *Ibidem*

alior. CCCC (În Africa se face comemorarea lui Iuliu, Damus, Carpia și a altor 400)⁹.

În *Codex Wissemburgensis* 23 (acum *Codex Guelferbytanus* inter Wissemb. 23, fost *Codex coenobii S. Petri Wissemb.*), datând din anul 772 și păstrat la Weissenburg (Germania), citim: *In africa nat. sci sacci iuli daame carpie* (În Africa se comemorează nașterea sfinților Saccus, Julius, Daame și Carpia)¹⁰.

În *Breviarium e Codice Labbeano*, descoperit de Philippe Labbé și descris ca și *Codex collegii Claromontani*, din localitatea Clairmond (Franța), astăzi, probabil, *Codex Claromontanum* 734 din *Bibliotheca Philippica* de la Berlin, datând din secolul al X-lea, citim: *Aquili, Heliae, Sacci, Julii, Saluciani, Eutrici, Quinti, Stiabili, Evangelii, Luciani Romae, Restituti* (În Roma se face comemorarea lui Aquilus, Helia, Saccus, Julius, Salucianus, Eutricus, Quintus, Stiabilus, Evangelus, Lucianus și Restitutus)¹¹.

În *Martyrologium Sennonense S. Columbae seu Reginae Sueciae*, altă variantă a *Martyrologium-ului Hieronymianum*, acum *Codex Vaticanus Reginensis* 435, aparținând reginei Cristina a Suediei († 1689), fost al mănăstirii din Sens (Franța), datând din secolul al X-lea, citim: *In Africa, natalis Sanctorum Saccii, Julii, Damiae, Carpiae* (În Africa se comemorează nașterea sfinților Saccus, Julius, Damia și Carpia)¹².

Numele acestor martiri nu mai apare în martirologiile istorice (*Martyrologium Bedae-Flori, Adonis, Notkeri Balbuli, Usuardi, Romani*) în grupul african, cu excepția lui Julius, care va fi menționat ca martir durostorens, după cum vom vedea mai jos. De asemenea, cultul acestor sfinți africani nu este cunoscut din alte izvoare scrise sau arheologice,¹³ încât considerăm că sub numele SACCUS se ascunde numele SCYTHIA, iar JULIUS este sfântul nostru. Numele sfinților africani a fost preluat și introdus în *Acta Sanctorum Maii*¹⁴, fără să se poată argumenta existența și cultul lor în provincia Africa.

Primul martirologiu istoric, care consemnează pe sfântul Iuliu veteranul de la Durostorum la data de 27 mai (VI Kalendas Junii), este *Martyrologium Bedae-Flori*, adică opera lui Beda Venerabilul († 735), redactat între 725-731, și completările la acesta făcute de Florus, diacon din Lyon († 860), redactat în două ediții, în anii 806 și 838. În variantele acestui martirologiu, numite *Codex Atrebatensis, C. Laetiense* și *C. Tornacense*, datând din secolul al IX-lea, citim: *Passio S. Julii, qui sub Maximo Praeside capitis amputatione complevit martyrium* (Pățimirea sfântului Iuliu, care a suferit martiriul prin tăierea capului în timpul

⁹ *Ibidem*

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ *Martyrologium Labbeanum*, în *Acta Sanctorum Junii*, VII, Antwerpen, 1717, p. 26

¹² *Martyrologium Sennonense, ibidem*, p. 42

¹³ Y. Duval, *Loca Sanctorum Africae*, I-II, Roma, 1982, *passim*

¹⁴ *De sanctis martyris Afris Sacco, Julio, Damia, seu Daama, Carpia et aliis quadrigentis*, în *Acta Sanctorum Maii*, VI, Antwerpen, 1687, p. 679

legatului Maximus)¹⁵. Martirul nostru poate fi recunoscut, fără să se indice calitatea de veteran și fără menționarea localității, prin felul morții: decapitarea și încadrarea istorică: în timpul legatului Maximus, elemente confirmate de actul martiric. În altă variantă a acestui martirologiu, *Codex Divionensis*, provenind de la Dijon (Franța) și păstrat în Bibliotheca scholae medicinae H. 410, din Montpellier (Franța), datând din același secol, citim: *Mesia civitate Durostorensi Julii Martyris* (În Moesia – recte: provincia Moesia Inferiore –, în cetatea Durostorum, (se face comemorarea) sfântului martir Iuliu)¹⁶. De această dată, ni se indică provincia (Moesia), cetatea (Durostorum), numele (Julius), felul morții (martyr), fără alte amănunte.

Martyrologium Adonis, care are la bază *Martyrologium Hieronymianum* și *M. Bedae-Flori*, aparținând arhiepiscopului Ado de Vienne (Franța), care a trăit între anii 799-875 și a redactat martirologiul, în trei ediții, între anii 850-870, aduce elemente suplimentare, textul fiind reluat, cu mici excepții, de alte martirologii medievale. Ado pare să fi cunoscut actul martiric al sfântului Iuliu, din care s-a inspirat. *Apud Moesiam, civitate Dorostorensi, natale Sancti Julii, qui tempore persecutionis cum esset veteranus, et emeritae militiae, comprehensus ab officialibus, et Maximo praesidi oblatus, nolens sacrificare idolis, et nomen Domini Jesu Christi constantissime confessus, capitali sententia punitus est. Cumque duceretur ad locum caedis implendae, Esychius quidam miles, cum et ipse ob fidem Christi comprehensus detineretur, rogabat eum dicentes: Memor esto mei: nam et ego subsequor te. Plurimum etiam saluta Passicratem et Valentionem famulos Dei, qui nos jam per bonam confessionem praecesserunt ad Dominum. Julius vero osculatus Esychium dixit: Frater, festina venire; mandata enim tua jam audierunt quos salutasti. Sic accepto orario, ligans sibi oculos, martyrii palmam gladio caedente percepit.* (În Moesia, în cetatea Durostorum, se comemorează nașterea sfântului Iuliu, care, în timpul persecuției, fiind veteran și cu serviciul militar terminat, prins de oficialități și predat legatului Maximus, nevrând să sacrifice idolilor și mărturisind în mod constant numele Domnului Isus Cristos, a fost pedepsit cu sentința capitală. În timp ce era dus spre locul, unde avea să se comită crima, Esychius, care era și el soldat, dar prins și deținut din cauza credinței în Cristos, îl ruga zicând: Amintește-ți de mine, căci și eu te urmez curând. Mai mult, (te rog) salută pe servii lui Dumnezeu, Passicrates și Valentio, care, prin mărturisire bună, ne-au precedat la Domnul. Iuliu, îmbrățișând pe Esychius, a zis: Frate, grăbește-te să vii; cele transmise de tine deja le-au auzit, cei pe care i-ai salutat. Și luând prosopul, legându-și ochii, a primit cununa de martir prin lovitură cu sabia).¹⁷ Părerea noastră, conform căreia Ado s-a inspirat din actul martiric, are la bază rezumatul din prima parte a textului (până la ... *punitus est*), în timp ce a

¹⁵ *Martyrologium Bedae cum auctario Flori*, în *Acta Sanctorum Martii*, II, Antwerpen, 1668, p. XX. Despre martirologiu, a se vedea: J. Dubois, *op. cit.*, p. 38-42

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ J. Dubois – G. Renaud, *Le martyrologe d'Adon, ses deus familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, Paris, 1984, p. 171

doua parte (de la *Cumque duceretur ...* până la sfârșit) reproduce, aproape cuvânt cu cuvânt, actul martiric. (A se vedea mai jos).

O menționare scurtă, simplă, a martiriului, amintind de *Codex Divionensis*, o datorăm aceluiași Ado în al său *Vetus Romanum Martyrologium*, redactat în aceeași perioadă ca și *Martyrologium* propriu-zis, și având la bază pe acesta din urmă. Aici citim: *In Moesia, civitate Dorostorensi, Julii martyris* (În Moesia, în cetatea Durostorum, se face comemorarea lui Iuliu martirul)¹⁸.

Martyrologium Fuldense (Codex Vaticanus Reginensis 441, fost al mănăstirii din Fulda, Germania), datând din secolul al X-lea și având la bază M. Adonis, sintetizează știrile despre Iuliu astfel: *Apud Moesiam civitatem, natalis sancti Julii: qui cum esset veteranus et emeritae militiae, comprehensus ab officialibus, et Maximo praesidi oblatus, cum nollet sacrificare idolis, et nomen Domini Jesu Christi constantissime confiteretur, decollatus est.* (În orașul din Moesia se comemorează nașterea sfântului Iuliu, care, fiind veteran și cu serviciul militar terminat, prins de către oficialități și predat legatului Maximus, și nevrând să sacrifice idolilor și mărturisind în mod constant numele Domnului Isus Cristos, a fost decapitat).¹⁹

Martyrologium Notkeri Balbuli, aparținând monahului cu același nume de la mănăstirea St. Gallen (Elveția), trăitor între anii 840-912, reproduce întocmai textul din M. Adonis,²⁰ încât nu-l mai redăm aici.

Martyrologium Usuardi, opera monahului Usuardus de la mănăstirea Saint-Germain-des-Près, lângă Paris, care a trăit între anii 800-877 și a redactat *Martyrologium*-ul în mai multe ediții între anii 850-877, exemplarul original păstrându-se la Biblioteca Națională din Paris (Codex Parisinus Latinus 13745), consemnează martiriul sfântului Iuliu astfel: *Apud Mesiam civitate Dorostorensi, natalis beati Julii, qui tempore persecutionis, cum esset veteranus et emeritae militiae, comprehensus ab officialibus, judici est oblatus, quo praesente, cum idola execraretur, et nomen Christi constantissime confiteretur, capitali sententia punitus est.* (În Moesia, în cetatea Durostorum, se comemorează nașterea fericitului Iuliu, care, în timpul persecuției, fiind veteran și cu serviciul militar terminat, prins de către oficialități, predat judecătorului, după ce a blestemat idolii în prezența lui (a judecătorului – n. n.) și a mărturisit în mod constant numele lui Cristos, a fost pedepsit cu sentința capitală)²¹. Ineditul martirologiului lui Usuardus este funcția atribuită lui Maximus, aceea de *judex*, adică judecător, părere la care a aderat și

¹⁸ *Vetus Romanum Martyrologium*, în *Martyrologium Adonis*, ed. D. Georgi, Roma, 1745, p. XXXII

¹⁹ *Martyrologium Fuldense*, în *Martirologium Adonis*, *op. cit.*, p. 663

²⁰ Notkeri Balbuli, *Martyrologium*, în *Patrologiae cursus completus*, Series Latina, t. 131, Paris, 1884, col. 1090

²¹ J. Dubois, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire* (= *Subsidia Hagiographica*, 40), Bruxelles, 1965, p. 235

George Popa-Lisseanu²² și care ni se pare mai apropiată de adevăr.

Kalendarium Palatino-Vaticanum (Codex Palatinus Vaticanus 499), datând din secolul al XII-lea și păstrat în *Sacramentarium Gregorianum* din același secol, menționează, la data de 27 mai (VI Kal. Jun.) pe: *Julii mar.* (Iuliu martirul).²³

O sinteză a martiriului lui Iuliu o datorăm lui Petrus de Natalibus, episcopul Veneției († 1406), care îi face un elogiu (*De Sancto Julio martyre*) în al său *Catalogus sanctorum et gestorum eorum*, apărut în mai multe ediții începând cu anul 1493, cele mai multe tipărite la Lyon, în Franța.²⁴

Martyrologium Romanum, având la bază martirologiul lui Usuardus, compilat de cardinalul Cesare Baronio în anul 1584 (ultima ediție oficială a Bisericii a apărut în anul 1922, Reprint: 1956; ediția critică a bollandiștilor a apărut în anul 1940), redă următorul text: *Dorostori in Mysia natalis beati Julii, qui tempore Alexandri Imperatoris cum esset veteranus et emeritae militiae, comprehensus ab officialibus, Maximo praesidi offertur: quo praesente cum idola execraretur, et Christi nomen constantissime confiteretur, capitali sententia punitus est* (În (cetatea) Durostorum din (provincia) Moesia, se comemorează nașterea fericitului Iuliu, care, în timpul împăratului Alexander, fiind veteran și cu serviciul militar terminat, prins de către oficialități și predat legatului Maximus, după ce a blestemat idolii, în prezența lui (a judecătorului – n. n.) și a mărturisit în mod constant numele lui Cristos, a fost pedepsit cu sentința capitală)²⁵. Celelalte ediții prezintă modificări de text neesențiale.²⁶ Baronius atribuie martiriul lui Iuliu persecuției împăratului Alexander Severus (222-235), ceea ce este, evident, o greșeală, observată de hagiografi.²⁷ Toate datele transmise de martirologii și *Vitae Sanctorum* au avut la bază actul martiric al Sfântului Iuliu din Durostorum.

Până în acest moment, știința hagiografică a identificat doar două variante ale actului martiric, notate convențional BHL 4555 și BHL 4556.²⁸ Prima variantă publicată este BHL 4556 și a apărut în ediția bollandiștilor *Acta Sanctorum Maii*, vol. VI: este un manuscris provenind din Codex manuscriptus al lui Marcus Velsorius din Augsburg (Germania).²⁹

A doua variantă, BHL 4555, a fost publicată în anul 1689 de eruditul benedictin Theodorus Ruinart în *Acta martyrum sincera et selecta*, retipărită, apoi,

²² G. Popa-Lisseanu, *Anchetarea martirului Julius*, în *Dacia în autorii clasici*, I: "Autorii latini clasici și postclasici", București, 1943, p. 133, nota 1

²³ *Kalendarium Palatino-Vaticanum*, în *Martyrologium Adonis*, op. cit., p. 706

²⁴ Petrus de Natalibus, *Catalogus Sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminibus collectus*, ed. J. Saccon, Lyon, 1519, cap. LVI

²⁵ *Martyrologium Romanum*, Città-del-Vaticano, 1956, p. 123

²⁶ Ediție critică, Bruxelles, 1940, ne-a fost inaccesibilă

²⁷ J. Marie-Sauget, loc. cit.

²⁸ A se vedea nota 5

²⁹ *Acta Martyrii ex Codice Manuscripto Marci Velsori*, în *Acta Sanctorum Maii*, VI, op. cit., p. 660-661

în alte 4 ediții.³⁰ Ruinart a publicat actul martiric după un manuscris de la mănăstirea Sf. Remigiu din Reims (Franța); acesta prezintă unele diferențe față de BHL 4556.³¹ O variantă a “variantei” BHL 4555 a publicat eruditul bollandist Hippolyte Delehaye în anul 1891,³² text care s-a impus în întreaga literatură hagiografică modernă, fiind preluat de toate edițiile de acte martirice din acest secol.³³

Passio Sancti Julii martyris a fost descoperită de eruditul bollandist în Biblioteca publică a orașului Le Mans (Franța) în cadrul *Codex-ului Cennomanensis 217*, care conține *Vitae Sanctorum*: acesta provine din biblioteca mănăstirii Saint Pierre de la Couture (S. Petrus de Cultura) din orașul menționat mai sus.³⁴

Codex Cennomanensis 217 conține 139 foi (*foliae*), dimensiunile: 36,6 x 25,5 cm, a fost scris pe pergament și datează din secolele XI-XII; s-au folosit culorile: roșu pentru inițialele fiecărei *Vita* și cerneală neagră pentru textul propriu-zis. *Passio Sancti Julii martyris* se găsește la foliile 56v și 57.³⁵

În literatura istorică românească *Passio* a fost reprodusă pentru prima dată de G. Popa-Lisseanu în anul 1943, însoțită de traducere românească, în contextul documentelor istorice privind Dacia.³⁶ *Passio* a fost prezentată succint, în rezumat, deci fără reproducere și traducere de regretatul Pr. Prof. Ioan Rămureanu († 1988) într-o lucrare de sinteză privind pe Sfinții români și apărătorii legii strămoșești.³⁷

Avându-se în vedere importanța acestui act martiric pentru începuturile creștinismului la Dunărea-de-Jos, vom reproduce în *Anexă* actul martiric al lui Iuliu veteranul de la Durostorum după originalul păstrat în Biblioteca publică a orașului Le Mans (a se vedea imaginile), însoțit de traducere românească.³⁸

Deși în original textul nu este împărțit în capitole, ediția lui H. Delehaye redă 4 capitole. În primul, se spune că, în timpul persecuției, Iuliu este prins de către “oficialități” (= ofițeri, subofițeri, soldați – n. n.) și dus în fața *praeses*-ului

³⁰ Th. Ruinart, *Acta martyrum sincera et selecta*, Verona, 1731, pp. 482-483. Alte ediții sunt: Paris, 1689; Amsterdam, 1713; Augsburg, 1802-1803; Regensburg, 1859

³¹ *Acta Sancti Julii Martyris ex Codice manuscripto archimonasterii S. Remigii Remensis*, loc. cit.

³² H. Delehaye, *Acta Sancti Julii Veterani*, în *Analecta Bollandiana*, X (1891), p. 50-52.

³³ Noi am consultat următoarele ediții: D. Ruiz Bueno, *Actas de los Martires*, Madrid, 1951 (ediția a doua, Madrid, 1962, ne-a fost inaccesibilă), p. 1158-1163; R. Knopf – G. Krüger – G. Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen⁴ 1965, p. 105-106; H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972 (Reprint 1979), p. 260-265.

³⁴ H. Delehaye, *op. cit.*, p. 50

³⁵ Mulțumim și pe această cale Excelenței Sale Georges Edmond Robert Gilson, fost Episcop al orașului Le Mans (Franța), actualmente arhiepiscop de Sens, pentru trimiterea xerocopiei actului martiric al Sf. Iuliu și pentru datele referitoare la Codex

³⁶ G. Popa-Lisseanu, *Passio sancti Julii martyris*, în *Dacia în autorii clasici*, *op. cit.*, p. 131-135

³⁷ I. Rămureanu, *Sfântul mucenic Iuliu veteranul*, în *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, București, 1987, p. 135-137

³⁸ A se vedea nota 35

Maximus, care apare și în actul martiric al Sfinților Marcian și Nicandru,³⁹ fiind acuzat că este creștin. La întrebarea “cum te cheamă”, Iuliu răspunde: “Iuliu”. *Praeses* îl interoghează, dacă cele ce se spune despre el sunt adevărate, în sensul că nu vrea să asculte de poruncile “statului”. Iuliu răspunde că nu ignoră aceste legi, dar nici nu le poate onora, deoarece este creștin și “nu se cade să uit de Dumnezeu meu adevărat și viu”. În capitolul al doilea, Maximus îl invită pe Iuliu să tămâieze (statuia împăratului) și să plece în pace, la care Iuliu răspunde că nu poate să nesocotească poruncile divine (“praecepta divina”) și să apară necredincios Dumnezeului său (“infidelis apparere Deo meo”). I se pare de neînțeles că, după 27 de ani de serviciu în armata romană, acum fiind veteran, i se reproșează că greșește, iar atunci când ucidea pe alții, nu-i zicea nimeni nimic. Acum Iuliu este schimbat, a devenit creștin. Maximus îl îmbie cu bani spre a jertfi idolilor, dar veteranul refuză ca să nu ajungă la pedeapsa veșnică (“ne incurram in poenam perpetuam”); dacă ar accepta, el ar fi privat de “lumina cea veșnică” (“privare me potest a lumine aeterno”), în consecință, îl invită pe *praeses* să dea sentința care se cuvine oricărui creștin. În capitolul al treilea lucrurile se precipită; Maximus îl amenință pe Iuliu că, dacă nu ascultă de poruncile statului și nu sacrifică, va da sentința să i se taie capul. Iuliu îi replică că este pregătit pentru aceasta, chiar rugându-l să-și ducă gândul la îndeplinire cât mai repede, ca astfel să ajungă la lauda veșnică (“perpetua me laus manebit”). Cuvintele lui Maximus sunt pline de viclenie: “dacă vei suferi pentru legile patriei, vei avea lauda veșnică”, la care Iuliu replică: “Bineînțeles că sufăr acestea pentru legi, dar pentru cele divine”. Urmează un dialog, în cadrul căruia Maximus râde de întemeietorul religiei creștine, Isus Cristos, pe care nu-l nominalizează, la care Iuliu răspunde printr-o mărturisire de credință: “dacă cineva îl va mărturisi, va avea viața veșnică; cine îl va nega, va avea pedeapsa veșnică”. *Praeses* încearcă, pentru ultima oară, să-l convingă pe Iuliu să jertfească idolilor, acesta refuză spunând: “Am ales să mor pentru moment ca să trăiesc cu sfinții în veșnicie” (“Elegi mori ad tempus ut in perpetuo vivam cum sanctis”). Maximus dă sentința de condamnare la moarte a lui Iuliu, prin decapitare. În ultimul capitol, al patrulea, este descris drumul parcurs de Iuliu spre locul martiriului și martiriul propriu-zis. Pe drum este întâmpinat de mulțime, care îl îmbrățișează; tânărul Hesychius, un soldat “în termen”, îl roagă pe Iuliu să-l pomenească în împărăția lui Dumnezeu și să salute pe doi comilitoni, Passicrates și Valentio, care l-au precedat pe Iuliu la martiriu⁴⁰. Iuliu este executat, nu înainte de

³⁹ *Acta Sanctorum Marciani et Nicandri Martyrum*, la Th. Ruinart, *Acta martyrum ...*, op. cit., p. 4484-486

⁴⁰ În *Codex bibliothecae publicae Cennomanensis 217* este menționat numai Valentio, în schimb ce în celelalte două manuscrise, cel publicat de bollandiști în *Acta Sanctorum Maii*, VI, loc. cit., și cel publicat de Th. Ruinart, *Acta martyrum ...*, op. cit., p. 483, apar ambii martiri. Passicrates și Valentio apar și în relatarea abreviată a actului Sfântului Iuliu din martirologiile “istorice”: *Martyrologia Adonis et Notkeri Balbuli* (a se vedea notele 17 și 20). Absența numelui lui Passicrates în *Codex bibliothecae publicae ...* credem că

a i se lega ochii și de a rosti o rugăciune: “Doamne Isuse Cristoase, pentru numele cui sufăr acestea, te rog să primești sufletul meu cu sfinții tăi martiri”.⁴¹ Actul martiric se încheie aici, nedând amănunte privind înmormântarea veteranului Iuliu, indicând astfel, vechimea manuscrisului și apropierea sa de actul martiric original.

Majoritatea hagiografilor sunt de acord în ceea ce privește autenticitatea și vechimea acestui act martiric. Iuliu a făcut parte, cel mai probabil, din *Legio XI Claudia*, care rezida la Durostorum încă din secolul al II-lea⁴². În ceea ce privește pe *praeses* Maximus, unii l-au considerat *judex* (judecătorul procesului),⁴³ alții l-au identificat cu *legatus Augusti pro praetore* în provincia Moesia.⁴⁴ Data cea mai probabilă a martiriului trebuie să fi fost 27 mai 304, deoarece în primăvara aceluiași an a ieșit edictul lui Diocletianus împotriva membrilor armatei, care aparțineau creștinismului.⁴⁵ Așa se explică faptul că în aceeași primăvară au murit, la Durostorum, numeroși soldați: Passicrates și Valentio, comemorați la 24 aprilie,⁴⁶ Iuliu veteranul, comemorat la 27 mai⁴⁷, Hesychius, comemorat la 15 iunie,⁴⁸ și, nu în ultimul rând, Marcian și Nicandru, comemorați în mai multe zile ale lunii iunie: 8, 15, 17 etc.⁴⁹ Repetăm remarca de mai sus că *praeses* Maximus este menționat și în actul martiric al soldaților Marcian și Nicandru,⁵⁰ încât aceasta pledează pentru autenticitatea actului martiric al lui Iuliu veteranul. Relicvele sale trebuie să se fi păstrat la Durostorum, unde va fi existat chiar o basilica dedicată lui, neconfirmată de documente istorice și vestigii arheologice.

Considerăm că relicvele sale au fost duse în Italia la sfârșitul secolului al VI-lea, ca și cele ale martirilor Marcian și Nicandru, Dasius, morți tot la Durostorum,⁵¹ cu toate că în acest sens nu există documente scrise sau arheologice

este o greșeală de copist, de aceea în textul pe care îl prezentăm în Anexă (original și traducere) am inclus numele acestuia în paranteză.

⁴¹ *Passio sancti Julii martyris*, ff. 56v-57

⁴² Chr. Danov, *Durostorum*, în *Der Kleine Pauly ...*, loc. cit.

⁴³ *Martyrologium Usuardi*, ed. și loc. cit.; G. Popa-Lisseanu, *op. cit.*, p. 133, nota 1 (a se vedea nota 22)

⁴⁴ H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, *op. cit.*, p. XXXIX

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehay, în *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, 1902 (reprint 1954), col. 627; *Menologium Graecorum Basilii Imperatoris*, ed. A. Albani, III, Urbino, 1727, p. 68-69

⁴⁷ A se vedea documentele hagiografice citate în studiu și în note

⁴⁸ *Martyrologium Hieronymianum*, *op. cit.*, p. 78; J. Dubois – G. Renaud, *Le martyrologe d'Adon ...*, *op. cit.*, p. 196; J. Dubois, *Le martyrologe d'Usuard ...*, *op. cit.*, p. 247; *Martyrologium Romanum*, ed. cit., p. 144

⁴⁹ Avându-se în vedere numeroasele lor sărbători, trimitem la: N. Dănilă, *Martyrologium Daco-Romanum*, în *Verbum*, VI-VII (1995-1996), p. 181-269

⁵⁰ A se vedea nota 39

⁵¹ Despre Sfântul Dasius, a se vedea monografia Renatei Pillinger, *Das Martyrium des Heiligen Dasius*, Wien, 1988; despre cultul sfinților Marcian și Nicandru în Italia, a se

(excepție face sfântul Dasius, menționat ca provenind de la Durostorum pe sarcofagul care îi păstra relicvele, aflat astăzi în Muzeul arhiepiscopal din Ancona, Italia).⁵²

În orașul Fiesole, de lângă Florența, în fosta abație benedictină a Sfântului Bartolomeu, astăzi aparținând preoților canonici regulari, este venerat din evul mediu un Sfânt cu același nume, Iuliu, despre care actul “martiric” medieval spune că era soldat și că ar fi murit de tânăr în afara zidurilor cetății. Până astăzi, în biserica fostei abații benedictine, se păstrează urna de marmură ce conține relicvele acestui Sfânt. Critica hagiografică modernă a demonstrat că tânărul soldat Iuliu nu are un cult bine stabilit și antic în orașul Fiesole, lipsind documente din antichitate sau din evul mediu timpuriu, încât n-ar fi exclus ca relicvele păstrate la Fiesole să aparțină, de fapt, martirului veteran Iuliu de la Durostorum.⁵³ Numai un examen minuțios al documentelor și o expertiză antropologică a osemintelor păstrate la Fiesole⁵⁴ vor putea stabili autenticitatea relicvelor și eventuala lor proveniență din cetatea Durostorum (Siliștra de astăzi, în sudul Dobrogei).

Actul martiric al Sfântului Iuliu veteranul din Durostorum (BHL 4555) se adaugă celorlalte documente autentice sau alterate de copiiști în decursul vremii, care atestă începuturile, răspândirea și generalizarea creștinismului pe teritoriul carpato-danubiano-pontic, adică în aria de formare a poporului român.

ANEXĂ

Le Mans (Franța), Librairie publique
Codex bibliothecae publicae Cennomanensis 217, ff. 56v-57.
Vitae Sanctorum, Secolele XI-XII
Ediții: BHL, p. 675-676.

PASSIO SANCTI JULII MARTYRIS (BHL 4555)

/F. 56v/ Tempore persecutiones quando gloriosa certamina fidelibus oblata perpetua promissa exspectabant accipere tunc comprehensus iulius ab officialibus, oblatu est maximo praesidi. Maximus praeses dixit: Cuis est hic? Ex officio dictum est:

vedea: G. De Miranda, *Il culto dei santi martiri Nicandro e Marciano nella Campania e le loro memorie nella chiesa di S. Patrizia in Napoli*, în *Rivista di scienze e lettere*, N. S., VIII (1937), p. 35-65

⁵² R. Pillinger, *Das Martyrium ...*, *passim*, fig. 4

⁵³ J. Marie-Sauget, *loc. cit.*

⁵⁴ Ne-am adresat, în acest sens, Excelenței Sale Luciano Giovanetti, Episcop de Fiesole, dar n-am primit, până în acest moment, nici un răspuns

Hic christianus est, et non uult oboedire praeceptis regalibus. Praeses dixit: Quis diceris? Respondit: Iulius. Praeses dixit: Quid dicis Iuli? Vera sunt haec quae dicuntur de te? Iulius respondit: Ita. Christianus enim, non nego me aliud esse quam sum. Praeses dixit: Numquid ignoras praecepta regum, qui iubent immolare diis? Iulius respondit: Non ignoro quidem, sed ego christianus sum, et hoc facere non possum quod uis. Nec enim me oportet, deum meum uerum et uiuum obluisci. Maximus praeses dixit: Quid enim graue est thurificare et abire? Iulius respondit: Non possum praecepta diuina contempnere, et infidelis apparere deo meo. Etenim in uana militia quando uidebar errare in anniis XXVII, numquam tamquam scelestus aut litigiosus oblatus sum iudici. Septies in bello egressus sum, et post neminem retro steti, nec alicuius inferior pugauit. Princeps me non uidit aliquando errare, et modo putas me, qui in prioribus fidelis fueram repertus, in melioribus infidelem posse inueniri? Maximus res/F. 57/pondit: Quam militiam gessisti? Iulius respondit: Sub arma militiae et ordine meo egressus ueteranus. Semper timens deum qui fecit coelum et terram colui: Cui etiam nunc exhibeo seruitutem. Maximus praeses dixit: Iuli, uideo te sapientem uirum et grauem immola ergo diis persuasus a me, ut remunerationem magnam consequaris. Iulius respondit: Non facio quae desideras, ne incurram in poenam perpetuam. Maximus praeses dixit: Si putas esse peccatum, me assequatur. Ego tibi uim facio, ne uidearis uoluntate adqueuisse. Postea uero secutus uadis in domum tuam, accipiens decennialium pecuniam, et de cetero nemo tibi erit molestus. Iulius respondit: Neque pecunia haec satanae, neque tua subdola haec persuasio, priuare me potest a lumine aeterno. Deum enim negare non possum. Da itaque sententiam aduersum me, quasi aduersus Christianum. Maximus dixit: Nisi fueris regalibus praeceptis devotus, et sacrificaueris, caput tuum amputabo. Iulius respondit: Bene cogitasti: Obsecro itaque te pie praeses per salutem regum tuorum, ut compleas cogitationem tuam, et des in me sententiam, ut perficiantur uota mea. Maximus praeses dixit: Si non paenitueris et sacrificaueris, desiderio tuo traderis. Iulius respondit: Si hoc meruero pati, perpetua me laus manebit. Maximus dixit: Suadet tibi. Nam si pro patriae legibus patereris, haberes perpetuam laudem. Iulius respondit: Pro legibus certe haec patior, sed pro diuinis. Maximus dixit: Quas mortuus et crucifixus uobis tradidit? Vide quam stultus es, qui plus martuum metuis, quam reges qui uiuunt. Iulius respondit: Ille mortuus est pro peccatis nostris, ut uitam nobis daret aeternam. Deus uero idem ipse Christus permanet in saecula saeculorum. Quem si quis confessus fuerit, habebit uitam aeternam. Qui autem negauerit, habet poenam perpetuam. Maximus dixit: Condolens tibi do consilium, ut magis sacrifices et uiuas nobiscum. Iulius respondit: Si uixero uobiscum, mors mihi erit. Si in conspectu domini mortuus fuero, in perpetuum uiuo. Maximus dixit: Audi me et sacrificata, ne te sicut promisi, occidam. Iulius respondit: Elegi mori ad tempus, ut in perpetuum uiuam cum sanctis. Sic Maximus praeses, dedit sententiam dicens: Iulius, nolens praeceptis regalibus adquiescere, capitalem accipiat sententiam. Cum autem ductus fuisset ad locum solitum, osculabantur eum omnes. Beatus autem iulius dicebat eis: Unusquisque uidebat, qualiter osculetur. Ysichius autem quidam

Christianus, cum esset miles et ipse custodiretur, dicebat sancto martyri: Obsecro te, Iuli, cum gaudio comple pollicitationem tuam, et accipe coronam quam dominus confitentibus se dare repromisit, et memor esto mei. Nam et ego sequar te. Plurimum etiam saluta posco fratrem Valentionem (et Passicratem – n.n.) famulum (famulos – n.n.) ad dominum. Iulius uero osculatus isichium, dixit: Festina frater uenire. Mandata autem tua, ille audiet quem salutasti. Et accipiens orarium ligauit osculos suos et tetendit ceruicem suam et dixit: Domine iesu christe pro cuius nomine haec patior, te deprecor, ut cum tuis sanctis martyribus, spiritum meum suscipere digneris. Minister itaque diaboli percutiens gladio, finem imposuit beatissimo martyri. In Christo Iesu domino nostro, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

Traducere:

PĂTIMIREA SFÂNTULUI MARTIR IULIU

/F. 56v/ În timpul persecuției, când credincioșilor le erau oferite ocazii de lupte glorioase și (aceștia) așteptau să primească promisiunile veșnice, Iuliu, prins fiind de către oficialități, fu predat praeses-ului Maximus. Praeses Maximus a zis: Cine este acesta? Din oficiu i s-a zis: Acesta este creștin și nu vrea să asculte de poruncile regale. Praeses a zis: Cum te numești? A răspuns: Iuliu. Praeses a zis: Ce zici, Iuliu? Adevărate sunt acestea ce se zic despre tine? Iuliu a răspuns: Da, într-adevăr, sunt creștin: nu neg că sunt altceva decât ceea ce sunt. Praeses a zis: Nu cumva ignori poruncile regilor, care poruncesc să sacrifici zeilor? Iuliu a răspuns: Nu le ignor deloc, însă eu sunt creștin și nu pot să fac ceea ce vrei (tu). Căci nu se cade să uit de Dumnezeu meu adevărat și viu. Maximus a răspuns: Ce este chiar așa grav să tămâiezi și să pleci? Iuliu a răspuns: Nu pot să disprețuiesc poruncile divine și să apar necredincios Dumnezeului meu. De fapt, când eram în serviciul militar cel înșelător și părea că greșesc, niciodată în cei 27 de ani n-am fost predat judecătorului ca un criminal sau vinovat. De șapte ori am fost în război și nu am rămas în urma nimănui, nici nu m-am luptat mai prejos decât alții. Conducătorul (meu militar – n.n.) nu m-a văzut niciodată greșind, și cum socotești că eu, socotit fidel înainte, acum aș putea fi găsit infidel? Praeses Maximus a răs/**F. 57/**puns: În ce armată ai luptat? Iuliu a răspuns: (Am luptat) sub arma militară și am ieșit din rândul militarilor ca veteran. Întotdeauna, cu frică, l-am adorat pe Dumnezeu, cel ce a făcut cerul și pământul, căruia și acum îi servesc. Praeses Maximus a zis: Iuliu, te văd bărbat înțelept și serios. Sacrifică, deci, zeilor, cum te îndemn eu, ca să primești o mare remunerație. Iuliu a răspuns: Nu fac ceea ce dorești, ca să nu ajung la pedeapsa veșnică. Praeses Maximus a zis: Dacă crezi că este un păcat, îl iau asupra mea. Eu o să fac în așa fel, ca să nu pară că ai făcut-o voit. Apoi du-te sigur la tine acasă spre a primi banii pe zece ani înainte și, în rest, nimeni nu te va mai deranja. Iuliu a răspuns: Nici acești bani ai Satanei și nici acest îndemn viclean al

tău nu mă poate priva de lumina veșnică. Eu nu pot să-l reneg pe Dumnezeu. Dă, așadar, sentința împotriva mea ca împotriva unui creștin. Maximus a zis: Dacă nu vei asculta de poruncile regale și nu vei sacrifica, îți voi tăia capul. Iuliu a răspuns: Bine ai gândit. Te rog chiar, piosule praeses, ca pentru sănătatea regilor tăi să împlinești gândul tău și să dai sentința împotriva mea, ca să se îplinească voturile mele. Praeses Maximus a zis: Dacă nu te căiești și nu sacrifici, îți voi împlini dorința. Iuliu a răspuns: Dacă mă vei învrednici să pățimesc aceasta, mă va aștepta lauda veșnică. Maximus a zis: Gândește-te bine. Căci, dacă vei suferi pentru legile patriei, vei avea lauda veșnică. Iuliu a răspuns: Bineînțeles că pentru legi sufăr aceasta, dar pentru cele divine. Maximus a zis: Pe care vi le-a transmis un mort și răstignit? Vezi cât ești de prost, că prețuiești mai mult un mort decât conducătorii care sunt vii. Iuliu a răspuns: Acela a murit pentru păcatele noastre, ca să ne dăruiască viața veșnică. Acest Cristos, fiind însuși Dumnezeu, va dăinui în vecii vecilor. Dacă îl vei mărturisi, vei avea viața veșnică; dacă îl vei renega, vei avea pedeapsa veșnică. Maximus a zis: Părându-mi rău de tine, te sfătuiesc ca mai bine să sacrifici și să trăiești în mijlocul nostru. Iuliu a răspuns: Dacă voi trăi în mijlocul vostru, pentru mine va însemna moarte; dacă voi muri în fața Domnului, voi trăi veșnic. Maximus a zis: Ascultă-mă și sacrifică, ca să nu te ucid, după cum ți-am promis. Iuliu a răspuns: Am ales să mor pentru moment, ca să trăiesc cu sfinții în veșnicie. Și astfel, praeses Maximus a dat sentința zicând: Iuliu, nevrând să asculte de poruncile conducătorilor, să primească sentința capitală. În timp ce era dus la locul obișnuit (de execuție), îl îmbrățișau toți. Fericitul Iuliu le zicea lor: Fiecare va vedea, pe cine a îmbrățișat. Însă Hesychius, care era și el militar creștin și sub pază, zicea sfântului martir: Te rog, Iuliu, să împlinești cu bucurie promisiunea ta și să primești cununa, pe care Domnul a promis-o tuturor celor credincioși Lui, și să-ți amintești și de mine. Căci și eu te voi urma. În mod special, te rog să-l (să-i – n.n.) saluți pe fratele (frații – n.n.) Valentio (și Passicrates – n.n.), robul (robii – n.n.) lui Dumnezeu, care, mărturie bună, ne-a (ne-au – n.n.) precedat la Domnul. Iuliu, îmbrățișându-l pe Hesychius, a zis: Grăbește-te, frate, să vii. Cele transmise de tine, le va (vor – n.n.) auzi acela (aceia – n.n.) pe care l-ai (i-ai – n.n.) salutat. Și primind ștergarul, și-a legat ochii, și-a întins gâtul și a zis: Doamne Isuse Cristoase, pentru al cărui nume pățimesc acestea, Te rog să mă învrednicești ca sufletul meu să fie primit cu sfinții tăi martiri. Iar servitorul diavolului, lovindu-l cu sabia, l-a omorât pe prea fericitul martir. În Cristos Isus, Domnul nostru, căruia i se cuvine cinstea și mărirea în vecii vecilor. Amin.

NICOLAE IORGA ȘI ISTORIA BISERICII ROMÂNEȘTI DIN TRANSILVANIA DIN SECOLUL AL XVI – LEA

GHEORGHE GORUN

RIASSUNTO. NICOLAE IORGA E LA STORIA DELLA CHIESA RUMENA DALLA TRANSILVANIA NEL SECOLO XVI. Senza essere stato uno storico della Chiesa, ma tra le sue molteplici preoccupazioni, Nicolae Iorga si è occupato anche della storia della Chiesa rumena di Transilvania, pubblicando più libri che hanno trattato pure la sua speciale problematica. Tenendo conto del fatto che le sue ricerche dedicate alla Chiesa sono iniziate dalla letteratura religiosa, il grande storico segue la storia della Chiesa rumena di Transilvania attraverso questa letteratura, senza preoccuparsi troppo dell'evoluzione politica del principato e delle Chiese protestante di qui, le quali furono prese di mira dell'obbrobbrio sotto il pretesto che queste hanno in seguito la rottura dei legami dei rumeni di Transilvania da quelli della Vallachia. Iorga considera la subordinazione canonica del vescovo della Chiesa rumena di Transilvania dalla Metropoli di Târgoviste un'unione delle due Chiese, ciò che non è tuttavia possibile, perché chi ha imposto la subordinazione è stato il principe transilvano Sigismondo Băthori. Lo scopo reale di questo articolo dal trattato del 20 maggio 1595 fu quello di allargare l'autorità principesca anche sulla Chiesa della Valachia, nel senso fissato dalla Controriforma e la quale mirava, a lunga scadenza, l'unità della Chiesa Occidentale con quella Orientale.

Ar fi fost imposibil de imaginat ca un istoric de talia lui Nicolae Iorga să nu fi poposit asupra problematicii istoriei Bisericii românești, altminteri atât de generoase, scoțând la lumină câteva lucrări foarte importante, care au influențat istoriografia românească. Printre acestea se numără, în primul rând, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, scrisă la cererea Ministerului de Instrucțiune de atunci și tipărită în 1908, mai apoi într-o ediție revăzută și adăugită în 1928,¹ precum și *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688*.² Aceasta a precedat atât cronologic, cât și tematic, lucrarea amintită mai înainte și care a constituit un foarte util exercițiu

¹ Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, I-II, Editura Ministeriului de Culte, București, 1928. Folosim cu acest prilej ediția fotocopiată din 1995 a Editurii 100+1 Gramar din București.

² București, 1904

istoriografic,³ servind ca punct de plecare în expunerea istoriei globale a Bisericii românești. În fine, tot aici trebuie menționată *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*,⁴ iarăși o lucrare foarte importantă care, chiar dacă nu se ocupă exclusiv de istoria Bisericii românești transilvănene, are câteva capitole semnificative dedicate acestei problematice, în care autorul a profesat convingeri sensibil diferite de cele din lucrarea sa anterioară *Istoria Bisericii Românești...*, uneori chiar contrare.

Examinând discursul istoric al lui Nicolae Iorga din *Istoria Bisericii Românești...*, se impune din capul locului concluzia că marele nostru istoric nu a privit chestiunea Bisericii românești din Transilvania secolului al XVI-lea ca pe o problemă istorică separată de istoria seculară. Având deja propria sa cercetare privind literatura religioasă, punctul de plecare al discursului său asupra istoriei Bisericii românești din Transilvania l-a constituit, în mod aproape automat, producția de tipărituri românești protestante din Transilvania, întâi de toate *Catehismul luteran* din 1544 (*Întrebare creștinească...*), și apoi tipăriturile lui Coresi. Deci schițarea istoriei Bisericii românești transilvănene din secolul al XVI-lea, a fost rezolvată de autor, pe scurt, prin simpla urmărire aproape mecanică a traiectoriei unor personalități ale ei, ca și starea celor câteva forme instituționale ale Bisericii, atribuind situația existentă presiunii calvinismului. Ni se pare evident că Iorga nu a fost preocupat, nici măcar în trecut, de realitățile istorice de ansamblu ale istoriei Bisericii creștine transilvănene, cu deosebire a Reformei religioase din Transilvania, pe care nu pare de loc să o fi cunoscut mai îndeaproape⁵. Căci Iorga a preferat să privească Biserica românească transilvăneană mai degrabă în context general românesc, decât în cel transilvănean, din care a făcut totuși parte, optând – după cum o și spune în *Prefața* la ediția I-a din 1908 – să își subsume analiza istorică unui punct de vedere bazat pe “*rostrurile fînței naționale*”.⁶ Prin urmare, în *Istoria Bisericii Românești...* el s-a limitat la preluarea unor clișee, atât ale istoriografiei românești specifice în general epocii, cât și ale istoriografiei bisericești

³ Tot în această categorie ar mai putea fi inclusă și lucrarea *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, un interesant volum de studii parțiale privind anumite detalii de istorie a Bisericii, care pare a fi deschis apetitul marelui istoric față de problematica istorică a Bisericii românești

⁴ *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, I-II, Editura Casa Școalelor, București, 1915. Folosim ediția din 1989 apărută în Editura Științifică și Enciclopedică, sub îngrijirea Georgetei Penelea.

⁵ Nici nu citează măcar una din lucrările de istorie – ardeleni sau unghurești - privind istoria Transilvaniei din epoca Reformei religioase. În afara unor cronicari, Iorga îl menționează doar pe istoricul orădean (romano-catolic) Bunyitay Vincze, cu o lucrare pe care o botează “*Nagy-Várad történelme*”, inexistentă între publicațiile acestuia.

⁶ *Ibidem*, p. 6. Același punct de vedere privind istoria Bisericii a fost susținut de către N. Iorga și într-o conferință ținută spre sfârșitul vieții, la 13 ianuarie 1940, în prezența Patriarhului Nicodim, intitulată *Concepția românească a Ortodoxiei*, prilej cu care declara public: “*Vă rog să primiți părerea aceasta așa cum este, fiind vechea mea părere, pe baza căreia am scris <Istoria Bisericii Românești>, și, față de o anumită tradiție și față de anumite încercări de inovație din momentul de față, mai ales din partea tineretului, eu mențin punctul acesta de vedere. Totul îl trag către nașterea mea...*” (p.9). Conferința a fost publicată de Editura România, București, 1940, mai apoi la München, în 1958, de Ion Popinceanu.

în special, ceea ce și-a pus amprenta, cu greutate, pe întreaga lucrare. Niciodată Nicolae Iorga nu și-a pus problema dacă Biserica românească din Transilvania era sau nu o Biserică *sui iuris*; foarte probabil că această chestiune nu l-a preocupat de loc, neavând pentru el nici o semnificație.

În mod ciudat, în *Istoria Bisericii Românești...* din 1908, Biserica românească din Transilvania nu pare a avea precedente istorice secolului al XVI-lea. Iorga rezumă întreaga problematică a Bisericii transilvănene în spatele formulei episcopilor rătăcitori, ca acel Ioan de Caffa pe care Ioan de Capistrano l-a trimis la Roma în 1456⁷ și a episcopilor de la Vad aflați în legătură canonică cu Mitropolia Sucevei.⁸ După Iorga, Biserica românească transilvăneană a apărut în istorie datorită presiunilor prozelitismului protestant, întâi a celui luteran săsesc, mai apoi a celui calvin. Iorga îl menționează ca cel dintâi episcop al Românilor din Ardeal pe Gheorghe din Sângeorgiul Bistriței, ca fiind “*numit și ocrotit de Cârmuire*”, episcopia fiind împărțită în protopopiate românești “care corespundeau împărțirilor politice ale țării”.⁹ Această realitate istorică este atribuită voinței “calvinului Ioan Sigismund”¹⁰ care, în treacă fie spus, în anii când l-a patronat pe episcopul Gheorghe, nu a fost de loc calvin ci unitarian, amănunt care pentru Iorga nu are vreo importanță deosebită. Altminteri istoricul nostru s-a obstinat să atribuie toate relele posibile care au apăsât Biserica românească din Transilvania din secolele XVI-XVII exclusiv calvinismului,¹¹ deși în afara introducerii limbii române în Biserică – pe care de altfel istoricul nostru nu a repudiat-o – Iorga nu i-a putut reproșa altceva decât, cel mult, renunțarea la icoane și o temporară și improbabilă “îndrumare” a Bisericii românești spre “calvinismul deplin”, manifestată printr-o simplificare a Liturghiei.

Catolicul Ștefan Báthori a produs asupra lui Iorga o impresie mult mai bună decât “calvinul” Ioan Sigismund. Noul stăpânitor al Transilvaniei este apreciat ca “om real și practic, înțelegător al împrejurărilor... om socotit”. Motivul este că “...noua Biserică <de limbă românească> a calvinilor nu mai află un sprijinitor în Ștefan” și că acesta a dat românilor “...un vlădică așa cum îl voiau ei, după datina cea bătrână”.¹² Ceea ce nu prea este adevărat, căci cu excepția episcopului Eftimie, cu certitudine ortodox, toți ceilalți episcopi din secolul al XVI-lea sunt incerți din punct de vedere canonic. În realitate și episcopul Eftimie era, de fapt, “certat” cu Biserica ortodoxă moldoveană, trebuind să fugă de acasă și venind în Transilvania cu câteva trese de dizident, fiind sfințit de mitropolitul sârb de la Ipek și numai apoi confirmat de Ștefan Báthori. Iar principele a inaugurat, cu acel prilej, practica confirmării episcopului român transilvănean de către stat, obicei a cărei introducere a fost atribuită, eronat, lui Mihai Viteazul. A trecut neobservat faptul că gestul lui Ștefan Báthori, de a pretinde ca

⁷ *Istoria Bisericii românești...*, I, p. 105

⁸ *Ibidem*, p. 114

⁹ *Ibidem*, p. 179

¹⁰ *Ibidem*, p. 182

¹¹ *Ibidem, passim*. Vezi și în *Concepția românească a Ortodoxiei*, București, 1940, p. 25

¹² *Istoria Bisericii românești...*, I, p. 182-183

episcopul românilor din Transilvania să fie întâi sfințit de un ierarh oriental – indiferent de unde – și abia apoi confirmat de puterea seculară, a devenit ulterior, în istoria Bisericii românești transilvănene, o cutumă.

Iorga nu s-a arătat interesat să comenteze împrejurările istorice care l-au determinat pe catolicul Ștefan Báthori să sprijine Ortodoxia, mulțumindu-se să constate că, datorită sprijinului acestuia, mai ales după 1577, curentul slavon a revenit cu putere în tipăriturile ardelene, chiar dacă fenomenul era complet rupt de realitatea legăturilor localnicilor cu Biserica din Țara Românească. Această situație a fost, fără nici o îndoială, un rezultat direct al Contrareformei, care încă nu a reușit să pună capăt, în mod formal, Bisericii românești calvine, dar a reconstruit ierarhia Bisericii ortodoxe ardelene numind ca episcop, în iunie 1574, pe Cristofor, pe seama “preoților români din Ardeal care mărturisesc legea romană sau grecească, deci nu și legea cea nouă,... evanghelică”.¹³ Iorga nu vede nici o legătură între politica lui Ștefan Báthori față de Ortodoxie și revenirea curentului slavon, deși remarcă faptul că “diacul Lorinț”, ucenicul lui Coresi și realizatorul *Evangheliei de la Bălgrad*, primise de la voievod un privilegiu care i-a acordat exclusivitate pe treizeci de ani pentru tipărirea cărților necesare Bisericii române din Transilvania și care făcea mare caz de fidelitatea sa exclusivă față de “...puterea Marelui Voievod Batăr Criștov”,¹⁴ fratele și urmașul pe tron al lui Ștefan Báthori, ales între timp rege al Poloniei. Căci și urmașul la tron a lui Ștefan Báthori, fratele său Cristofor, s-a arătat favorabil Bisericii ortodoxe transilvănene numai în prelungirea aceleiași politici a Contrareformei europene, de restrângere a protestantismului, pe care o promovase fratele său cu un deceniu în urmă.

Pasul următor al detașării Bisericii ortodoxe transilvănene de Biserica română calvină, ilustrată corect de Nicolae Iorga, este atribuirea titlului de mitropolit episcopului român recunoscut de stat. Utilitatea atribuirii acestui titlu este mai presus de orice îndoială: la 1578 Ghenadie a fost desemnat *mitropolit al Ardealului*, respectiv *mitropolit din tot ținutul Ardealului și al Orăzii* ca fiind “...mai mare decât ceilalți episcopi, aplecați către calvinism sau îngăduitori față de legea reformată”.¹⁵ Căci atribuirea titlului de mitropolit ar fi trebuit să-l ridice pe Ghenadie deasupra episcopului “calvinizat” Mihai, “*piscopul românilor din Ardeal*” inducându-i, în primul rând, superioritatea canonică. Iar sfințirea mitropolitului Ghenadie de către ierarhia Bisericii muntene, cea mai apropiată ierarhie bisericească orientală, a conferit Bisericii patronate de Ghenadie, acea calitate de Biserică *sui iuris*, ce i-a lipsit până atunci. Faptul că Ghenadie era agreat și de principatul Transilvaniei nu făcea decât să confirme canonicitatea acestuia și din punctul de vedere al puterii laice. Căci susținerea lui de către puterea seculară s-a redus doar la un sprijin antiprotetant ceva mai activ, în cel mai curat spirit al Contrareformei. Iorga a și distins această realitate în programul de tipărituri al lui

¹³ *Ibidem*, p. 184

¹⁴ *Ibidem*, p. 185

¹⁵ *Ibidem*, p. 186

Ghenadie, care s-a grăbit să lanseze, în 1581, tipărirea unui *Sbornic* slavon menit să combată “marea stricăciune și cădere a sfintelor biserici” datorată folosirii în cult a limbilor naționale (“limbile străine”).¹⁶

Dar nici partea cealaltă, disidentă, Biserica română calvină, nu s-a limitat doar la contabilizarea evenimentelor. Bătălia dintre cele două părți s-a dat în jurul folosirii limbii naționale în cult. În 1582 a apărut la Orăștie, în apropiere de centrul episcopal calvin de la Turdaș, *Palia*, tipărită de doi ucenici ai lui Coresi după o traducere a doi predicatori români din Caransebeș și Lugoj, finanțată de Francisc Geszty.¹⁷ Chiar dacă această tipăritură nu a fost încă o operă de publicare integrală în limba română a Bibliei, întreprinderea ilustrează revitalitatea prozelitismului reformat, preluat, în lipsa sprijinului direct al statului, de către anumite elemente protestante ale nobilimii, dispuse să continue, pe cont propriu, linia politică a defunctului principe Ioan Sigismund.

În ce privește situația religioasă din Transilvania secolului al XVI-lea și, implicit, a Bisericii românești transilvănene, punctele de vedere reliefate de Iorga în lucrarea sa *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*,¹⁸ sunt mult mai nuanțate, mai eliberate de constrângerile ce decurg îndeobște din preocupările care l-au dominat până atunci. Este o certitudine faptul că, în cei câțiva ani scurși de la prima ediție a *Istoriei Bisericii Românești...* și până la apariția acestei lucrări, marele istoric și-a revizuit o mulțime de păreri. Printre ele și mai vechea sa antipatie față de prozelitismul calvin, pe care acum o reevaluașe, constatând că, de fapt, în principatul ardelean din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, nu putea fi vorba de o politică religioasă calvină consecventă, pentru că dacă ea ar fi existat cu adevărat, ar fi trebuit să se fi exercitat, întâi de toate, asupra secuimii, aceștia fiind totuși, “oameni de limba principilor, de rasa lor” și nu i-ar fi lăsat să rămână “în vechile lor rătăcirii”.¹⁹ Acesta este numai unul din punctele de vedere revizuite care, în ultimă instanță, la o examinare mai critică, nu poate rămâne nici el în picioare. Dar el reflectă evoluția survenită în meditația istorică a lui Iorga, inclusiv a istoriei religioase românești din Transilvania.

Însă cea mai sugestivă schimbare privind această chestiune rămâne constatarea, clamată în 1915 – probabil drept o atenționare adresată cititorului român ce numai peste un an urma să treacă Carpații pentru eliberarea fraților din Transilvania – cum că crearea superintendenței protestante pentru românii din

¹⁶ *Ibidem*, p. 187

¹⁷ *Ibidem*, p. 188. Inițiativa lui Geszty a fost, cu siguranță, privată, nu a avut nici un fel de implicații din partea statului, în ciuda faptului că, peste ani, același Geszty a fost însărcinat de Sigismund Báthory cu o misiune foarte sensibilă: să îl supravegheze pe voievodul Aron Tiranul, devenit vasal al principelui ardelean.

¹⁸ Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, I-II, Editura Casa Școalelor, București, 1915. Am folosit ediția din 1989 apărută în Editura Științifică și Enciclopedică, sub îngrijirea Georgetei Penelea.

¹⁹ *Ibidem*, I, p. 123

Transilvania nu ar fi fost o idee religioasă, ci una politică.²⁰ Într-un anumit sens, această balansare a părerii istoricului probabil că s-a datorat intențiilor lui Iorga de a pregăti populația Regatului român cu realitățile confesionale și politice din Transilvania, mult diferite de cele regățene, cu care ar fi urmat să se confrunte în urma realizării Unirii Transilvaniei cu România. Căci explicația pe care ne-o furnizează este una exagerat de “politizată”, probabil valabilă pentru realitățile secolului al XX-lea, când – eventual – ar fi avut și sens politic și posibilități de finalizare, dar nu în secolul al XVI-lea. Iorga afirmă că întreruperea legăturilor dintre credincioșii români din Transilvania, romanizați de prozelitismul Bisericilor protestante din Transilvania, cu credincioșii români din țările de dincolo de Carpați, slavizanți datorită Ortodoxiei, din a cărei perspectivă limba română “națională” nu era limbă permisă în Biserică, s-a petrecut prin “porunca oficială” a statului. Dacă Iorga ar fi cunoscut mai bine istoria transilvăneană din secolul al XVI-lea, ar fi trebuit să știe câte dificultăți de guvernare a avut principele Ioan Sigismund datorită luptelor confesionale dintre calvinism și antitrinitarianism și în ce măsură ar fi putut – în realitate nu ar fi putut – impune o politică coerentă de stat de “romanizare” prin calvinizare a românilor numai de dragul de a-i rupe de românii de peste munți. Iar dacă ar fi putut să-i “rupă”, nu ar fi putut modifica situația cu nimic, din moment ce însăși elita boierească a Țării Românești a făcut, în ultimele decenii ale secolului al XVI-lea, eforturi uriașe de integrare a lor în stările nobiliare ale Transilvaniei, finalizată, într-un târziu, prin victoria stărilor boierești care au încheiat *Pacta et conventa* de la Alba Iulia, din 20 mai 1595.²¹

Dar, fără îndoială, ideea lui N. Iorga este interesantă și merită atenție, însă din cu totul altă direcție. Acum ne limităm să constatăm că, în acest caz, Iorga *afirmă și nu demonstrează* – nu are cum să demonstreze – această aserțiune. Cu atât mai mult cu cât, câteva paragrafe mai încolo, el însuși susține că “De legea cea nouă (protestantă – n.a. G.G.) se țineau ... toți cei care aveau o atingere cu clasa nobiliară”; dar amintește și cazul arhiepiscopului catolic Nicolaus Olahus, care nu a avut de ce să se sfiască, în plină perioadă de afirmare a Reformei religioase, să vorbească de originea latină a românilor.²² Ori dacă romanizarea a fost un program politic al Bisericii protestante și al nobilimii care ținea de ea, cum se face că un înalt prelat catolic, cel mai înalt la mijlocul secolului al XVI-lea din Bazinul dunărean, vorbește cu detașare de romanitatea românilor ca despre o realitate istorică oarecare, a cărei simplă declarare a fost suficientă pentru a fi preluată de mediile intelectuale ale epocii care au “făcut” politica religioasă continentală, de o parte și de alta. Este exclusă *da capo* posibilitatea ca arhiepiscopul Olahus să fi fost infestat cu idei caracteristice ideologiei protestante. Rămâne în picioare doar infirmarea justificării politice de genul celui avansat de Nicolae Iorga, de izolare conștientă a românilor transilvăneni de ceilalți credincioși români

²⁰ *Ibidem*

²¹ Vezi în acest sens și părerea lui Gheorghe I. Brătianu, *Sfatul domnesc și Adunarea stărilor în Principatele române*, București, 1995, p.73-77, care a subliniat cu insistență dorința boierilor munteni “...de a se asimila în totul Stărilor și ordinelor ardelene”. *Ibidem*, p. 77

²² Iorga, *Istoria românilor din Ardeal...*, I, p. 125

și situarea chestiunii în contextul general al Contrareformei europene.

După opinia noastră, chestiunea este tranșată, de momentul de la Alba Iulia din 20 mai 1595, moment fundamental al istoriei Bisericii românești transilvănene din secolul al XVI-lea. Este vorba de tratatul de la Alba Iulia, din 20 mai 1595, care a adus cu sine așa numita “supunere” a Bisericii românești din Transilvania Mitropoliei Târgoviștei. Iorga observa, foarte corect, că Sigismund Báthory nu a avut nimic împotriva Ortodoxiei românești în sine; ba chiar ar fi fost bucuros ca ea să se înalțe, să se organizeze pe deplin, rupând legăturile de până atunci cu calvinismul și să ajungă în stare să se poată apăra de orice presiuni din partea acestuia.²³ Să observăm că, de fapt, acesta nu a fost neapărat punctul de vedere personal al lui Sigismund Báthory, cât programul Contrareformei europene, care se afla în plină acțiune de restrângere a protestantismului și de recuperare a spațiilor în care influența Bisericii occidentale a fost mai mult sau mai puțin anulată.

În aceste condiții, la mijlocul ultimului deceniu al secolului al XVI-lea, a fost încheiat la Alba Iulia, la 20 mai 1595, celebrul tratat politic dintre Transilvania și Țara Românească prin care Sigismund Báthory devenea, în mod cât se poate de concret, suzeran al lui Mihai Viteazul, tratat care, prin foarte multe prevederi ale sale, a prejudiciat puterea și mai ales imaginea politică a lui Mihai.²⁴ În acest context este greu de crezut că Mihai – de fapt delegația de episcopi și de boieri pe care acesta a trimis-o în Transilvania pentru tratative – să fi putut, ea însăși, impune lui Sigismund Báthory subordonarea Bisericii românești din Transilvania Mitropoliei de la Târgoviște. Mai degrabă reprezentanții lui Mihai au fost cei care s-au aflat în postura să accepte, la cererea principelui transilvan, subordonarea Bisericii din Transilvania Mitropoliei târgoviștene. Căci, în cursul tratativelor de la Alba Iulia, cea care a fost în situație subalternă, de petentă, era delegația boierilor munteni, iar nu Sigismund Báthory.²⁵

Rămâne de văzut cui i-a folosit subordonarea Bisericii românești din Transilvania Mitropoliei de la Târgoviște. La prima vedere, lui Mihai Viteazul, ca un prim pas pe drumul politic ce ducea la unirea celor două țări și spre tronul Transilvaniei. Ar fi putut constitui Biserica românească din Transilvania un “cap de pod” politic și militar pentru Mihai? Evenimentele ulterioare infirmă această supoziție. După intrarea în Alba Iulia, atât Mihai cât și boierimea munteană s-a grăbit să se întegreze, cât mai repede, în stările nobiliare transilvănene și nu a ezitat să ia măsuri drastice împotriva românilor care s-au răsculat, chipurile, tocmai în beneficiul domnitorului muntean. Nu a fost demonstrat încă nici măcar faptul că, în anul 1595, Mihai ar fi

²³ *Ibidem*, p. 220

²⁴ Despre contextul real al încheierii tratatului și semnificațiile lui politice, vezi punctele de vedere foarte realiste din M. Bărbulescu, D. Deletant, K. Hitchins, Ș.Pacacostea, P. Teodor, *Istoria României*, București, 1998, p. 230-231. Dar împrejurările în care a fost încheiat tratatul de la Alba Iulia i-au fost limpezi și lui Iorga, calificându-l explicit drept un “tratată de închinare” și nimic altceva (Iorga, *op.cit.*, p. 220)

²⁵ Este semnificativ faptul că Mihai nu a luat nici o măsură de sancționare a celor care au participat la tratativele de la Alba Iulia cu principele Transilvaniei, în primul rând a conducătorului acesteia, mitropolitul Eftimie, rămas în această postură pe toată durata domniei lui Mihai Viteazul.

avut deja acest deziderat între obiectivele sale. O cât de sumară analiză ar indica faptul că, în anul 1594, atât Mihai, cât mai ales boierii munteni, s-au aflat abia la începutul demersurilor lor de integrare în viitorul complex proiectat de Liga Sfântă,²⁶ fiind evident că erau încă departe de situația de a prelua orice inițiativă ofensivă. O arată chiar și prevederile politice ale tratatului de la 20 mai 1595, care au vizat, în primul rând, integrarea stării boierești din Țara Românească în stările nobiliare ardeleni, integrare urmărită de însăși boierimea munteană, cu sau fără acordul domnitorului.²⁷ Iar demersul a fost realizat, probabil, chiar împotriva voinței domnului aflat în acel moment în exercițiul puterii în Țara Românească.²⁸ În treacăt fie spus, postura subalternă a lui Mihai față de vecinul său nordic, departe de a fi una glorioasă, pe măsura mitului care i-a fost confecționat de istoriografia noastră începând cu Nicolae Bălcescu, a fost greu de suportat pentru istoricul Nicolae Iorga, care s-a grăbit să găsească totuși un motiv care să-l scuze, forțând anticipat “unitatea Bisericii ortodoxe din Ardeal cu cea a Țării Românești”.²⁹

Singurul care a putut beneficia de pe urma așa zisei “închinări” a Bisericii românești transilvănene scaunului mitropolitan de la Târgoviște, a fost însuși principele transilvănean. Căci cei trei episcopi care au făcut parte din delegația

²⁶ Mare parte a documentelor din anul 1594 indică faptul că ambii domnitori români din Moldova și Țara Românească erau deja angajați în frontul politic al Ligii Sfinte, chiar dacă înțelegerile formale, în sens diplomatic, abia urmau să fie negociate. Vezi scrisoarea din 13 octombrie 1594 a lui Speziano către cardinalul San Giorgio, care lasă să se înțeleagă faptul că relațiile lui Mihai Viteazul cu Sigismund Báthory erau deja, în linii mari, statornicite: “... il Valacco della Valacchia Inferiore o Transalpina, che la chiamano, ancora che non mandi, *ha giurato al principe di Transilvania* (sublinierea ne aparține) di far' quello ch'egli farà in materia di congiuntione, et d'haver rato quanto farà o prometterà anche in nome suo, non si volendo in modo alcuno discostare da quello che fà in Transilvano et il Valacco Superiore, che hà mandato qui questo suo ambasciatore...” (N. Iorga, *Documente privitoare la Istoria Românilor*, Volumul XII al Colecției “Hurmuzaki”, *Acte relative la războaiele și cuceririle lui Mihai-Vodă Viteazul, București*, 1903, p. 12)

²⁷ Este greu de afirmat cu precizie dacă Mihai Viteazul a cunoscut textul și dacă a fost sau nu de acord cu textul tratatului din 20 mai 1595 de la Alba Iulia. Istoricii români presupun doar că un “domn falnic” precum acesta nu ar fi acceptat, din principiu, un tratat atât de înjositor. Un lucru este cert: nici unul din membrii delegației – și mai ales conducătorul delegației, mitropolitul Eftimie – care au participat la negocierea lui nu a fost tras la răspundere de către domnitor pentru acest motiv. Pe de altă parte, tratatele încheiate de Sigismund cu Moldova și Țara Românească au fost secvențe de politică generală europeană, ele încheindu-se cu aprobarea puterii suzerane central-europene care a fost împăratul Rudolf al II-lea. *Ibidem*, p. 72-73

²⁸ Pe P. P. Panaitescu nu l-a prea preocupat tratatul din primăvara anului 1595, limitându-se să constate, doar în fugă, că “În adevăr, în primăvara anului 1595, solii lui Mihai în frunte cu mitropolitul închină țara lui Sigismund Bathory și fără voia și știrea stăpânului lor încheie cu acesta un tratat, prin care puterea domnului Țării Românești era îngrădită, boierilor le se dau toate drepturile și Grecii erau scoși din toate slujbele boierești. Mihai, adânc jignit, a trebuit să primească, deoarece se pregătea să dea lupta cu Turcii...” (*Mihai Viteazul*, București, 1936, p.71)

²⁹ Expresia îi aparține lui Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p. 76

munteană – mitropolitul Eftimie și episcopii Luca și Teofil – și care alcătuiau, în acel moment, întregul corp episcopal al țării, au știut foarte exact ce fel de responsabilitate și-au asumat acceptând, subordonarea canonică a Bisericii românești din Transilvania scaunului mitropolitan de la Târgoviște. Căci textul tratatului din 1595 precizează foarte exact că, în chestiunea Bisericii românești din Transilvania, nu a fost vorba decât de faptul că “*Omnnes etiam ecclesiae valachicales in ditionibus suae serenitatis existentes erunt sub iurisdictione vel dispositione archiepiscopi tergovistioensis, iuxta ecclesiastici iuris et ordinis illius regni dispositionem, proventusque suos solitos et ordinarios percipere poterunt*”.³⁰ Adică ele erau supuse numai “sub jurisdicția sau dispozițiile arhiepiscopului târgoviștean”, dar imediat și precizarea că ele mai sunt supuse *la fel, deopotrivă* “dreptului bisericesc și ordinelor acelei țări, adică dreptului ecleziastic și legilor Transilvaniei, nu a Țării Românești cum s-au grăbit unii să susțină. Și, nu există nici un dubiu că, după anul 1595, lucrurile au și decurs în acest mod, invariabil: capul Bisericii românești din Transilvania a fost sfințit la Târgoviște, dar numirea i-a fost făcută de principele transilvănean, după legile Transilvaniei, iar activitatea lui s-a încadrat strict în legislația transilvăneană, fără a fi existat prea mult loc pentru imixțiuni sau sugestii venite din sudul Carpaților. Căci “închinarea” – care nu a fost o “închinare” ci doar o sfințire a noului episcop, a fost pur formală: prin sfințirea candidatului la scaunul arhieresc românesc al Transilvaniei, mitropolitului târgoviștean i-a revenit numai responsabilitatea canonică. Ce folos a avut acesta ? Doar unul teologic și – eventual – moral, cu care mitropolitului târgoviștean s-ar fi putut făli la Constantinopol, în fața patriarhului.

Căci marele folos de pe urma “subordonării” Bisericii românești transilvane scaunului mitropolitan din Târgoviște l-a avut principele Sigismund Báthori, care a putut acum lichida, dintr-o singură trăsătură de condei, atât direcția din Biserica românească calvină, cât și imixtiunile moldovene în părțile de nord ale Transilvaniei, respectând cutuma introdusă de unchiul său Ștefan Báthori în 1571. Și a putut relansa, în spiritul Contrareformei, cu mai multe șanse de succes, prozelitismul catolic printre românii transilvăneni, facilitat de existența de acum înainte a unei singure Biserici românești, cu un singur șef spiritual, care nu a mai putut să se sustragă autorității princiare jucând în două părți. Iar Biserica românească din Transilvania a putut deveni – abia acum și doar pentru o scurtă perioadă de timp – o Biserică *sui iuris*, grație filiației canonice târgoviștene.

Pe de altă parte, revederea textului pactului din 20 mai 1595 atrage atenția asupra unei împrejurări neglijate până acum, și anume că *toate* aceste biserici românești existente în stăpânirea serenității sale – deci și cele din Țara Românească, nu numai cele din Transilvania, au trecut sub autoritatea legilor ecleziastice și a legilor seculare ale Transilvaniei și nu ale celor din Țara Românească, ajungând la voia principelui Transilvaniei. Din acest punct de vedere, care nu ar trebui să ne surprindă prea tare dacă avem în vedere că nu numai Sigismund Báthori, ci chiar și

³⁰ Hurmuzaki, *Documente*, III/1, p. 212 sau 474

Mihai Viteazul, au fost doar simpli pioni – evident, nu de aceleași dimensiuni – pe tabla de șah politic european al Contrareforme. Căci “subordonarea” Bisericii românești transilvane scaunului mitropolitan din Târgoviște ar putea fi interpretat și ca un pas, oarecare, pe calea reconstituirii unității dintre Apusul catolic și Răsăritul ortodox. Ce altceva ar fi putut însemna introducerea Bisericii transilvănene în subordinea canonică a Mitropoliei din Târgoviște decât intenția de a introduce un cal de lemn între zidurile Troiei? Căci Biserica transilvăneană făcuse deja dovada maleabilității și flexibilității sale în cursul lungului exercițiu al conviețuirii cu Biserica catolică transilvăneană de dinainte de Reforma religioasă și cu Bisericile protestante care i-au succedat.³¹ Calculul politic al Contrareforme a vizat, foarte probabil, slăbirea din interior a rezistenței Bisericii ortodoxe din Țara Românească cu scopul de a o apropia de Biserica occidentală.

Dacă avem în vedere sprijinul global pe care Mihai l-a acordat ulterior Bisericii românești din Transilvania, constatăm că acesta se limitează la numai câteva secvențe: mutarea scaunului episcopal în Alba Iulia, unde a rămas până la Unirea cu Biserica Romei, mutare ce a folosit mai cu seamă principiilor protestanți din secolul al XVII-lea, care i-au avut pe conducătorii Bisericii românești la îndemână, în imediata lor apropiere; apoi eliberarea din iobăgie a preoților români, săvârșită de Dieta Transilvaniei la cererea lui Mihai³² și care a fost efemeră; în fine, înglobarea episcopiei Maramureșului în Biserica Transilvaniei, ceea ce a fost totuși o ispravă secundară, căci apropierea Maramureșului de Mukacevo a rămas, în deceniile următoare, o realitate nu numai geografică ci și una eclesiastică. Rămâne sugestiv faptul că cele mai importante depozitare ale conștiinței publice ale vremii, cronicile, nu i-au atribuit, din această perspectivă, nici lui Mihai și nici Bisericii din Țara Românească, vreun merit deosebit. Nimeni nu vorbește în epocă de subordonarea Bisericii românești din Transilvania celei din Țara Românească. Abia istoricii secolului al XX-lea, implicați în evenimentele politice care au dus la Unirea din 1918, descoperă valoarea politică a tratatului din 20 mai 1595 și, implicit, cea morală a

³¹ Despre labilitatea confesională a românilor transilvăneni din epoca de mijloc vorbesc un număr impresionant de izvoare, prea multe ca bună parte din ele să nu fie reale. Aceeași labilitate poate fi imputată și celorlalte populații din Transilvania, probabil într-o măsură mai redusă, dar nu absentă. Numai de dragul exemplului amintim concluzia din 14 iulie 1699, a nobilimii transilvănene care protesta împotriva Unirii Bisericii românești transilvănene cu Biserica Romei: “Privind lucrurile într-o lumină mai deplină, popii români nu au devenit catolici veritabili sau uniți adevărați, nici prieteni sau aderenți ai catolicismului, ci doar niște oameni eliberați de impozite și de iobăgie, dispuși să lupte împotriva domnilor de pământ... țara Transilvaniei ... plină cu religii, limbi și neamuri felurite și care a fost cârmuită de principii cu confesiuni foarte deosebite, a reușit să-și păstreze ființa și neatârarea în ciuda timpurilor furtunoase prin care a trecut.” Apud Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1700)*, în *Biserica Ortodoxă Română*, 1962, nr. 9 – 10; reprint Cluj, 1990, p. 63

³² Panaitescu, *op. cit.*, p. 177-180

presupusei subordonări a Bisericii românești din Transilvania.³³

Mai există o secvență istorică, în aparență secundară, dar care ar trebui să lămurească măsura în care Biserica românească din Transilvania era supusă celei din Țara Românească. Iar această secvență este relevată documentar chiar de Nicolae Iorga³⁴: în decembrie 1596, când Mihai I-a vizitat pe Sigismund la Alba Iulia, a obținut de la acesta permisiunea de a ridica la Alba Iulia o mănăstire cu hramul Sfintei Treimi. Sigismund i-a dat lui Mihai aprobarea, iar mănăstirea a și fost construită, servind drept reședință mitropoliților ardeleni, până la reconstruirea cetății Alba Iulia de către austrieci în prima parte a secolului al XVIII-lea. Este evident că oricare domn străin de Transilvania ar fi avut nevoie de o aprobare a principelui pentru construirea unei mănăstiri, darmită unul care era subaltern principelui. Iar Sigismund, i-a acordat lui Mihai permisiunea, fără nici un fel de probleme, mai ales că, în acel moment, nu s-a pus problema stabilirii reședinței mitropolitane la Alba Iulia; aceasta s-a pus abia când Mihai a ajuns să-și impună autoritatea asupra Transilvaniei, în condițiile știute.³⁵ Chiar și în aceste condiții, se impune atenției faptul raporturile din domeniul eclesastic dintre Sigismund și Mihai s-au menținut în registrul corectitudinii, în limitele tratatului din 20 mai 1595, fiind exclusă orice încercare de supralicitare a presupusei subordonări a Bisericii transilvănene celei muntene. Nici nu se putea altfel, din moment ce amândoi au făcut parte din aceeași tabără politică a Contrareforme și a Republicii Creștine.

³³ Este totuși interesant că Panaitescu, trece cu dezinvoltură peste textul tratatului din 20 mai 1595 și spune despre el doar atât: “În tratatul din 1595 încheiat de Mihai cu Sigismund se prevedea că toate bisericile românești din Ardeal *sunt supuse mitropoliei din Târgoviște, care astfel exercita un control și o protecție asupra bisericii române din Ardeal*”. *Op. cit.*, p. 176. Rămâne de văzut de unde i-a venit această concluzie, care nu este confirmată nici de textul tratatului și nici de practica istorică ulterioară, când mitropoliții ardeleni, merg la Târgoviște pentru sfințire, ca apoi ei să fie controlați cu adevărat doar de superintendenții calvini ardeleni de la care primesc “instrucții” uneori foarte severe. Până și Teofil și Athanasie Anghel au mers în Țara Românească pentru sfințire, chiar dacă ei au fost mitropoliți într-o cu totul altă epocă istorică, austriacă, ce au respectat și ei cutuma introdusă de Ștefan Báthori.

³⁴ N. Iorga, *Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și mitropolia Ardealului*, în *Academia Română, Istorie*, seria II-a tom XXVII, p. 10

³⁵ Este interesantă și legenda despre fundarea mănăstirii, culeasă de Petru Movilă și publicată de N. Iorga (*Ibidem*, p. 12 – 17) cum că catolicii s-ar fi opus construirei ei. Din punct de vedere canonic, opoziția catolică era de înțeles, în Alba Iulia existând deja o episcopie; indirect se impune concluzia că Biserica catolică din Transilvania considera Biserica românească din Transilvania drept validă în noile condiții.

DOCUMENTE INEDITE PRIVIND PREZENȚA LA ROMA A LUI ALOISIU LUDOVIC TĂUTU

ADRIAN APAN

RÉSUMÉ. DES DOCUMENTS INÉDITS CONCERNANT LA PRÉSENCE D'ALOISIU LUDOVIC TĂUTU À ROME. L'auteur esquisse la biographie du prêtre et d'historien Aloisiu Ludovic Tăutu, personnalité bien connue de l'Eglise, mais moins connue dans le monde séculaire, la plupart de sa vie active étant possée à l'étranger. D'autant moins on connait l'épisode à pris fin avec son établissement définitif à l'étranger, où il a déployé, par la suite, une activité prodigieuse. L'auteur publie quelques documents inédits concernant ce détail biographique, relevant indirectement la circonstance forcée dans laquelle Aloisiu Ludovic Tăutu a choisi, par nécessité, de s'exiler, trouvant que, de cette manière, il aura mieux servi son Eglise.

Luigi Tăutu, așa cum era numit la Roma între anii 1935-1947, s-a născut la 23 decembrie 1895, într-un cătun din comuna Terebești din județul Satu Mare. A urmat școala parohială din satul său, unde a obținut rezultate foarte bune fiind, ulterior, îndemnat de preotul Constantin Lucaciu, fratele lui Vasile Lucaciu, înspre Liceul "Samuil Vulcan" din Beiuș. Acolo el a fost bursier al fondului "Mihail Pavel". Remarcându-i propensiunea pentru viața ecleziastică, episcopul Demetriu Radu, l-a trimis, în anul 1914, să facă studii de filosofie și teologie la Colegiul "De Propaganda Fide" din Roma. Însă el s-a întors în țară datorită războiului care izbucnise între timp. Ulterior a fost trimis, de același episcop, la Universitatea din Viena pentru a se "adânci" în teologie. Cât timp a fost student la Viena și-a petrecut toate vacanțele la Oradea.

La 1 decembrie 1918 a participat, în calitate de reprezentant al comunei sale, la evenimentele de la Alba Iulia. În 1919 a fost trimis din nou la Roma pentru a obține doctoratul, pe care l-a și suținut, la 28 iunie 1921, cu o lucrare despre Niceta din Remesiana; a doua zi fiind hirotonit preot în biserica Colegiului "Sfântul Atanasie"(Colegiul Grec). Întors în țară, a fost numit profesor de religie și de latină la Beiuș. Aici, el a înființat "Reuniunea Mariană" dedicându-se în totalitate educării fetelor de la Liceul "Mihail Pavel".

În 1922 a fost chemat la Oradea de noul episcop Valeriu Traian Frențiu (1922-1948). Noul episcop l-a numit profesor de dogmatică la Academia de

teologie (1922), dar va mai preda la Liceul de Fete “Oltea Doamna”, la Școala Comercială de Fete și la Școala Normală Diecezană de Învățători. În aceste instituții el a organizat Reuniuni Mariane, coruri etc. El a mai înființat *Societatea Preasfintei Inimi* în parohia Catedralei episcopale, iar în anul 1925 revista “*Vestitorul*” care va apărea de două ori pe lună. În revistă erau dezbătute probleme de ordin bisericesc, religios, național, Luigi Tăutu fiind redactorul responsabil al acesteia. El a pledat pentru menținerea și întărirea spiritului religios în toate aspectele vieții umane.

Tăutu este autorul mai multor lucrări de teologie și de istorie; printre lucrările de teologie amintim *Principiile moralei creștine*(1931), *Poruncile*(1932), *Triumful papalității*, care este, de fapt, o traducere a lucrării francezului Jean Carerre, *Le Pape*. El a tradus și câteva opere ascetice cum ar fi *Calea desăvârșirii creștine* de Alfons Rodriguez, *Școala iubirii lui Isus Cristos*, de Alfons de Liguori, etc. A mai ocupat funcțiile de asesor al Consistoriului Episcopesc, membru al Tribunalului Matrimonial Diecezan, canonic al Capitlului Catedral, director general al AGRU, tipărint și Buletinul AGRU.

În anul 1935 Luigi Tăutu a fost trimis la Roma pentru a face parte din Comisia Pontificală pentru redactarea codului de drept canonic. Aici Aloisie Tăutu a fost repartizat la secția istorică, însărcinat fiind cu adunarea corespondenței episcopilor de pe la anul 90. Astfel, în calitate de cercetător în arhivele Vaticanului, a publicat 15 tomuri de documente, ajungând până la papa Martin al V-lea. A mai desfășurat și alte activități paralele precum acelea de consilier ecleziastic al Ambasadei Române de pe lângă Sf. Scaun, preot al Bisericii Române Unite *Santissimo Salvatore alle Coppelle* din Roma. La Roma a întemeiat o societate culturală, “*Armonia*”, pe care a condus-o mulți ani și a publicat, tot la Roma, revista “*Sufletul Românesc*” cu sprijinul episcopului românilor uniți din diaspora occidentală, Vasile Cristea, la care se mai adaugă și editarea revistei “*Buna Vestire*”.¹ A. Tăutu a mai publicat *Primatul Papilor în istorie*, Oradea, 1926 și *Temeiuri dogmatice ale Unirii*, apărută tot la Oradea, în anul 1930.²

Anul 1948 a reprezentat o sincopă în istoria Bisericii greco-catolice; venirea comunismului de inspirație moscovită și, ulterior, naționalistă a descoperit în existența catolicismului răsăritean un “dușman al poporului”, urmărindu-se reprimarea ei cu vehemență. Acest fapt a afectat și activitatea la Roma a lui A. Tăutu. I s-au făcut diferite reclamații care l-au aruncat, pe nedrept, într-o lumină nefavorabilă. A fost acuzat că avea o atitudine antiguvernamentală, fapt pentru care a fost demis, prin decizia nr. 43.580 a Departamentului Afacerilor Externe, publicată și în M. O. 146/1947. În ciuda acestei decizii, Episcopia orădeană a solicitat Departamentului Cultelor rămânerea în continuare a canonicului Tăutu la

¹ Aloisiu Ludovic Tăutu, *Sfântul Niceta din Remesiana*, Logos, 1994

² *Biserica Română Unită- două sute cincizeci de ani de istorie*, Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1998, p., 175

Roma, în cadrul Comisiei de Codificare a Dreptului Canonic (vezi anexa 1). Mai mult, i s-a cerut revenirea în România, invocându-se drept motiv depunerea jurământului față de noua . Atunci a intervenit în favoarea sa chiar conducerea Comisiei pentru redactarea Dreptului Canonic, emițând o *Dichiarazione*, la 10 noiembrie 1947, prin care atesta prezența activă a canonicului Tăutu la Roma (vezi anexa 2).

Anul 1948 se va dovedi unul și mai dificil pentru canonicul Tăutu. Dânsul a trebuit să se confrunte, prin scrisori, cu malițiozitatea și excesul de zel al ministrului de atunci al cultelor, Stanciu Stoian. Acesta l-a licențiat, pur și simplu, din funcție pentru că nu a depus jurământul de fidelitate față de Republica Populară Română. Alături de Tăutu a mai fost licențiat și Vasile Cristea (vezi anexa 3). Însă documentele vorbesc o altă limbă, nicidecum pe aceea pe care o vorbeau oamenii acelei epoci triste. Astfel, printr-o scrisoare datată 9 martie 1948, părintele Tăutu îl înștiința pe episcopul său, Valeriu Traian Frențiu, despre depunerea jurământului de fidelitate față de România pe lângă un reprezentant al României la Roma (vezi anexa 4). O altă adresă, de fapt un referat al canonicului dr. I. Leluțiu, trimis către ministrul Stanciu Stoian, ca răspuns la adresa 404/1948, prin care au fost licențiați preoții în discuție, demonstrează că dânsii au depus jurământul de fidelitate dar nu în România ci la Roma, la 8 ianuarie 1948, în prezența “Însărcinatului cu Afaceri al Legațiunii Republicii Populare Române din Roma” (vezi anexa 5). Jurământul din Roma nu a fost recunoscut, iar răspunsul ministrului cultelor a rămas neschimbat: “Rămân licențiați”.

Autoritățile statale de atunci au acționat strategic dorind, probabil, să-l atragă pe canonic în țară pentru a-l condamna, așa cum s-a întâmplat cu episcopii greco-catolici. La prima vedere, părea că a scăpat de prigoană; însă în cazul lui Aloisie Tăutu se punea problema salariului, care i-a fost sistat. În pragul anului 1948, autoritățile de stat aveau toate informațiile referitoare la activitatea episcopilor greco-catolice: date minuțioase despre cler, proprietăți imobiliare, averi personale, activitatea unor fundații etc. În această situație, mai rămâneau de făcut prea puține lucruri; rămânea, însă, un lucru esențial la îndemâna clericilor care, de fapt, a salvat confesiunea greco-catolică: credința !

Anexe documentare

1

Ministerul Cultelor Direcția Cultului Catolic Tem. 44.227/1947.
Referat.

Domnule Ministru.

Episcopia Română Unită de Oradea-Mare, prin adresa No. 2635/1947, solicită Departamentului Cultelor, prelungirea delegației de rămânere în străinătate ca

reprezentant al Bisericii Române-Unite din România, în Comisia de Codificare a Dreptului Canonic a Bisericii Orientale, care funcționează la Roma încă din anul 1930, a Sfinției Sale Pr. Canonic Dr. Ludovic Tăutu, din cuprinsul acelei eparhii. Sfinția Sa Pr. Dr. Ludovic Tăutu se găsește ca membru al acelei comisiuni din anul 1935; și, deși se găsea la Roma, totuși primea salariul de canonic, îndeplinind lucrările comisiei respective la Roma. Pe lângă această însărcinare, P. S. S. canonicul Dr. Ludovic Tăutu îndeplinea și funcția de Consilier ecleziastic pe lângă Legația României dela Vatican. Deoarece împotriva Sfinției Sale, Ministerul Afacerilor Străine primise o notă confidențială Nr. 2495/1946, dela Legațiunea Română din Roma, care a fost comunicată și Departamentului Cultelor cu Nr. 60934/1946, în care se reclama atitudinea antiguvernamentală a Preasfinției Sale, Departamentul Afacerilor Externe, prin decizia Nr. 43580 publicată în M. O. Nr. 146/1947 l-a desărcinat de această încredințare.

În felul acesta Sfinția Sa a rămas numai cu misiunea de reprezentant al Bisericii Unite în comisia de codificare a Dreptului Canonic a Bisericilor Orientale. – în ce privește adresa Episcopiei Române-Unite din Oradea, dispozițiunile în vigoare se opun: Jurnalul Consiliului de Miniștri Nr. 548, publicat în M. O. Nr. 115/1947, în art. 25 anulează detașările și delegările sub orice formă; iar decizia Comisiei Ministeriale pentru redresarea economică și stabilizarea monetară, Nr. 18 publicată în M. O. Nr. 184, în art. 2 suprimă în întregime cheltuielile personalului clerical din străinătate. –Ținând seama de importanța lucrărilor la care participă Prea Sfinția Sa canonicul Ludovic Tăutu, cred că Ministerul Cultelor ar putea, în mod excepțional, - și numai după ce canonicul Ludovic Tăutu va prezenta un raport de activitate în cadrul comisiei, înaintându-ne câte un exemplar din lucrările publicate la Roma ca membru acestei comisiuni, - să acorde prelungirea delegației de rămânere la Roma, în continuarea misiunii încredințate primind mai departe salariul de canonic al Eparhiei de Oradea.

Director, s.s. Dr. I. Leluțiu, 17 Septembrie 1947

Nu se aprobă prelungirea solicitată.

Original, Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Episcopia greco-catolică de Oradea*, dos. 1111, f. 117

2

Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale

Dichiarazione

Questa Pontificia Commissione attesta che Monsignor Luigi Tautu, Canonico dell'Eparchia di Oradea dei Rumeni, e Consultore della medesima Pontificia Commissione, ed e stato inviato a Roma dall' Ecc. mo Episcopato Rumeno perche prendesse parte attiva ai lavori della Commissione, e che; compiti cui egli

attualmente attende non gli permettono di assentarsi da Roma per tutto l'anno accademico 1947-1948 almeno.

Original, Direcția județeană a Arhivelor Naționale Bihor, *fond Episcopia greco-catolică de Oradea*, dos. 1111, f. 122

3

Ministerul Cultelor
Deciziune
Nr. 404/948

Noi Ministru Secretar de Stat la Departamentul Cultelor,
Având în vedere adresa Ministerului Afacerilor Străine Nr. 96721-1948
Decidem:

Art. I. –C. P. Dr. Aluiziu Ludovic Tăutu, canonic la Eparhia greco-catolică de Oradea și P. C. Vasile Cristea paroh în Blaj, se licențiază din serviciu pe data imediat următoare publicării prezentei deciziuni în Mon. Oficial.

Art. II. Domnul Director al Direcțiunii Cultului Catolic este autorizat cu aducerea la îndeplinire a prezentei deciziuni. –

Data în București, azi.....

MINISTERUL CULTELOR,
S.s. Stanciu Stoian

Original, Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Episcopia greco-catolică de Oradea*, dos. 393, f. 64

4

CHIESE RUMENA
SS. MO.SALVATORE ALLE COPPELLE ROMA, 9 MARTIE 1948
PIAZZA DELLE COPPELLE, 72-B
ROMA
Nr. 26/48.
Excelența Voastră,

Ca răspuns la venerabila adresă a Excelenței Voastre Nr. 451/1948 din 26 Februarie a. c. am onoarea a Vă informa asupra împrejurărilor care au provocat, cred, licențierea mea și a Păr. Cristea Rectorul Collegiului Pio-român din serviciu.

În ziua de 1 ian. a. c. fiind la Colegiu de Sf. Vasile, ni s-a telefonat de la Legațiunea noastră de pe lângă Guvernul Italian că în ziua de 2 la orele 6 d. m. eu și Păr. Rector să ne prezentăm la depunerea jurământului. Noi, după de ne-am consfățuit

În ziua următoare cu Superiorii noștri de aici am trimis Legațiunii prin curier adresa care o anexez aici, în copie, spunând că noi nu refuzăm de a depune jurământul pe noua Republică, însă ne vom informa telegrafic cum se procedează în Țară cu clerul catolic în această privință, deoarece după dispozițiile Concordatului jurământul de fidelitate depun numai Episcopii în numele lor și al Clerului în subordine. Am telegrafat în aceeași zi de 2 ian. la Blaj Administratului Apostolic, care ne-a răspuns cu teelgrama al cărei text îl anexez aici. După primirea acestui răspuns în 5 ian. am telefonat la Legație Însărcinatul cu Afaceri ne-a fixat ziua de 7 ian. orele 10 dim. ca să ne prezentăm, când eu și Păr. Vasile Cristea ne-am prezentat și am semnat formula de declarație care ni s-a dat. E de notat că Însărcinatul cu Afaceri, pe lângă Guvernul Italian în ziua de 2 ian. a comunicat telegrafic la București la Externe cine a depus și cine n-a depus jurământul, dar aderarea noastră din 7 ian. a trimis-o prin curier. Așa se explică cum că Onor. Ministru al Cultelor a luat depoziția de mai sus în contra noastră înainte de a primi aderarea noastră trimisă prin curier și văd că n-a revenit nici după primirea ei sosită desigur deja de atâta vreme.

După cum se vede, deci licențierea noastră arbitrară, nedreaptă și ilegală, deoarece, după primirea răspunsului dela Blaj am aderat. Este să judecați Excelența Voastră și Ven. Cor Episcopesc dacă e cazul să se protesteze la Onor. Minister încontra acestei nedrepte măsuri luate în contra noastră.

Totodată îmi permit ca să rog pe Excelența Voastră să binevoiască a mă informa ce s-a decis în Ven. Conferința Episcopescă referitor la cealaltă acuză în contra mea provocată de un denunț, fals și calomnios al Însărcinatului cu Afaceri de atunci, în care acuză Exc. Sa Administrator Apostolic dela Blaj mi-a scris că mă va informa Excelența Voastră.

În altă ordine de idei țin să informez pe Excelența Voastră că moaștele Ven. Jeremia Valahul au fost confirmate oficial de Sf. Congregație a Riturilor și așezate solemn într-o capelă laterală a bisericii Părinților Capucini din via Sicilia 159, ș'n 5 martie, ziua aniversării morții lui am săvârșit o sf. Liturghie la mormântul lui în acea biserică și ne-am rugat împreună cu tot Clerul nostru de aici și cu mulți membrii ai coloniei române. Am distribuit și iconițe ca aceasta pe care o anexez aici. Acum mormântul lui e cercetat de mulți cerând grații. Sperăm că bunul Dumnezeu ne va ajuta să-I ducem înaintea cauza, mai ales că acum și Promotorul General al Credinței, care a fost de față la autentificarea moaștelor e favorabil.

Am executat și abonamentele de cari ați binevoit a-mi scrie. Anuarul Pontifical pe 1948 V-a și fost expedit prin Păr. Cosma. Despre numărul sf. Liturghii ce vor fi a se celebra voiu aviza pe Excelența Voastră cu altă ocazie.

Cu aceleași sentimente de adânc devotament sunt al Excelenței Voastre devotat și supus fiu în I. Cristos

A. Tăutu

canonic, prelat papal

Original, Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *fond Episcopia greco-catolică de Oradea*, dos. 1111, f. 115

MINISTERUL CULTELOR
DIRECȚIA CULTULUI CATOLIC
REFERAT

-COPIE-

Tem. Nr. 11531/1948-

DOMNULE MINISTRU,

Am onoarea a vă aduce la cunostință că Mitropolia Rom. Unită de Blaj prin adresa Nr. 387/1948, înreg. sub Nr. 5207/1948, și Episcopia Rom. Unită de Oradea prin adresa Nr. 271/1948, înreg. sub Nr. 15157/1948, fac întâmpinare la Decizia Departamentului Nr. 404/1948, prin care au fost licențiați din serviciu preoții Aloisiu Ludovic Tăutu, canonic la Eparhia greco-catolică din Oradea și Ioan Cristea, paroh în Blaj, cari aflându-se în misiune oficială la Roma nu au depus jurământul de fidelitate față de Republica Populară Română în timpul stabilit de lege. Și cere ca, întrucât menționații preoți după ce au cerut informațiuni dela superiorii lor ecleziastici, au depus jurământul prescris de legile în vigoare, pe ziua de 8 Ian. 1948, în prezența Însărcinatului cu Afaceri al Legațiunii Republicii Populare Române din Roma, să se revină asupra licențierii preoților menționați din serviciu. Ministerul Afacerilor Străine prin adresa Nr. 13012/ înregistrată sub Nr. 11531/1948 ne înaintează foile de jurământ ale preoților menționați, confirmând astfel afirmațiunile celor două Chiriarii.

Față de cele de mai sus, binevoiiți a aprecia dacă este cazul să se dea curs intervențiilor celor două Chiriarii, adică să se revină asupra deciziei Nr. 404/1948.

Director,
ss. Dr. I. Leluțiu.

Rezoluție

29-IV-1948.-

Rămân licențiați.

Ministru, s.s. Stanciu Stoian.

Pentru conformitate, s.s. Indescifrabil

Copie autentificată, Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *fond Episcopia greco-catolică Oradea*, dos. 393, f. 66

STUDIA PAEDAGOGICA

**SIGMUND FREUD ȘI INTERPRETAREA PSIHANALITICĂ.
ASPECTE ALE INTERPRETĂRII RELIGIEI**

IOAN MOLDOVAN

RIASSUNTO. SIGISMONDO FREUD E L'INTERPRETAZIONE PSICANALITICA. ASPETTI DELL'INTERPRETAZIONE DELLA RELIGIONE. Il presente studio fa una presentazione della vita e dell'attività di S. Freud, incominciando con alcune informazioni riguardanti la vita e la sua attività. In seguito vengono analizzate le caratteristiche generali del pensiero freudiano, come l'origine delle nevrosi e le modalità di superare i conflitti. La parte più ampia invece è riservata allo studio delle idee circa l'interpretazione psicanalitica della religione e della sua origine: sociale, individuale e culturale.

1. Câteva date biografice

M-am născut, avea să scrie în 1925, Freud, la 6 mai 1856, la Freinerg în Moravia, un orașel care acum se află în Cehoslovacia. Părinții mei au fost evrei și eu însumi am rămas evreu (Freud, 1925). Tatăl său era comerciant de țesături, fiind constrâns să se mute dintr-un loc în altul, fie din pricina faptului că evreii erau persecutați, fie din rațiuni legate de mersul comerțului, respectiv de posibilitatea obținerii mijloacelor de trai. Astfel, familia părinților săi a cunoscut numeroase peregrinări prin Lituania, în Galizia, iar apoi după 1860, la Leipzig și ulterior la Viena. În acest oraș, Sigmund și-a petrecut viața până în anul 1938, când din pricina terorii naziste, declanșate împotriva evreilor, a fost obligat să se exileze în Anglia.

Studiile și le-a făcut la Viena, absolvind facultatea de medicină în anul 1881, după ce inițial decisese să urmeze dreptul. Pe parcursul studiilor universitare s-a arătat interesat de o arie mai vastă de cunoștințe: astfel era atras de teoria evoluționistă a lui Darwin precum și de anatomia comparată, al cărei titular de curs era C.Claus. După ce a efectuat un stagiu ca bursier la Trieste, între anii 1875 și 1876, unde a efectuat studii asupra activității procreative la animale, a lucrat o perioadă de câțiva ani într-un laborator de fiziologie, condus de către Brücke.

Ulterior începe să practice medicina și să stabilească contacte cu personalități ale lumii medicale vieneze. În anul 1885 este numit docent liber în neuropatologie, la facultatea de medicină a universității vieneze. Profitând de o bursă de studii pleacă la Paris, pentru o practică de cinci luni, la clinica Salpêtrière condusă de J.M. Charcot. Această perioadă i-a permis lui Freud să descopere actul psihologic al neuropatologiei și a fost factorul care l-a determinat să se decidă pentru studierea nevrozelor. Una dintre primele lucrări publicate a fost *Interpretarea Viselor* (1900), primită cu destulă răceală, de mediul științific, urmând ca după numirea sa ca docent extraordinar, în 1902, să înceapă să publice lucrări mai semnificative pentru ceea ce avea să devină.¹

Cu prilejul unui congres, ce a avut loc la Salszburg în anul 1908, Freud a cunoscut mai multe personalități științifice americane, prilej cu care a fost invitat să țină un ciclu de conferințe pe teme de psihanaliză, la Universitatea Worcester, din Boston. În următorii câțiva ani, până la primul război mondial, a continuat dezvoltarea teoriei sale psihanalitice, trecând prin perioade de frământare și reușind unele clasificări. Problema, sau tema dominantă, precum și polemicile cu alți discipoli și prieteni, erau axate pe funcția sexualității în etiologia fenomenelor psihice. Divergențele acute, pe această temă, au condus la ruperea relațiilor cu Alfred Adler și Carl Gustav Jung.

În deceniul al treilea, Freud și-a publicat opera completă la inițiativa editurii "Internaționalaer psichoanaliticher Verlag" numele său fiind din ce în ce mai cunoscut mai ales în țările învecinate. În anul 1938, ca urmare a anexării Austriei de către Germania nazistă, Freud a fost silit să emigreze. S-a stabilit la Londra, unde a murit la 23 septembrie 1939.

2. Caracteristici ale gândirii freudiene

Pregătirea medicală a lui Freud, caracteristica "dominantă" a perioadei în care s-a născut și a crescut, și mai ales, practica medicală efectuată în clinica pariziană de la Salpêtrière, l-au determinat să se orienteze spre studiul nevrozelor. Dacă în domeniul tratamentelor erau cucerite ceva progrese, în schimb erau numeroase dubii și neclarități cu privire la cauzalitatea și originea lor, mai ales în situațiile în care existau și anumite leziuni anatomice sau tulburări fiziologice.

¹ dăm numele principalelor opere freudiene, pe care le-am consultat în bibliotecile universităților Saleziană și Gregoriană din Roma: Freud, S. (1970a), *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), în *Opere*, Boringhieri, Torino, vol. IV, p.50-298; Idem (1970 b), *Psicoanalisi e fede: carteggio col pastre Pfister 1909-1939*, Boringhieri, Torino, s.a.; Idem, *Azioni ossesive e pratiche religiose* (1907) în *Opere*, Boringhieri, Torino, vol. V; Idem, *Totem e Tabú: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913), în *Opere*, Boringhieri, Torino, vol. VII.

Ipoteza, de început, a lui Freud, a fost că nu invazia spiritelor maligne ci o funcționare anormală a unor procese psihice cum sunt voința, gândirea, emoțiile, sentimentele, memoria, ar constitui una dintre cauze. Interpretarea nevrozelor ca o dezordine mentală funcțională nu era suficient clarificată și venea în contradicție cu sferile emotiv-afective și motivațională, care în situații de anxietate exprimau sentimente de nesiguranță și de culpabilitate.

Dotat cu un bun spirit intuitiv, Freud consideră că la baza nevrozelor se află o traumă, pe care subiectul încearcă să o depășească, îndepărtându-o din conștiință. Adeseori tentativa eșuează, deoarece îndepărtarea acesteia din câmpul conștiinței, nu-i înlătură și efectele. La nivelul conștient trauma este uitată însă efectele sale se manifestă prin sentimente de jenă, de rușine, de faliment și complexe de inferioritate. Acestea, la rândul lor, produc tulburări de idee și de activitate, și în organizarea generală a persoanei, adică apar simptome nevrotice, de tip somatic, idei obsesive, acțiuni compulsive, sublimări.

Una dintre ideile sale originale, care de altfel a avut și un caracter șocant, a fost aceea că la originea nevrozelor se află o traumă de natură sexuală, trăită în copilărie. Ca urmare a elaborat și schema interpretativă corespunzătoare: încă de la naștere, copilul, și apoi omul, posedă un impuls, de natură biopsihică care-l împinge spre căutarea plăcerii. Plăcerea se poate obține cu ajutorul, sau prin diferite funcții corporale: astfel impulsul, (care înseamnă pentru el libidou=sexualitate) intră în conflict cu interzicerile și sancțiunile culturii și ale părinților. Neputând și neacceptând să fie respins de către părinți, care pentru copil reprezintă sursa satisfacțiilor și a sentimentului de siguranță, este nevoit să-și reprime sexualitatea în subconștient.

În subconștient aceasta nu dispare, ci se păstrează sub forma unei rămășițe active care, cu timpul, devine principala cauză a tulburărilor nevrotice.

Într-un studiu realizat în anul 1907, Freud accentuează rolul practicilor și ceremoniilor religioase, prin care religia se apropie de acțiunile obsesive. Astfel reia și dezvoltă teza referitoare la nevroza obsesivă susținând că aceasta este un fel de religie particulară (privată), iar religia are caracterul unei nevroze obsesive universale, sau, altfel spus, “nevroza obsesivă nu este decât o încărcătură, pe jumătate comică, și pe jumătate tragică a unei religii particulare”.²

Mecanismele nevrozei sunt schematizate în următoarele puncte: a) abandonează analogia cu paranoia și recurge la cea cu nevroza obsesivă; b) ca urmare a puternicelor tensiuni apărute între Sine, Eu și Supra-Eu subiectul este “împins” printr-o componentă a pulsivității sexuale; c) în cursul acestui proces de împingere, de îndepărtare, se produce angoasa, teama, pe care subiectul va încerca să o depășească - recurgând la o serie de ceremonii. În cadrul acestui “ritual” al acestor ceremonii, fiecare componentă îi crează sentimente de vinovăție, foarte puternice; d) în unele situații ceremonialul nu este decât o soluție iluzorie; e) dacă

² Freud; *Azioni ossesive e patiche religiose*, 1907, p.124

nevroza obsesivă e religia individului bolnav, religia este nevroza obsesivă a umanității.

3. Modalități de depășire a conflictelor

Așadar, ideea principală cu privire la apariția nevrozei era un conflict sexual, manifestat în copilărie, refulat datorită neacceptării sociale. Calea de vindecare va consta într-o reelaborare a conflictului traumatic, pentru a deveni acceptabil într-o anumită formă, deci de a nu mai fi perceput ca o amenințare nici la adresa persoanei, nici la codul moral, extern.

Reelaborarea conflictului se poate face prin conștientizarea lui, adică prin raportarea la conștiință a ceea ce a fost conflict traumatic. Tehnica cuprinde două momente: a) o etapă preliminară, în care se aduce în câmpul conștiinței întregul nucleu patogen, conflictual, văzut sau trăit în mod prevalent în copilărie; b) momentul, sau mai bine zis, etapa rezolutivă care constă tocmai în reelaborarea și depășirea traumei. Prin conștientizarea conflictului, opinează Freud, în prima etapă a cercetărilor sale, acesta se rezolvă automat. Experiența ulterioară a dovedit că problema nu se rezolvă atât de simplu, el căutând și găsind și alte căi de urmat, pentru stingerea conflictului și (re)instaurarea stării de sănătate. Printre căile complementare, am zice noi, recomandate de Freud ar fi: asociațiile libere, care au rolul de a conduce la identificarea conflictului traumatic inconștient, ce urmează a fi raportat conștiinței și identificarea conținutului sexual; interpretarea viselor, permite, de asemenea, revelarea conținutului, sexual al conflictului traumatic, conținut ce apare în vis într-un mod transformat sau sublimat, și numai în rare situații apare manifest; transferul afectiv permite ca, în urma analizei conflictului (a conflictelor), subiectul să retrăiască conflictul, realizând transferul energiei emoționale dinspre sine spre părinții săi, cei care au determinat instalarea conflictului.

În unele situații, inconștientul scapă de sub controlul conștientului și/sau de cenzura morală, și se exprimă prin ceea ce curent se cheamă cuvinte sau expresii greșite sau schimburi de cuvinte. Analiza acestor greșeli de limbaj este, după opinia lui Freud, o cale fundamentală pentru identificarea și evidențierea a ceea ce a reușit să "evadeze" din inconștient. Metoda terapeutică propusă de Freud, poartă numele de metodă psihanalitică, și ocupă un loc, printre metodele psihoterapeutice contemporane.

4. Interpretarea psihanalitică și religia

Cu toate că era fiu de evreu, în primii ani de viață Freud a primit o educație religioasă din partea bunei sale, care era catolică. Sigur că acest fapt nu a avut influență prea mare asupra concepției de viață și a atitudinii sale generale, însă era

oarecum inițiat în unele dintre problemele religiei universale. Chiar fără să fi făcut raportări și analize asupra religiei, psihanaliza lui Freud a avut un puternic impact asupra societății creștine și, mai ales, asupra conducătorilor Bisericii Catolice, dată fiind importanța pe care Freud o acordă sexualității în cauzalitatea nevrozelor și în general, a sexualității în viața și apariția tuturor tipurilor de tulburări. O primă luare oficială de poziție, din partea Bisericii Romei este publicată în aprilie 1952, în "*Bolletino del Clero romanó*" ca fiind păcat de moarte", orice practică a psihanalizei.³ În intervenția papei Pio XII, din 14 septembrie 1952, printre altele se afirmă: [...] "Pentru om și pentru creștin există o lege de integritate, de puritate și de stimă personală, care interzice amestecul atât de complet în lumea reprezentărilor și a tendințelor sexuale. "Interesul medical și psihoterapeutic al pacientului" își găsește aici o limită morală. Nu este dovedit, deci e inexact, că metoda pansexuală a unei anumite școli psihanalitice să fie parte integrantă indispensabilă a oricărei psihoterapii serioase și demne de un astfel de nume: se știe că în trecut această metodă a cauzat daune psihice grave, greșeli în doctrina și în practica educațională, în psihoterapie și nu mai puțin în activitatea pastorală: este o nevoie urgentă să se acopere această lacună și să fie inițiați toți aceia care se ocupă de probleme psihice, despre toate aceste idei conducătoare, și asupra aplicării în practică a acestei tehnici a sexualității".⁴

Ni se pare necesară și demnă de menționat poziția, aceleași Biserici Catolice, exprimată la lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II, prin poziția Mons. Mendez Acela, care, printre altele, a spus:..."Psihanaliza se prezintă ca o știință adevărată, cu un subiect propriu, metoda și teoria sa proprie. O astfel de știință nu e complet matură încă și nu e complet ferită de pericole, de care trebuie să ținem seama, însă pentru aceasta nu putem ignora rezoluția psihanalitică, care nu e mai puțin importantă decât cea tehnică. Discursul analitic face parte din cultura umană, și necesită o reînnoire a conceptului de om și rezolvă probleme despre care la început nu se avea nici cea mai mică idee. [...] Puternicile intervenții ale Bisericii de suspectare, nu a executat nici până astăzi vreo influență asupra acelor care se ocupa cu o astfel de știință. Nu lipsesc nici catolici care să nutrească (speranța) iluzia unei psihanalize creștine sau catolice, însă adevărata știință nu e nici creștină nici necreștină. De aceea, dacă Biserica dorește un dialog sincer și real cu omul de astăzi, nu poate ignora analiștii adevărați, cărora trebuie să li se adreseze direct și nu prin intermediul moralei sau al teologiei. Nu va rezulta un mare bine, apoi această știință posedă o capacitate de purificare de mare ajutor pentru acele persoane a căror credință este amestecată cu deviații psihologice ce o prevestesc sau o inhibă".

³ *Apud* Fizzotti, E. (1992), *op. cit.* p.122-123

⁴ *Ibidem*

Referiri concrete ale lui Freud asupra religiei, se pare că datează din anul 1897, când într-o scrisoare adresată unui prieten, pe nume Wilhelm Fliess, face și un comentariu, după cum urmează: "Imaginează-ți ce pot fi miturile endopsihice? Ei bine, sunt ultimele producții ale activității mele cerebrale. Percepția neclară interioară a subiectului a aparatului său psihic produce iluzii care, în mod natural, sunt proiectate în exterior și, în mod caracteristic spre viitor, într-un *dincolo* (s.n.) Nemurirea, recompensa, totul este destinat pentru *dincolo*: acestea sunt concepțiile psihicului nostru interior [...]. Este o psiho-mitologie".⁵ Acest *dincolo* nu este altceva decât ceea ce urmează după viața terestră ceea ce se petrece după moartea fizică.

La patru ani după mărturisirea menționată mai sus, adică în 1901, Freud publică o lucrare de proporții mai mari încare dezbate mai pe larg problema superstițiilor pe care le consideră că își au originea în ignoranța conștientă și în cunoașterea inconștientă a motivelor (sau motivațiilor) cauzalității psihice. În urma unei analize comparative se poate constata că o mare parte a concepțiilor mitologice, ce există în lume, se regăsesc atât în religiile mai vechi cât și în cele moderne. Ele nu sunt altceva decât psihologia proiectată asupra lumii externe. Dacă percepția endopsihică (sau altfel spus conștiința obscură) a factorilor și a raporturilor psihice inerente inconștientului se reflectă - e greu de spus altfel, analogia cu paranoia ar trebui să ne ajute - în construirea unei realități suprasensibile, știința trebuie să o retransforme în psihologia inconștientului.⁶

Dacă în lucrările discutate anterior Freud vorbea în general despre religii, despre mituri și superstiții, ulterior el ajunge să trateze și subiectul legat de raportul direct dintre credința în Dumnezeu și Complexul Öedip. După cum se știe, complexul Öedip are o mare importanță, după teoria freudiană, în producerea conflictului traumatic generator de nevroze. Relațiile dintre părinți și copil sunt transpuse, de către Freud, la un alt nivel, acela al raporturilor personale ale omului cu Dumnezeu. Printr-un mecanism psihologic relațiile dintre părinți și copii (tată-fiu, mamă-fiică) ajung, ca prin intermediul complexului oedipian să fie transpuse la nivelul relațiilor cu divinitatea, încât relația cu Dumnezeu apare tot ca o relație parentală, în care Dumnezeu nu este altceva decât un tată înălțat. "Psihanaliza, menționează Freud, a însemnat a recunoaște interconexiunea existentă între complexul patern și credința în Dumnezeu, care a indicat că Dumnezeul personal nu este altul, din punct de vedere psihologic, decât tata (tatăl) înălțat, care îl are în fiecare zi sub ochi, și-i iartă pe copiii cu credință religioasă, mărindu-și asupra lor autoritatea paternă. Astfel recunoaștem, în complexul paternal, rădăcina nevoii de religie: Dumnezeul atotputernic exprimă cu adevărat natura benignă ce apare prin grandioase sublimări - ale tatălui și ale mamei - ca replică și integrare a imaginilor

⁵ *Ibidem*, p. 123

⁶ Freud, 1970a) *Psicopatologia della vita quotidiana*, (1901), în *Opere*, Boringhieri, Torino, IV, p.279-280

pe care copilul le are din mica copilărie despre ei. Din punct de vedere biologic, religiozitatea este reclamată de lunga perioadă de neputință (dependență) și nevoie de ajutor a micii creaturi umane, care, mai târziu își recunoaște abandonul real și slăbiciunea sa de a înfrunța marile probleme ale vieții, își percepe propria situație în mod similar percepțiilor din copilărie și e tentant să-și nege dezvoltarea printr-un demers regresiv al puterilor protectoare ale copilăriei însăși. Apărarea, pe care religia o oferă credincioșilor săi, împotriva bolii nevrotice se explică ușor, prin faptul că ea îi absolvă (iartă) de complexul parental, care este legat de conștiința vinovăției (de culpă) față de sine și față de umanitate, îl rezolvă în locul lor, în timp ce necredinciosul trebuie să-și rezolve singur toate problemele".⁷

Mergând dintr-un raționament în altul, treptat Freud ajunge la concluzia că religia nu este altceva decât o nevroză. Fiind o nevroză, ca toate celelalte, normal că îi trebuiau căutate și găsite cauzele. Cauzalitatea acestei "nevroze" este căutată în realitatea social-culturală și psihologică temă care își găsește dezvoltarea în "*Totem și Tabu*", lucrare publicată în anii (1912-1913). Dezvoltarea celor două concepte are loc în urma studiului făcut pe populații primitive și triburi de semi-sălbatici. În spiritul totemic, cu efecte asupra tuturor aspectelor vieții, la nivelul tribului, printre altele, Freud subliniază caracterul de obligație a "exogamiei", sau importanța legii potrivit căreia "membrii aceluiași totem nu pot avea raporturi sexuale între ei și nu pot face căsătorii" (Freud, 1912-1913), măsură menită a preveni incestul cu mama și sora, pe de o parte, și a uniunii sexuale a bărbatului cu celelalte femei ale clanului, pe de altă parte, pentru eliminarea posibilității unor relații sexuale cu rude de sânge, și astfel a consangvinității: religiozitatea născută în cultura și respectul unui totem, este denumită "religiozitate totemică".⁸ Cu prilejul acestui studiu Freud a relevat trei rădăcini surse majore ale religiei: una socială alta culturală și a treia individuală

5. Originea socială, culturală și individuală a religiei

5.1 Originea socială a religiei

Ceremonia totemică, fiind publică, o sărbătoare a întregului clan, constituie una dintre principalele surse ale fenomenului religios. Religia este considerată un fapt comunitar iar trebuința religioasă va rezulta ca o componentă a obligațiilor sociale, individuale în raport cu tribul. Actul sărbătoresc al sacrificiului totemic avea și rolul de a se mai distanța cât de cât de problemele vieții cotidiene, într-un

⁷ Idem, *Un ricordo d'infanzia di Leonarda da Vinci* (1910), în *Opere* Boringhieri, vol V. pp.262-263

⁸ Cf. Fizzotti, E., *Verso una psicologia della religione*, Ed. Elle di Ci, Torino, 1992, p.128

climat de bucurie, prilej de a se sublinia comuniunea cu grupul și cu divinitatea. Participarea împreună la masă și băutură, exprimă faptul că "zeul și adoratorii săi sunt <<comeseni>>, ceea ce dădea un semn special tuturor relațiilor dintre ei".

5.2. Originea culturală a religiei

Freud elaborează această teorie sub influența lecturării lucrărilor lui Darwin și Atkinson, potrivit cărora oamenii primitivi trăiau într-un cadru social organizat, cu norme absolut obligatorii pentru toți membrii comunității, și supuși șefului de trib. Acest șef de trib reprezenta un fel de "tată", care de cele mai multe ori își exercita autoritatea într-o formă despotică. Despotismul produce reacție de opoziție, de nesupunere și revoltă, tirania manifestându-se cel mai adesea prin învrăjbirea și divizarea supușilor, pentru ca în caz de neascultare și nesupunere să poată fi înfrânți mai ușor".... într-o zi frații despărțiți se reuniră tăbărâra asupra tatălui lor "despotul", îl uciseră și îl mâncară, punând capăt, în acest fel, ordinii paterne. Uniți, ei au putut face ceea ce nici unul singur nu ar fi putut realiza (probabil o nouă armă, un progres al civilizației le-a conferit o astfel de forță). Faptul că ei l-au devorat pe tatăl ucis, corespunde modului de tratare a canibalilor sălbatici.[...] Urmașul violent a devenit, fără îndoială, modelul invidiat și temut de fiecare membru din mulțimea de frați. Prin devorare (hrănire, consumare) ei realizează actul identificării cu tatăl lor (cel ucis, s.n.), fiecare dintre participanți însușindu-și o parte din forța lui." Aceasta reprezintă actul comuniunii totemice, (pasul, din tradiția specifică a acestui cult), probabil prima sărbătoare a umanității, de repetare și comemorare a acelei memorabile acțiuni criminale, ca semnal al începutului mai multor lucruri: organizarea socială, impunerea unor restricții morale și religia. Pentru ca aceste "reformate" urmări să fie credibile trebuie admisă ipoteza că: mulțimea fraților războinici reuniți a fost dominată de aceleași sentimente contradictorii față de tatăl, pe care l-am putea găsi, căutându-l, în conținutul ambivalenței complexului paternel, în fiecare dintre copiii noștrii nevrotici. Aceștia îl urăsc pe tatăl, din cauză că este obstacol în calea trebuințelor lor de putere și în calea pretențiilor lor sexuale, însă, pe de altă parte îl iubesc și îl admiră. Prin suprimarea lui ura lor a fost satisfăcută, impunându-și dorința de a se identifica cu el, fapt ce ar fi trebuit să-i facă plini de dragoste în confruntările lor, până în momentul deplin reprimării a urei inițiale.

Mort, tatăl devine mai puternic decât a fost viu, după: cum se întâmplă și astăzi, în destinul multora. Adică ceea ce el a împiedicat prin existența sa, fiii își interzic acum în mod spontan, aflându-se în situația psihică de "ascultare (supunere) posteroară" faptului, pe care o putem bine cunoaște prin psihanaliză. Ei, frații ucigași, își revocă actul lor declarând interzisă uciderea substitului patern, totemul, ca urmare a sentimentului de culpă, trăit de fiecare dintre ei. Din acest sentiment de vinovăție s-au creat, ulterior, două taoguuri fundamentale, pentru societatea totemică: gustarea, consumarea, în comun, a animalului totemic și

interzicerea incestului. Ambele coincid cu două trebuințe rezultate din complexul oedipian. Contravenientul se făcea vinovat de singurele două delictе, ce preocupă societatea primitivă.

Pentru salvarea și supraviețuirea grupului Freud vede următoarele perspective: a) sacralizarea imaginii tatălui în totem, deoarece el reprezintă antenăscutul, este modelul ideal și obiectul de explicație postumă, pentru scăderea sentimentului de culpabilitate a urmașilor, și

b) libidoul sexual este reglat prin alte tabuuri cum este interzicerea incestului, în condițiile admiterii exogamiei; interzicerea omucidului, fapt ce a dus la nașterea societății matriarhale și direcționarea libidoului spre satisfacere cu alte obiecte, decât cele de natură genitală. Renunțarea la exercitarea activităților sexuale genitale a apărut din nevoia depășirii sentimentului de vinovăție, creat la începuturile religiei, ale moralei și ale culturii.

În opinia lui Freud, religiile istorice propun mereu schema clasică a ordinii primordiale: șeful iubit și urât, urmat și temut, e ucis pentru a se elibera; e recunoscut ca fiind mare, după moarte, e divinizat, astfel apare religia ca explicație. "Religia totemică era născută din sentimentul vinovăției fiilor, din tentativa de a-și atenua acest sentiment și de a se reâmpăca cu tatăl ofensat, prin <<ascultare (supunere) ulterioară>>....".

5.3. Originea individuală a religiei

Ca orice manifestare umană și conduită religioasă are o bază motivațională. Structura de bază din care decurge nucleul motivațional general uman, este, după opinia lui Freud, complexul Oedip. Conștiința colectivă (și individuală) de culpă generează, mai bine zis condiționează un comportament de un anumit tip, pe care Freud l-a denumit religios. Astfel, religiozitatea se naște ca un cult al unui tată și ca rezultat al unui complex patern.

Mecanismul de acțiune al complexului oedipian este următorul: el apare în jurul vârstei de trei ani și are un caracter dinamic. Tatăl copilului, pe care îl iubește, începe să fie văzut ca un factor perturbator; libidoul fiind canalizat asupra mamei, el găsește, vede un obstacol în figura tatălui; tatăl e puternic și copilul simte nevoia de a poseda afectiv mama, pentru aceasta el trebuie să-și ucidă tatăl ca să se poată impune în fața mamei. În copil se naște un sentiment (inconștient) de vinovăție, fapt ce conduce la o atitudine ambivalentă față de tatăl: ură, pe de o parte și admirație, dragoste, pe de altă parte.

"Din această psihanaliză făcută asupra unei persoane, rezultă că zeul se configurează pentru fiecare după imaginea tatălui carnal, oscilează și se transformă odată cu el, și, în ultimă analiză, acest zeu nu este altceva decât un tată la un nivel mai înalt.[...] Dacă psihanaliza merită o oarecare considerație, elementului paternal din ideea de zeu (sau dumnezeu) trebuie să i se acorde o mare importanță, se pot excepta toate celelalte origini și

semnificații ale ideii de zeu (dumnezeu) asupra cărora psihanaliza nu poate face încă lumină.⁹

Rezultă că apariția și dezvoltarea religiei este însoțită și urmată de sentimentul de culpă, cultivat și întreținut în sfera Supra-Eului, derivând din reprimarea, respingerea libidoului sexual care se dislocă sub forma unei figuri ne semnificative. Conștiința de culpă este strâns legată și de uciderea tatălui, act ce poate avea loc în plan fizic dar și numai la nivel mintal, al dorințelor, fapt ce se va impune în conduitele viitoare, prin aderarea sau acceptarea unei religii. Reconstrucția "istorică" a lui Freud nu este una real istorică; e un fel de povestire, o proiecție retroversă, a unor structuri psihice ce rămân universale în spațiu și timp. În dezvoltarea și maturizarea individului pe primul loc nu e uciderea *reală* a tatălui, ci procesul de maturizare al complexului lui Oedip, care se verifică în orice grup uman în care există un tată, o mamă și un fiu.

5.4. Alte considerații ale lui Freud asupra religiei

În vasta sa operă psihanalitică, Freud revine de mai multe ori asupra unor teme sau probleme pe care le consideră insuficient clarificate. Se pare că religia era una dintre temele lui preferate. În 1927 publică lucrarea intitulată "*The Future of an Illusion*" în "Standard Edition"¹⁰ (*Viitorul unei iluzii*), în care emite o ipoteză, schițează o perspectivă rațională și își pune diverse întrebări asupra religiei persoanei adulte. Totodată el vrea să demonstreze că civilizația, conține o mare cantitate de reprezentări religioase și e bazată pe renunțare la instinctualitate datorită represiunilor și frustrărilor. Ca urmare, religia nu are un conținut real, ci este pur și simplu o iluzie. Principala idee a lucrării este că iluzia este religie și viitorul său este, în realitate, acela de a nu avea nici un fel de viitor, de a dispărea din bagajul atitudinilor umane, pe măsură ce mentalitatea infantilă, delirantă, preștiințifică a omului religios va ceda locul lucidității, învățaturii raționale a unei "vieți ostile" dar reale, fără, iluzii, legată de ceea ce omul așteaptă; "primatul intelectului" sau primatul intelectual se va instala pe măsura adoptării lui la realitate, aceasta va fi "In viitor, un viitor foarte, foarte îndepărtat, dar probabil nu indefinit de îndepărtat."¹¹ Caracteristic pentru orice iluzie e faptul că ea decurge din dorințele umane; [...] iluzia nu e falsă în mod necesar, însă este irealizabilă sau în contradicție cu realitatea [...]. "Spunem deci că o credință este o iluzie pentru că în motivația sa prelevă satisfacerea dorinței și de aceea se perturbă raportul său cu

⁹Freud, S. *Totem et Tabu: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici (1912-1913)*, în *Opere*, Boringhieri, Torino, VII, p.149-151

¹⁰ W. James, (1920)

¹¹ Woolf, D.M. (1991)

realitatea, în tocmai ca o iluzie ea renunță la propria revalidare".¹²

Desigur Freud este interesat și de aspecte psihologice ale implicării persoanei în viața religioasă. Punctul de plecare al marilor frustrări ale umanității constă în următoarele: neputința de a înfrunța ostilitatea forțelor naturii, neputința înfruntării legii destinului și a morții; neputința de a înfrunța și rezolva toate greutățile și dificultățile ce apar din viața socială. Aflat în imposibilitatea de a-și suporta nivelul de frustrare, radical și structural, de cele mai multe ori, omul se refugiază într-o imaginație liniștitoare cum ar fi reprezentările religioase sau idealizarea unui tată bun. În această perspectivă ei realizează un triplu succes: enorizarea și terorizarea forțelor naturii; împăcarea cu destinul și cu cruditatea morții, și mai ales liniștirea pentru suferințele și privațiunile impuse de convenția civilă.

Apelul la tatăl cel bun este proiecție iluzorie a dorinței infantile în fața marilor probleme ale vieții. Pentru Freud, reprezentările religioase nu rezultă din experiențele de viață sau din concluzii ale unor activități de gândire și/sau raționamente, ci sunt niște iluzii menite să conducă la satisfacerea dorințelor mai vechi și mai puternice ale umanității. Secretul puterii lor constă în forța proprie a acestor dorințe.

Bază și rezultată din nostalgia unui tată consolator, religia ar fi, în concluzie un sistem delirant de doctrine și de promisiuni care îi oferă omului o interpretare încurajatoare a lumii, a dreptății, a unei Providențe plină de bunăvoință, care explică totul și care întâlnește totul. Prețul acestei iluzii constă în fixarea sau în regresivitatea la nivelul unui infantilism psihic. De aceea religia ar fi o frână, un obstacol în calea maturizării individului și a colectivității, a progresului științelor și dezvoltarea unui simț etic matur, în calea găsirii fericirii umane.

¹² *Ibidem*, p. 473

ONISIFOR GHIBU – AȘA CUM L-AM CUNOSCUȚ ! AMINTIRILE UNUI FOST STUDENT DIN ULTIMELE SALE SERII

TEODOR GAL

RÉSUMÉ. ONISIFOR GHIBU - TEL QUE JE L'AI CONNU. LES SOUVENIRS D'UN ANCIEN ÉTUDIANT DE SES DERNIERES PROMOTIONS. L'auteur, ancien étudiant, pendant la deuxième Guerre Mondiale, du professeur universitaire Onisifor Ghibu, l'un des créateurs de l'Université de Cluj et qui a gardé la liaison avec celui-ci même après son écartement de l'Université, passe en revue cette occasion, des aspects moins connus de la personnalité de son ancien professeur, qui ont été évités, par politesse, en d'autres ouvrages similaires dédié à celui-ci. L'auteur reconnaît les mérites d'Onisifor Ghibu pour une série d'entreprises d'ordre politique et organisatorique; en échange, il illustre certaines dimensions négatives de son activité pédagogique, et aussi la réception défectueuse, vers la fin de sa vie, de l'acte de 1948 du régime communiste, de l'abolition de l'Eglise Gréco-Catholique roumaine à laquelle Ghibu a adhéré pour des raisons d'ordre religieux.

Despre Onisifor Ghibu se poate scrie și vorbi în fel și chip. Odată îți poate apărea în față o figură măreață: un personaj de legendă, gata de jertfă, deschizător de drumuri noi. În această ipostază, el se numără printre oamenii politici și de cultură ai epocii dinainte și de după războiul de întregire a neamului, până târziu, în 1945. Împreună cu aceștia, el se află în panteonul național... Altă dată, elogiile lasă locul detractării și defăimării, iar el ți se arată ca o figură donquijotească și ca un “om de bai”, căruia îi sare țandăra din nimic... Totul în funcție de momentul și împrejurările în care se fixează personalitatea lui, totul în funcție de perspectiva din care îl privești și îl judeci: ca angajat în lupta cruntă, ca profesor, ca om de cultură, ca om între oameni...

În sfârșit, într-un fel apare Onisifor Ghibu în ochii celor care l-au cunoscut direct, nemijlocit (ai conlucrat productiv pentru o cauză înaltă, sau au avut de “împărțit” ceva, ori i-ai fost studenți de-a lungul anilor), și cu totul altfel apare celor care l-au cunoscut și-l vor cunoaște *numai* din scrierile sale, în general, din scrierile postume, în special (de exemplu Nadia Niculescu). Aceștia din urmă nu încetează în admirația lor, nu fac economie de elogi.

Onisifor Ghibu “și-a văzut visul cu ochii”; el a fost martor activ la Unirea cea Mare și la înfăptuirea României Mari. România Mare a fost icoana la care s-a închinat neîncetat Onisifor Ghibu. Pentru propășirea ei s-a angajat el cu toată ființa în anii ce au urmat: cu bucurie și cu entuziasm nepotolit și neobosit, la început, cu tristețe profundă și durere adâncă și nemărginită, când a văzut țara împuținându-se, ca și în anii comunismului ucigător de neam și datini. Nici un moment însă lupta lui nu a încetat, căci avea mereu îndemnul însuflețitor al lui Thomas Carlyle: “*Omul să nu se plângă în contra vremurilor pe care i-a fost dat să trăiască. Sunt grele vremurile? Ei bine, de aceea suntem noi aici, ca să le facem mai bune.*”

Întra-adevăr, anii din perioada luptei românilor din Transilvania pentru marele ideal, perioada marelui avânt pentru idealul național secular, au fost anii lui de glorie, de eroism, de strălucire și de măreție! În galeria marilor luptători, el se înalță ca o figură aparte, fără da care multe lucruri nu s-ar fi făcut sau ar fi ajuns la viață cu întârziere. Mai întâi se cuvine a preciza că, în anii studenției, el nu s-a limitat la studii școlarești, pentru “diplomă”, ci, într-o viziune nouă, specifică, privea cunoștințele ca *arme* eficiente în lupta pentru idealul național. Cu cât mai multe cunoștințe adecvate, cu atât mai multe arme bine ascuțite în lupta ce va să vină! Aceasta este tâlcul tezei sale de doctorat obținut în “metropola mondială a pedagogiei” (Jena), la cel mai strălucit pedagog al epocii (W. Rein).

Este interesant de reținut că, în același timp, în Germania, se aflau la studii O. Ghibu, Vladimir Ghidionescu și G.G. Antonescu. Deși în aceeași metropolă și la același dascăl, fiecare din cei trei pedagogi a urmat o cale proprie: Onisifor Ghibu a îmbrățișat pedagogia națională-militantă, G.G. Antonescu a cultivat pedagogia teoretică-filosofică, Vladimir Ghidionescu s-a orientat spre pedagogia experimentală. Pentru Onisifor Ghibu, și Jena și Rein au constituit “puncte de referință” (“autorități”) la care făcea apel ori de câte ori interesul cauzei o cerea. După această precizare (care, pentru O. Ghibu, este un principiu fundamental), revenim la afirmația de mai sus: fără O. Ghibu sunt multe lucruri care nu s-ar fi făcut ori s-ar fi făcut mai încet și cu mare întârziere. Este epoca în care *Onisifor Ghibu avea puterea de decizie*, când el reprezenta autoritatea – adică puterea (multă – puțină, câtă era).

Mai întâi, ca *inspector școlar (1911-1914)*, în timpul legii Appony: prin O. Ghibu, s-au menținut în viață multe din școlile primare ortodoxe, în limba română, amenințate cu desființarea. Fără O. Ghibu, conținutul învățământului în limba română ar fi avut de suferit neasemuit de mult – lăsând loc liber procesului sistematic condus de maghiarizare. Fără O. Ghibu, instruirea cadrelor didactice în cercurile învățătoarești, organizate anual, pe teme didactice generatoare de încredere și de patriotism militant ar fi rămas în umbră.

În anii *Consiliului Dirigent*, într-un timp scurt de numai un an și jumătate (decembrie 1918 – aprilie 1920), O. Ghibu a săvârșit o operă fără egal, care-l apropie de marele corifeu al Școlii Ardelene, Gh. Șincai, pe linie de școală și cultură. Căci prin O. Ghibu a luat ființă Universitatea “Daciei Superioare” din Cluj în mai 1919, *smulsă* din mâna stăpânirii maghiare care ar fi vrut s-o păstreze cu

orice preț (să nu uităm că Tratatul de pace încă nu se încheiase). De aceea O. Ghibu chiar consideră Universitatea clujeană ca pe copilul său legitim.

Este drept că, în ceea ce privește înființarea Universității, meritele sale sunt cu adevărat multe și mari, însă el ar vrea să și el asume pe toate, ceea ce este o exagerare, după cum remarcă, nu fără ironie, Sextil Pușcariu. Desigur, și fără O. Ghibu, românii și-ar fi făcut Universitate la Cluj, dar probabil ceva mai încet și ceva mai târziu, umblând cu spiritul blândeții și al toleranței. În asemenea condiții, Universitatea românească s-ar fi înfățișat ca o “cenușăreasă”, care și-ar fi dus greu viața alături, poate, și umbrită de cea ungurească. Prin acțiunea lui dârză și rapidă, fulgerătoare, chiar prin surprindere, purtată în stil “revoluționar”, iar conducerea maghiară a cedat fără a crâcni și, în semn de protest și cu multă “speranță”, s-a mutata dincolo de graniță, mai aproape, la Debrețin. În felul acesta, rămasă stăpână pe soarta ei, Universitatea “Daciei Superioare”, devenită Universitatea “Regele Ferdinand I”, s-a afirmat în fața lumii, încă din primul an al existenței sale, ca o instituție de învățământ și factor de cultură deplin matură, slujită fiind cu abnegație de multe personalități de prestigiu european, ca și de altele în devenire.

Fără O. Ghibu, cultivând spiritul de toleranță așa cum erau înclinați a proceda cei din Consiliul Dirigent, *liceele din Transilvania* ar fi întârziat să apară multă vreme și să lumineze mințile și să formeze inimile și caracterele – în sufletul românesc. Și de data aceasta a știut cum și a îndrăznit “să ia taurul de coarne”. Și iată, minunea! “Ca ciupercile după ploaie”, așa au apărut și au crescut liceele românești, pe tot întinsul Transilvaniei: de la Sighetu-Marmației la Târgu-Mureș și de aici la Timișoara, la Arad, la Oradea, la Cluj și Turda, la Carei și la Șimleul-Silvaniei – toate în clădiri monumentale, căci se știe prea bine că nu numai omul face haina, ci și haina face pe om. Din licee, O. Ghibu a știut să facă, apoi, un simbol al luptei pentru mai bine – pentru viitorul țării și al fiilor ei. În acest scop, nu a lăsat liceele ca niște case anonime, ci le-a dat nume, numele acelor bărbați luminați și vrednici care au reputat succese în lupta angajată dezinteresat pentru neam și care au merite nepieritoare, în făurirea a ceea ce România era, până la târârea ei în “era comunistă”, de obicei personalități din partea locului: liceul din Cluj se numea Gherghe Barițiu; liceul de fete din Cluj (primul liceu de fete din Transilvania, înființat la 1 septembrie 1919) se numea Regina Maria;

liceul din Oradea se numea Emanoil Gojdu; liceul din Timișoara se numea Diaconovici Loga; liceul din Arad se numea Moise Nicoară; liceul din Târgu-Mureș se numea Alexandru Papiu-Ilarian; liceul din Turda se numea Mihai Viteazul; liceul din Carei se numea Vasile Lucaciu; liceul din Șimleul-Silvaniei se numea Simion Bărnuțiu; iar liceul din Sighetu-Marmației se numea Dragoș-Vodă. Iată dintr-o dată zece licee noi, care își dădeau mâna strâns cu liceele tradiționale de la Blaj și Beiuș, de la Năsăud și Brașov.

O. Ghibu știa mai departe, că “omul sfințește locul”. De aceea, în fruntea liceelor noi înființate a așezat oameni vrednici care s-au menținut ca directori, unii până la pensionare, iar alții până la “înaintarea în grad” ca inspectori școlari, etc. Drept colaboratori apropiați ca inspectori, O. Ghibu a știut să aleagă și să atragă pe cei mai

buni – care s-au menținut ca atare vreme îndelungată. Școala avea nevoie de profesori. O. Ghibu a știut să îi formeze și pe aceștia, prin cursuri scurte (ce urmau să continue câțiva ani în perioada vacanțelor) la care a chemat învățători, preoți și alți funcționari destoinici. S-a format astfel și un corp didactic relativ suficient pentru nevoile stringente, la început de drum.

Și înființarea în aceeași perioadă a operei române, a Conservatorului și Teatrului Național din Cluj se leagă strâns de numele lui O. Ghibu. Se simțea că timpul fuge și, parcă, i se pune de-a curmezișul. De aceea, cât a stat la Resortul cultelor și Instrucțiunii Publice din Consiliul Diligent, a muncit ca un posedat, spune cu admirație înaltă Nadia Niculescu.¹ Desființarea Consiliului Dirigent al Transilvaniei în aprilie 1920, l-a adus pe O. Ghibu la catedră: era profesor universitar la Catedra nr. 1 de Pedagogie; cea de a doua catedră de pedagogie o deținea prof. Vladimir Ghidionescu. Din aceste momente, “steaua” lui a început să pâlească – “steaua-n nori i s-a ascuns”.

Și de aici încolo, sunt multe lucruri de mare însemnătate pentru țară, ce se leagă organic de numele lui. Îndată ce i-a fost smulsă din mână *puterea de decizie* (autoritatea oficială), i-a fost răpită și arma de luptă pe care le-a știut să le mânuiască atât de măiestrit, cum puțini o puteau face – și el o făcea pentru mersul înainte al țării. O dată cu aceasta, O. Ghibu s-a simțit ca un comandat de oști degradat, dezarmat și părăsit. În noile condiții, el nu se mai putea impune prin hotărâri ferme. În locul acestora a folosit cercetarea, ancheta și memoriile adresate autorităților, scrierile polemice – demascatoare, apelul la justiție și la autoritățile administrative; toate acestea până târziu, inclusiv în *era comunistă*. Însă memoriile, chiar atunci când se adresau unor prieteni vechi și apropiați (Octavian Goga sau, mai târziu, Petru Groza), rămâneau fără răspuns și nu rezolvau mai nimic. Tipic este lungul șir de fel de fel de memorii și adrese care aveau ca obiectiv înființarea “Institutului de Educație a Națiunii”. Așa se explică faptul că, deși a rămas mereu pe baricadele vieții, nu a putut să rezolve multe din idealurile vieții sale – fie că ne referim la domeniul educației și al pedagogiei, fie la cel politic, cultural, religios sau moral. Din această luptă necontenită, deosebit de cruntă, neînsoțită de împliniri majore, decurge implacabil dramaticul și chiar tragicul destin al personajului nostru.

O. Ghibu a scris mult, uimitor de mult, dacă ținem seama și de operele apărute după moarte, ca și pe cele existente încă în manuscris. Cu toate acestea, el nu s-a preocupat niciodată de pedagogia sistematică-științifică; chiar mai mult, aceasta îi repugna. Cu toată râvna pedagogică și cu toate scrierile sale atât de numeroase, O. Ghibu nu a ajuns să întemeieze o școală pedagogică – așa cum a reușit Florian Ștefănescu-Goangă – de răsărit european. Unicul său discipol fidel (spun “fidel” pentru că alții l-au părăsit) a fost prof. Șerban Lungu (1904-1979), care a gândit și a scris, în spiritul concepției maestrului două lucrări: *Educația Națiunii*, Sibiu, 1940, și *Națiunea ca principiu de cultură și educație*, Sibiu, 1942. Este adevărat că și

¹ O. Ghibu, *Pe baricadele vieții. Anii mei de învățătură*, Editura Dacia, Cluj 1981, p. 7

vremurile i-au fost de multe ori potrivnice. De abia înființase Institutul de Educație al Națiunii, că a și venit 23 august 1944, adică “eliberarea de sub jugul dictaturii antonesciene”. A urmat în curând un lung calvar care i-a amărât continuu anii senectuții: mai întâi, “epurarea” din postul de profesor de la Universitate; apoi detenția, fără proces, la Caracal; pensionarea forțată (când cu pensie, când fără pensie), închisoarea și viața chinuită, plină de privațiuni, de după închisoare și multe altele legate de-ale bătrâneții valuri. Privind o clipă programul de “*Lucrări destinate să apară în cadrele Institutului de Pedagogie și de Educație a Națiunii*”, ne putem da seama cu ușurință ce dezvoltare ar fi cunoscut acesta dacă avem în vedere puterea de muncă uimitoare, tenacitatea de neînfrânat și forța de atracție a întemeietorului, a cărui viață s-a prelungit matusalemic încă aproape 3 decenii (1945-1872), iar moartea l-a găsit cu condeiul în mână, încât scrierile lăsate în urma sa nu sunt nici mai puține, și, poate, nici mai puțin importante decât cele dinainte.

Ca o figură controversată, de unii iubită, de alții urâtă cu o patimă neostoită, memoria lui O. Ghibu ar fi putut fi acoperită sub lespede uitării. Însă memoria lui O. Ghibu, nu a putut fi îngropată. Dimpotrivă, ea trăiește și în zilele noastre. Este venerată și strălucește viu. I – au fost reeditate opere, devenite clasice din momentul în care au apărut (*Din istoria literaturii didactice românești*, - trei volume); cu ocazia aniversării centenarului său (1983), a fost sărbătorit pe linie de U.N.E.S.C.O.; s-au organizat și se repetă, în fiecare an, sesiuni științifice aniversare, în toate localitățile importante din țară; s-a scris mult și elogios despre el, iar numele său stă scris pe frontispiciul unor școli și al altor lăcașuri de cultură; se ridică și dezvelesc busturi care îl preamăresc și îl eternizează. Toate aceste opere și acțiuni l-au scos din anonimul greu (de care avea oroare) și l-au ridicat pe un pedestal de unde să lumineze neîncetat. Pentru această scoatere din anonim și plasarea în istorie, meritele le au și laudele se cuvin în primul rând urmașilor săi direcți (copii săi Octavian și Mihai Ghibu), rudelor apropiate, prietenilor devotați, foștilor studenți onești și altor oameni de bine.

Pe Onisifor Ghibu l-am cunoscut la sfârșit de toamnă, în anul 1941, ca student în anul I la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității “Regele Ferdinand I” din Cluj, mutată temporar la Sibiu. Până atunci nu am auzit nimic despre el și nici nu am citit nimic din ceea ce a scris – deși scrisese mult și până atunci. Așa m-am prezentat la cursul său – un curs de pedagogie generală. Așteptam să învăț și eu ce este pedagogia, ce este educația, cum se face educația, și altele. Răspunsul, însă, întârzia, iar când a sosit, nu l-am priceput! Pătruns de nostalgie și, poate, din dorința nesățioasă de mărire, întregul curs a constat în prezentarea luptei personale în procesul făuririi idealului național – România Mare: mai întâi, lupta sa pentru apărarea școlii românești din Transilvania, până în 1914, apoi, în perioada refugiului, la București, lupta sa pentru întregirea națională și intrarea României în primul război mondial. Apoi, a urmat lupta sa pentru deșteptarea și întărirea conștiinței naționale la românii din Basarabia și pentru Unirea Basarabiei cu România. Toate acestea, povestite cu flexiuni dramatice în voce, presărate uneori cu scene umoristice, iar alteori cu glas tremurând și cu lacrimi în ochi. Să nu uităm:

ne aflam în 1941-1942, în plin război ce părea biruitor. Concluzia întregii narațiuni, rostită cu o voce sacadată, era limpede și categorică: peste tot unde a călcat picior de român este pământ românesc (profesorul se referea la fenomenul de transhumanță – despre care pomenise la curs); peste tot unde s-a vărsat sânge românesc este pământ românesc (se referea neîndoios la sângele vărsat de ostașii români în “războiul sfânt” antisovietic...). Și, unii dintre noi, îmbrățișam cu căldură avântul patriotic al dascălului

Este posibil ca, pe parcursul povestirii, profesorul să fi prezentat, în general sau în termeni cât de cât preciși, ce este educația și cum se face ea, dar definiția s-a pierdut în păienjenisurile vorbelor. La același curs, l-am auzit vorbind despre jandarm, despre perceptor și alți slujbași ai statului, ca educatori – și ne mirăm cum va să fie asta... La întrebarea unui coleg din ce să învățăm pentru examen, profesorul nu a recomandat nici o carte (o carte de-a lui nu exista, iar ale altora le considera înșelătoare și nefolositoare), dar a precizat că, până la sfârșitul anului universitar, va apare o lucrare a sa din care vom putea, în măsură suficientă, să ne pregătim. Lucrarea nu a apărut atunci, ci mai târziu, în 1944, și are ca titlu: “*Punctele cardinale pentru o concepție românească a educației*”. Am citit-o, pe atunci, dar în ea nu am găsit prea multe de reținut – deși autorul o considera o carte fundamentală în demersul său pedagogic... Se remarcă doar lupta personală, pe parcursul multor ani, pentru înființarea *Institutului de Educație a Națiunii*, luptă sterilă, care îl dezamăgește crunt, dar nu-l dezarmează, ci mai degrabă îl stimulează și îl determină să ia hotărârea nestrămutată de a înființa Institutul printr-un act de voință personală, în ciuda nepăsării și a opoziției vinovate din partea autorităților! Declară Institutul înființat, iar susținerea lui, prin forțe proprii. În aceeași lucrare, iese în evidență *Planul de lucru* grandios al Institutului și se poate reține definiția educației: nu o definiție clasică – prin genul proxim și diferența specifică –, ci una lungă, stufoasă, descriptivă, care cuprinde, schițat, întreaga pedagogie.

Examenul nu ne-a dat prea mare bătaie de cap, fiindcă acesta se reducea la o lucrare scrisă, pe o temă liberă, în care studentul i se cerea să-și expună părerea într-o problemă de natură patriotică – părere proprie, însă în concordanță cu vederile profesorului, căci altfel era “bai”, dădeai de necaz. În anul următor (1942-1943), am audiat cursul de *Istoria Pedagogiei*, a pedagogiei universale, cu popasuri sporadice în istoria școlii și a gândirii pedagogice românești. Consecvent cu sine însuși, Onisifor Ghibu nu urmărea expunerea sistematică și însușirea temeinică a cunoștințelor despre unul sau altul dintre marii pedagogi și educatori ai omenirii. Cunoașterea lor avea rost numai în măsura în care se putea învăța de la ei ceva folositor pentru școala și educația românească. De exemplu, J. Fr. Herbart. La comemorarea centenară, O. Ghibu a rostit, cu titlu semnificativ: “*J. Fr. Herbart. Ce ne spune el la aniversarea de o sută de ani de la moarte (1841-1941)*”. Și ce ne spune J. Fr. Herbart? El ne spune că: *România de mâine este ceea ce este dascălul de azi*. “Acest dascăl trebuie să înțeleagă porunca inexorabilă a clipei de față și să se devoteze misiunii sale din toată inima sa, din tot cugetul său și din toate puterile

sale, după exemplul pedagog de acum o sută de ani”.² Nici de data aceasta, *examenul* nu a dat dureri de cap, fiindcă se cerea să-ți expui părerea despre folosul studierii (să zicem) lui J.J. Rousseau în educarea școlărilor români.

Nu știu ce cursuri au audiat, în plus, studenții care au urmat Pedagogia ca specialitate principală, și nici cum se desfășurau seminariile nu știu. La atât s-a redus în anii studenției pregătirea mea pedagogică: cunoștințe puține și labile și nici un îndemn la *studiu* îndelung răbdător și singurul roditor. Mi-am mai completat pregătirea pedagogică, în cadrul Seminarului pedagogic, printr-un curs de legislație școlară și câteva îndrumări practice, privind întocmirea unui “plan de lecție”. Din aceste cunoștințe m-am alimentat câtă vreme am lucrat, în școală, la liceu (unde nu prea se cerea, pe atunci “plan de lecție”, ci îndeosebi să știi lecția când ajungi în fața elevilor). În lumina celor exprimate până aici, nu este de mirare că Onisifor Ghibu nu s-a conturat, în ochii mei și ai celor mai mulți dintre studenți, ca personalitate distinctă, de prim rang, care se impune prin sine, ci mai cu seamă ca un dascăl modest, ca o figură ștersă... Față de aceasta, el nu voia să fie și nici să apară în ochii altora numai ca un profesor “oarecare” și afirma răspicat această dorință, aspirație și chiar pretenție. Din păcate, pentru noi cei care i-am audiat cursurile doar doi ani, el nu s-a ridicat mai presus de un profesor “oarecare”.

Au trecut anii de lumină și au urmat anii grei de întuneric și furtună. Abia atunci am început să-l cunosc, treptat, în adevăratele sale dimensiuni, abia atunci am aflat ce a reprezentat cu adevărat Onisifor Ghibu în viața politică, culturală, școlară, religioasă și morală a poporului român, și mi-am dat seama că el nu a viețuit în zadar, în lume, că lucrul pe care l-a primit să-l facă l-a săvârșit. Cu toate acestea, așa cum a fost el pe vremea studenției mele, într-o privire retrospectivă, recunosc că am învățat ceva de la Onisifor Ghibu: că întotdeauna educația are un specific național, că obiectul educației este nu numai individul și familia, ci și comunitatea națională – națiunea. De aici educația națională a națiunii, iar prin ea educația națională a membrilor ei – ca cetățeni și școlari. Am învățat că marii creatori de cultură, marii conducători politici, militari și spirituali, fără a fi oameni ai școlii, sunt totodată și mari educatori, prin ceea ce au făcut pentru neam și prin puterea exemplului lor. Am învățat că, pentru orice român, slujirea patriei cu abnegație trebuie să fie “suprema lex”. Ne spunea profesorul că jandarmul și perceptorul sunt educatori – alături de preot și învățător. Atunci noi studenții am luat spusele sale în derâdere, căci, după înțelegerea noastră, educatorul este prin excelență “bun”, orientează acțiunile sale într-o direcție pozitivă – constructivă, în timp ce jandarmul și perceptorul se prezintă, dominant, ca factori de opresiune: ei fac mai mult rău, iar binele îl ocolesc.

Mai târziu am înțeles că, teoretic, profesorul are dreptate, pentru că educația este omniprezentă, începând din familie, și că, în anumit sens și în anumite limite,

² Idem, *Pentru o pedagogie românească*, Antologie de scrieri pedagogice, Editura Didactică și Pedagogică București, 1977, p. 106. Vezi și lucrarea sa *Porțile pedagogice*, București, 1927

orice om este educator în măsura în care este purtător de valori, iar omul învață de la toți și de la toate, că educația se face prin tot ce ne înconjoară (purtător de valori), prin toți și prin toate.

Onisifor Ghibu avea la Stana o “vilă” modestă și o grădină frumoasă, la care ținea enorm și de care era mândru ca-n povești. Odată cu reforma învățământului din 3 august 1948, “vila” i-a fost luată samavolnic, iar în ea s-a instalat școala generală din localitate. În luna ianuarie 1956, s-a întâmplat să ajung inspector general al învățământului pe Regiunea Cluj – unde am rămas până în data de 4 octombrie 1956, când, am fost “eliberat din funcție”. Într-o bună zi, pe la mijlocul lui august 1956, am primit o scrisoare de la Onisifor Ghibu (adresată lui Maximilian Bendorfeanu, fost inspector general înaintea mea și plecat de la inspectorat). Fiind adresată “inspectorului general”, am deschis-o și am citit-o! Aflu ca Onisifor Ghibu își anunța venirea la Cluj, la inspectorat, ca să-și ia înapoi “vila” și grădina, întrucât inspectoratul nu și-a respectat “angajamentul” de a o organiza “mersul” învățământului după vederile sale, în școala de la Stana – așa cum conveniseră, într-o înțelegere verbală. O. Ghibu, în naivitatea lui, nu știa sau nu voia să știe că “mersul” învățământului nu-l hotăra inspectorul general regional.

În ziua și în ora anunțată, O. Ghibu s-a prezentat în biroul meu. Se uită nedumerit la mine și spune, fără a-mi lăsa răgazul de a-l saluta: “Îl caut pe inspectorul general Bendorfeanu Maximilian!”. În loc de răspuns, eu l-am salutat: “Să trăiți, Domnule Profesor”, și am adăugat: “Bendorfeanu Maximilian a plecat de câțiva ani de la Inspectorat; acum eu sunt inspector general”. Ca să-i fie lucrurile clare, în loc de altceva, m-a întrebat mirat: “De unde mă cunoașteți?” I-am răspuns că “V-am fost student, în anii 1941-1942 și 1942-1943, la Sibiu”. “Cum te numești?”, a continuat conversația. “Teodor Gal”, am spus eu. După un moment de tăcere, cu degetul în frunte, îmi zice: “Da, îmi aduc aminte. Ai fost un student bun”. Avea dreptate profesorul: “am fost un student bun”! Mă îndoiesc însă și, în ruptul capului, nu pot crede că și-a adus aminte de mine! Profesorul nu putea, nu avea de unde să-și aducă aminte, fiindcă, pe parcursul celor doi ani de studii, nu am schimbat laolaltă nici o vorbă și nu am stat față în față decât de două ori – timp foarte scurt, cât mi-a trecut nota în “index”. Dacă aș fi avut ca specialitate principală pedagogia și aș fi urmat cursul și seminarul în decurs de 4 ani, atunci sunt sigur că afirmația sa ar fi fost demnă de crezare.

“Am citit scrisoarea dumneavoastră, dar nu am înțeles bine conținutul ei” – am continuat eu. Profesorul m-a pus în temă, și anume: când i s-a luat “vila” și grădina de la Stana, în mod samavolnic, cuprins de revoltă, dânsul a venit la inspectoratul școlar ca să protesteze. Onisifor Ghibu nu putea să nu protesteze! Aici a dat peste Bendorfeanu Maximilian, care i-a fost student – ca și mine, de altfel, și din aceeași serie. De bine de rău, profesorul a înțeles și a acceptat situația. Ce era să facă? Însă, ca să nu rămână în totul de “pagubă” și să dea impresia de “mărinimie” și că tot el este în “câștig”, a convenit cu inspectorul să se aplice, în școala de la Stana, ideile pedagogice pe care el le-a cultivat cu multă grijă, cu totală

convingere și dăruire de sine! N-avea rost! Și-ar fi jignit, de-acum, bătrânul profesor! Și nu se cădea! El nu avea nimic de pierdut, nici de câștigat. A acceptat, a promis și s-a angajat să aplice “ideile maestrului”! După opt ani de la “înțelegere”, văzând că din angajamentul inspectorului general s-a ales praful, Onisifor Ghibu, cum îi era stilul, s-a hotărât să vină să-l “probozească” (= să-l mustre aspru) pe inspector și să-i spună că nu-i mai lasă “vila” și grădina în folosință!

Onisifor Ghibu se afla într-o situație nouă. Ce era să facă? În mod realist, eu i-am explicat cum stau lucrurile, arătând că orice silințe de a intra în stăpânirea deplină a proprietății sale sunt zadarnice, interesele generale (în fața cărora dânsul s-a plecat întotdeauna) fiind mai presus decât cele individuale, etc. Iarăși întrebarea: ce era de făcut? Profesorul ardea de dorința de a vedea ce se petrece la Stana și cum este organizată școala de acolo. De asemenea, voia ca, măcar de data aceasta, ideile sale să prindă viață – cu atât mai mult cu cât noul inspector general și vechiul său student are ca specialitate pedagogia. Ne-am înțes ca proxima duminică (peste 2 zile) să ne întâlnim la Stana. În vederea acestei vizite simandicoase, am “mobilizat” pe directorul școlii și câțiva dintre inspectorii școlari. Onisifor Ghibu a venit, împreună cu ginerele său, renumitul profesor-chirurg dr. Crișan Mircioiu, de la I.M.F. Cluj. Mai întâi am vizitat școala și grădina – organizată ca “lot școlar” cu o mare varietate de plante, flori, pomi fructiferi. După acest prim contact cu școala și cu grădina, ne-am adunat cu toții în cancelaria școlii. Aici, în fața celor 10-12 profesori și inspectori, Onisifor Ghibu a ținut o “prelegere” în care a pus în lumină *actualitatea* ideilor sale - și când este vorba de educația patriotică, și când este vorba de orientarea practică a învățământului (care începea să devină o modă, după modelul sovietic – “învățământul politehnic”). Drept dovadă a spuselor sale, a citit din scrierile proprii, îndeosebi din “*Puncte cardinale pentru o concepție românească a educației*”. În mod firesc, așa cum se cuvenea în condițiile date, în cuvântul meu de răspuns, ne-am angajat să ținem seama și să urmăm învățăturile marelui dascăl.

În Stana, o mică stațiune climaterică, se organiza în fiecare an, o tabără de pionieri. Am vizitat-o și aceasta și am reținut cu interes părerile profesorului despre educația celor mici, în aer liber. Sosise amiaza. Masa de prânz am luat-o la cantina taberei – unde ne-am întâlnit cu altă latură a personalității profesorului, dezbrăcat de haina oficială, în care își făcea loc povestitorul cu obiceiuri din alte vremuri, presărate cu glume și anecdote hazlii. După-masă, într-un târziu, ne-am întors la Cluj cu trenul, și fiecare și-a urmat drumul și rostul său. Multă vreme nu ne-am mai întâlnit. A urmat contrarevoluția din Ungaria și unele declarații “binevoitoare” ale lui Hrușciiov, privind libertatea de acțiune a popoarelor. Onisifor Ghibu a luat în serios declarațiile lui Hrușciiov și, socotindu-l de “bună-credință”, i-a adresat un memoriu prin care îi cerea, nici mai mult nici mai puțin, decât să se țină de cuvânt în ceea ce privește Basarabia, Nordul Bucovinei și Ținutul Herței – răpite samavolnic de URSS din trupul României Mari în iunie 1940 și reanexate prin Tratatul de Pace de la Paris din 1947.

Desigur, memoriul nu a ajuns la Hrușciiov, ci în mâna organelor Securității comuniste. A urmat un proces “original”, iar autorul memoriului a fost condamnat

la ani grei de pușcărie. Totuși a avut noroc cu vechiul său prieten, Petru Groza, pe atunci președintele Prezidiului Marii Adunări Naționale, care, dacă nu l-a scăpat de închisoare (la Caracal, în 1945) și nu a venit în întâmpinarea multor memorii primite de la el, în care fie că îl “probozea” amarnic, fie că îi cerea ajutor, de data aceasta, ajungând la capătul zilelor, P. Groza a lăsat cu “limbă de moarte” ca prietenul său Onisifor Ghibu să fie eliberat. Gh. Gheorghiu-Dej l-a ascultat, iar Onisifor Ghibu a fost grațiat (1958). Redevenit liber, O. Ghibu și-a continuat destinul, încă 14 ani, la Sibiu, claustrat într-o cameră care-i servea ca bibliotecă și ca birou, dar și ca dormitor și cameră de primire. Aici am stat de vorbă îndelung – cum voi povesti ceva mai încolo. În acest interval, ne-am mai întâlnit de câteva ori: o vizită sau două la mine acasă, l-am vizitat la spital, o vizită la familia prof. univ. dr. Crișan Mircioiu, unde sosise de câteva zile, și, în sfârșit, o vizită la Sibiu – când am petrecut împreună câteva ore de neuitat.

Când se afla “în societate”, Onisifor Ghibu știa să se dezbrace de haina “oficială” – când domnea și era atotputernică intransigența în apărarea ideilor, dârzenia și fermitatea, poziția neîndoielnică în fața preopiniențelor sau a adversarilor, căci el voia să aibă întotdeauna dreptate. În vizita de familie – vizită de curtoazie, O. Ghibu apărea ca “alt om”: curtenitor, galant, știa “să guste” o glumă, dar și să “servească” prompt o anecdotă amuzantă – de fiecare dată, decentă – așa cum îi plăceau și jocurile distractive (“jocuri de societate”) – despre care povestesc studenții de la specialitatea pedagogie, pe care, cu diferite ocazii, îi invita la el acasă.

La clinică, O. Ghibu era internat pentru un “control de rutină”. L-am găsit optimist și cu voie bună! Nu s-a plâns de nimic, decât că prea iute au trecut anii, și că în curând va fi chemat “să dea socoteală”... S-a bucurat ca un copil că-l cercetam. Nu se aștepta. Era singur și se gândea... “Tocmai mă gândeam – spuse el – că acum... (atâția ani de atunci) mă aflam la...” Și a început să povestească. Ce? Nu mă întrebați, că nu știu...

În luna mai 1969, Onisifor Ghibu se afla la Cluj, la fiica sa doamna Ileana Mircioiu. La solicitarea mea de a-l vedea, mi-a dat întâlnire la el “acasă”. După discuții de conveniență și câteva lămuriri, ca răspuns la preocupările mele de istoria gândirii pedagogice românești din Transilvania (pe care el o cunoștea ca nimeni altul), la un moment dat, îngândurat, profesorul mă întreabă: “Ce zi este astăzi?” – “12 mai”, i-am răspuns. El a oftat adânc, apoi a început să povestească: “Sunt cincizeci de ani de atunci! Mă aflam la Cluj, cu misiunea de a prelua Universitatea de la unguri și a o transforma în Universitate românească.” Și povestirea a continuat, înfățișând în detalii, pas cu pas, acțiunea “revoluționară” de preluare, în fond, pașnică, a Universității (cu toate instituțiile ei – inclusiv clinicile) de la conducerea maghiară – după un plan “de luptă” minuțios și justificat alcătuit, încât nu lasă nici cel mai mic “spațiu” de replică! “Ungurii s-au retras și s-au dus în <<în pace>>, cu capul în pământ, și am venit noi românii triumfători, cu voie bună...” Cele povestite de “comandantul” luptei sunt rediate și se găsesc, în aceeași termeni, în lucrările sale scrise pe tema Universității din Cluj – lucrări prin care el devine *protagonist a istoriei Universității clujene*,

Universitatea Daciei Superioare, denumită, la inaugurarea ei în prezența Regelui, Universitatea “Regele Ferdinand I”.³ Povestind cu căldură și cu entuziasm, Onisifor Ghibu nu uită să spună, cu bucurie în suflet și cu mândrie, că el este “părintele”, iar Universitatea din Cluj “copilul” lui legitim – cel mai drag dintre copiii mei”, spuse el cu duioșie. Și de la acest copil iubit l-au alungat dușmanii neamului, atunci când l-au “epurat” (în 1945) și l-au dus în “lagăr” (la Caracal), și nu l-au mai lăsat să-și continue opera și s-o ducă la sfârșit. La capătul povestirii, o lacrimă amară se putea vedea prelingându-i-se pe obrazul îmbătrânit de dureri – de prea multe dureri...

În luna octombrie 1968, în drum de la București la Cluj, am făcut un scurt ocol, prin Sibiu. Voiam să-mi consult profesorul în probleme de pedagogie, probleme de istoria gândirii pedagogice transilvane, la care mă angajasem pe linia cercetării științifice – probleme pe care el le avea “în degetul cel mic”. Am sosit acasă la dânsul pe la ora 10 și ne-am despărțit târziu și cu părere de rău, cu puțin înainte de miezul nopții. În tot acest răstimp, nu știu dacă eu am vorbit o oră, cel mult o oră și jumătate (adunându-le pe toate), constând în scurte intervenții și aprecieri, întrebări sau sugestii, pe marginea problemelor ce se desfășurau ca un film în fața ochilor minții mele. În rest, cuvântul l-a avut profesorul. Despre ce a fost vorba?

Mai întâi ne-am oprit la pedagogul Petru Șpan (1860-1911), despre care aveam, în lucru, un studiu monografic. Știam că, pe vremuri, O. Ghibu îi fusese elev lui Petru Șpan, iar după moartea acestuia (1911), a servit vreo doi ani la catedra de pedagogie rămasă vacantă. Voiam să aflu, de la *sursă*, ceva semnificativ despre Petru Șpan – omul și gânditorul într-ale pedagogiei. Spre dezamăgirea mea, m-am ales cu puține. Ba, mai mult, am avut impresia că elevul nu-și agreea profesorul și “înainte-mergătorul”! Mi s-a creat această impresie, pentru că O. Ghibu povestea, se pare cu ironie și în derădere, cum P. Șpan nu se putea sătura cu o singură porție de mâncare ce o primea la restaurant. De aceea, cu regularitate, se ducea să ia masa și în al doilea restaurant. Nu am reușit, până astăzi, să înțeleg ce se ascundea în dosul acestei anecdote.

După “vorbele” despre Petru Șpan, O. Ghibu a abordat, pe rând, principalele preocupări ale vieții și luptei sale, până când “un vis de veacuri s-a împlinit”: unirea românilor într-un singur stat și înfăptuirea României Mari, la 1 Decembrie 1918. Cine cunoaște viața lui Onisifor Ghibu în mod nemijlocit, și cine îl cunoaște din scrierile sale postume, scrieri de natură memorialistică, își dă seama cu ușurință câte avea de spus profesorul celui care era gata și își pleca urechea ca să-l asculte. Cred că povestirile sale aveau un tâlc major. După dizolvarea Consiliului Dirigent al Transilvaniei (aprilie 1920), Onisifor Ghibu a încetat să fie o autoritate publică și și-a pierdut puterea de decizie. Începând de atunci, ideile și opiniile sale, cu toată

³ Aceste lucrări sunt “Universitatea românească a Daciei Superioare”, 1924, 32 pagini; “Universitatea Daciei Superioare”, 1928, 112 pagini; “În jurul preluării Universității din Cluj. Câteva rectificări istorice”, 1931

strădania ce o puneă, erau tot mai puțin luate în seamă, iar el era marginalizat și dat uitării, mai ales după înlăturarea din Universitate (1945).

Povestind, O. Ghibu voia să spună celor ce-l ascultau: iată cine am fost eu! Iată ce reprezintă eu în viața social-politică, pedagogică și culturală, precum și în viața religioasă și morală a Țării Românești! Îi plăcea să îi fie cunoscută lupta sa pentru Unire – în Transilvania și în Basarabia. Ascultându-l, vedeai cum Țara se strânge și crește – întinzându-se, cum spune poetul național, “de la Nistru pân’la Tisa”, și cuprinzând sub acoperișul ei și pe românii din Transnistria și pe cei din Valea Timocului. În cursul povestirii, la un moment dat, vorbind unele neînțelegeri și contradicții între conducători, te lasă să crezi ca lupta a fost fără rost, ca Unirea cea Mare ar fi venit de la sine, fără atâtea jertfe – ar fi venit de la sine, ca urmare a cursului de împrejurări de la sfârșitul războiului: prăbușirea marilor imperii – german, austro-ungar și rusesc. Și iarăși revenea, zicând: fără de luptă, fără lupta noastră, Unirea nu s-ar fi făcut! Cine putea să știe ce va fi la terminarea războiului?

Mi-a povestit despre prietenia sa cu Iorga, cu Goga, și cum, peste ani, prietenia li s-a răcit. Este de reținut că nu din cauza lui s-a răcit. De reținut că a fost bun prieten – prieteni de-o viață – cu O. Goga (care îi era și naș de cununie), cu G. Coșbuc, cu I. Lupaș, cu Șt. O. Iosif, și cu atâția alții. Într-un moment de *respiro* l-am întrebat “Acum, la ce lucrezi?” A ieșit din păienjeniișul amintirilor și s-a oprit la marile pasiuni ale scrisului său: Gheorghe Lazăr, Procopie Picu Pătruț, G. Dima. S-a plâns că are multe manuscrise, dar nu află cine să se îngrijească de publicarea lor. Mi-a oferit să mă ocup de una din lucrările sale – o completare a lucrării clasice “*Din istoria literaturii didactice românești*” – și anume era vorba de *Manualele de istorie*. Nu avea nici o pretenție. Numai să apară. Am acceptat și am început să lucrez, transcriind însemnările autorului original și completând cercetarea. Pe neașteptate și nemotivat, s-a răzgândit și mi-a cerut urgent să-i dau manuscrisele înapoi! Le-am restituit. Ulterior, am scris despre O. Ghibu câteva articole, în *Revista de pedagogie* și în *Forum*, și am participat la aniversarea centenarului său cu o comunicare. Și, poate, aș fi ajuns să fiu exegetul scrierilor sale, dacă nu s-ar fi ivit o neînțelegere între mine și fiul său, Octavian Ghibu...

Am citit multe din lucrările lui O. Ghibu apărute după 1990 – dar nu toate. Nu voi poposi aici și acum și nu voi face reflecții decât asupra mărturiei sale privind “unirea” Bisericii Graco-Catolice cu Biserica Ortodoxă – cu alte cuvinte, mărturia sa cu privire la actul samavolnic de desființare a Bisericii Unire cu Roma (Biserica Greco-Catolică), înfăptuită cu mijloace barbare, prin decretul din 1 decembrie 1948. Într-o lucrare postumă a sa se poate citi acest paragraf stupefiant: “30 septembrie 1948. Încă o idee mare a mea, pentru care am luptat timp de trei decenii (a fost – n.n.) înfăptuit prin alții: *unirea religioasă a tuturor românilor* (s.n.). A realizat-o guvernul actual *cu concursul* (s.n.) episcopului Iului Hossu de la Cluj și a episcopului auxiliar Aftenie de la București”.⁴ Câtă nerușinare! Adevărată

⁴ *Pagini de jurnal* (1935-1963), vol. I, Editura Albatros, București, 1966, p. 181

și nemaipomenită blasfemie! Se știe prea bine că Episcopul Iuliu Hossu, după ce a fost târât prin temnițele comuniste, a murit, în regim de detenție, ca un *martir al credinței*. Iar Episcopul Vasile Aftenie a fost *primul martir al Bisericii Române Unite*. El a murit în chinurile îngrozitoare la care a fost supus în beciurile Securității comuniste fiindcă nu voia să se lepede de credința sa. Ultimele însemnări din volumul citat sunt date: “Vatra-Dornei, 23 septembrie 1963.”⁵

Pentru a vedea cum a gândit și cum a simțit Onisifor Gibu, când se raporta la Biserica Greco-catolică, să poposim și să vedem însemnările făcute în ziua de *31 Decembrie 1948*: “... în cursul anului 1948 a fost denunțat Concordatul și s-a înlăptuit, într-o măsură oarecare, unitatea religioasă a poporului român, prin contopirea bisericii greco-catolice în cea ortodoxă. Ce e drept, aceste două chestiuni mari și delicate n-au fost soluționate așa cum le-aș fi soluționat eu; totuși, trebuie să recunosc că *regimul actual* (comunist - n.n.) a avut curajul să le soluționeze, lucru pe care guvernele anterioare n-au avut *patriotismul și îndrăzneala* (s.n) să încerce, ci chiar împotriva, mai mult au încurcat lucrurile, spre marea pagubă a neamului”.⁶

Pe marginea acestor aprecieri se impun două observații. Prima: din cele de mai sus reiese limpede părerea lui O. Ghibu, cum că “guvernul actual” (comunist) a dat dovadă de “patriotism” atunci când a săvârșit un act samavolnic și anume, atunci când a procedat brutal și fără minte la desființarea Bisericii Greco-catolice care a fost Biserică Națională. Curat patriotism: executarea cu sânguință și slugărnicie a ordinului venit direct din Moscova, de la odiosul criminal și dictator fără limite, I.V. Stalin. Așa înțelegea în anul 1948 Onisifor Gibu patriotismul? În ceea ce privește “îndrăzneala” guvernului comunist, aceasta este mai de grabă nerușinare curată și obrăznicie talmudică. A doua: întotdeauna Onisifor Gibu se pretindea a fi omul bine informat. Să nu fi știut el cum s-au petrecut realitatea, pas cu pas ? Însemnările ultime din volum poartă data de 23 septembrie 1963.⁷ La acea dată să nu fi cunoscut el, în mod concret, temnițele prin care au fost târâți, schingiuirile inimaginabile la care au fost supuși și suferințele fără margini care le-au îndurat eroic absolut toți ierarhii Bisericii Greco-catolice, călugării și călugărițele, nenumărați preoți și credincioși uniți? Dacă a știut (și desigur, în septembrie 1963 a știut cu certitudine), atunci te întrebi cu uimire : de ce nu a consemnat, cel puțin în fugă, această situație? Vom spune: *cum tacent probant*. A proba și a aprecia actele guvernului comunist, în termenii de mai sus, este neîndoielnic semn de atașament față de asemenea acte, iar prin aceasta, o indecență crasă la adresa suferințelor Bisericii Greco-catolice, purtate cu resemnare, cu credință mare și speranță.

Dar să nu ne oprim aici. Aș fi nedrept și chiar de rea credință față de profesorul meu, dacă nu aș reține însemnări din altă lucrare prin care dezaprobă *modul* în care s-a procedat în anul 1948, în vederea unirii religioase a românilor: “...desființarea, prin

⁵ *Ibidem*, p. 433

⁶ *Ibidem*, p. 195

⁷ *Ibidem*, p. 433

mijloace teroriste barbare, a greco-catolicismului”⁸ și “Vom recunoaște, fără nici o rezervă că modul în care a fost realizată “reuniunea” de la 1948 a fost barbar...”.⁹ Ca să atenueze efectul distrugător al acestor “mijloace teroriste barbare” O. Gibu, marele ortodox, adaugă: “...dar trebuie să mărturisesc cu aceeași sinceritate că și “unirea” de la 1700 a fost înfăptuită cu mijloace tot atât de puțin plauzibile”.¹⁰ În orbirea pătimasă, fiindcă de ignoranță nicidecum nu poate fi vorba, O. Gibu a identificat, voit și cu rea credință, modul în care s-a făcut Unirea în 1700 (“îndelung pregătită” și “slobozi și de bunăvoie”) și modul în care s-a petrecut re-unirea de la 1948, pentru a absolvi de orice răspundere Biserica Ortodoxă. Nu comentăm acum mai mult această poziție de gândire, deși ar merita să ne oprim asupra ei

În anul 1970, *Revista de pedagogie*” (nr. 2) mi-a publicat un articol intitulat *Specificul național al educației*. În acest articol, mă refeream și la o apreciere a lui Onisifor Gibu față de tipografia ilirică de la Budapesta. Redacția revistei a șters numele lui O. Ghibu (pe atunci, indezirabil) și a pus în loc pe acele al lui Gh. Ghițu (fost cândva ministru al instrucțiunii publice). Știam că problema educației naționale prezintă interes pentru O. Ghibu. De aceea i-am trimis un “extras” cu dedicație. În scrisoarea însoțitoare, l-am prevenit că numele său, redat corect în textul meu, a fost înlocuit cu acela al lui Gh. Ghițu.

Într-o scrisoare adresată fiului său, Octavian Ghibu, publicată în volumul I al cărții *Onisifor Ghibu în corespondență*,¹¹ profesorul se plânge de “potlogăria ordinară” a celor de la Institutul de Științe Pedagogice (în legătură cu cele de mai sus) și taxează fapta drept “nemernicie”, întrebându-se “cum ar trebui sancționată”. Cei care au citit integral textul cu pricina au interpretat că O. Ghibu s-a supărat pe mine fiindcă “ideile și cercetările” sale le-aș fi atribuit unui personaj obscur, Gh. Ghițu (și, de aici, rezerva mea). Față de asemenea opinii, țin să precizez acum că, nici pe această temă și nici pe altele, între noi nu a intervenit nici o supărare. Relațiile noastre s-au menținut neschimbate și la același nivel tot timpul – cu respect, afecțiune și apreciere deosebită din partea mea! Pe de altă parte, după o logică elementară, dacă eu aș fi substituit ideile și numele lui O. Ghibu atribuidu-le lui Gh. Ghițu, nu aș fi avut obrazul să-i ofer studiul de dedicație. Cum spuneam, în scrisoarea însoțitoare explicam profesorului meu că vina pentru mistificare o poartă redacția revistei – explicație pe care el a crezut-o pe cuvânt și a acceptat-o. De aceea, cred că este clar că prin cuvintele de mai sus (“potlogărie” și “nemernicie”), el își varsă năduful peste redacția revistei. Altminteri, relațiile mele cu profesorul Onisifor Ghibu s-au păstrat cordiale până la moartea sa, fără nici o fisură, și îmi pare rău că nu am putut să-i cinstesc memoria prin prezența mea la ceremonia de înmormântare.

⁸ *Chemare la judecata istoriei*, I, Editura Albatros, București, 1992, p. 186

⁹ *Ibidem*, II, 1993, p. 8

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ Editura Semne, București, 1998, p. 195

RECENZII

Olivier Raquez, *Roma orientalis. Approcci al patrimonio delle Chiese Orientali*, Lipa, Roma, 2000

Roma orientalis. Apropieri de patrimoniul Bisericilor Răsăritene (*Roma orientalis. Approcci al patrimonio delle Chiese Orientali*) publicata de editura romană Lipa, cunoscută pentru publicațiile sale aplecate asupra raporturilor dintre Răsăritul creștin și Apus, propune cititorului o colecție de articole ale Părintelui Olivier Raquez O.S.B., publicate de-a lungul vremii în diferite reviste. Volumul, ieșit din tipografie cu ocazia decernării autorului a titlului de *doctor honoris causa* al Ateneului Sfântului Anselm din Roma, reprezintă pentru toți cei care îl cunosc pe Părintele Raquez o mică parte din știința sa, iar pentru ceilalți cititori mărturia unui erudit ce oferă câteva nestemate din patrimoniul culturii sale.

De fapt, parcurgând paginile cărții sale, se resimte erudiția unui spirit care nu numai că a studiat Răsăritul creștin, dar care l-a trăit constant, celebrându-i, zi de zi, cultul. Liturghist de formație, devenit slujitor al Liturghiei bizantine la Colegiul Grec și mai apoi la Colegiul Român din Roma, autorul ne propune o parte a intereselor sale de studiu. De amintit aici efortul, foarte reușit, al celor care au pregătit acest volum, care însumează la un loc articole scrise separat, asumând riscurile de structurare ale unei colecții ce păstrează, aproape întotdeauna, urmele discontinuității. De notat însă, că acest demers a fost considerabil facilitat și a putut deveni ușor realitate datorită faptului că viziunea asupra Liturghiei a Părintelui Raquez a dat dovada, de-a lungul vremii, de o unitate neobișnuită și consistentă. Este vorba, precum se poate citi în prezentarea volumului, structurat în trei părți, de "*pagini scrise cu un scop practic, pastoral, frecvent*

parenetic. Pe de-o parte, în aceste scrieri se găsesc explicații cu baze teologice, textuale, rituale ale ceremoniilor Liturghiei bizantine. Pe de altă parte, sprijininduse des pe cele mai alese cercetări ale liturghiștilor și pe legătura directă cu izvoarele (texte liturgice și tipic), sunt deci, un prețios material divulgativ în cel mai fericit sens al cuvântului, sunt o mărturie a unei familiarități directe și impresionante cu textele liturgice".

Prima parte a cărții ne propune reflecții centrate asupra marilor momente ale Anului mântuirii. Reanalizând textele iconografice, fiecare meditație oferă, la început, date istorice asupra sărbătorii, dar caută să pună în valoare înțelepciunea Bisericii, inspirată de Spiritul Sfânt în elaborarea sărbătorii liturgice, ca și explicitate a Sfințelor Paști sau ale celorlalte "taine" ale lui Hristos, de-a lungul anului. Se remarcă aici articolele ce propun rațiunile și semnificațiile profunde ale timpului de pregătire la Crăciun și la Paști, timp transfigurat și trăit intens, hrănit la înșși izvoarele Liturghiei.

Meditațiile teologice ale Părintelui Raquez ni-l arată ca om de studiu, posesor al unui ascuțit simț al generalului, atent la inteligența izvoarelor scripturistice și ale iconografiei bizantine, asupra căreia este centrată o bună parte ale articolelor publicate. Desigur, nu se poate face știință liturgică fără a sesiza semnificația profundă a textelor și, de aceea, autorul ne propune azi, într-o situație diferită, clasică metodă a Părinților Bisericii. Prin urmare, Părintele Raquez, legat de o tradiție mistagogică a Liturghiei, cu alte cuvinte de explicitatea "tainelor" lui Hristos evocate în Scriptură și celebrate în cultul Bisericii, repropune,

RECENZII

dincolo de "notele" sale asupra sărbătorilor bizantine, o cheie pentru înțelegerea corectă a Liturghiei, ca și *fons et culmen* pentru viața creștină.

A doua parte a volumului introduce cititorul într-o aleasă panoramă a dinamicii principalelor momente ale Liturghiei bizantine (reflecții asupra proscomediei, sărutului păcii etc.). Plecând de la simțul comunitar al cultului bizantin, exprimat nu numai în cadrul rugăciunii, dar și prin gesturi sau în spațiu sacru (Biserica, ornamente) unde se petrec slujbele, cititorul este condus, treptat, spre prețioase teme spirituale, descoperite în cadrul laudelor dumnezeiești, la folosirea psalmilor, ajungând în sfârșit la o considerabilă traiectorie teologică a Sfințelor Taine, celebrate după ritualul și spiritualitatea bizantină (Taina preoției, a spovezii, a cununiei).

A treia parte a cărții, care ar putea să fie introdusă de către reflecția asupra *Instruirii pentru aplicarea prescripțiilor liturgice ale Codului canoanelor Bisericilor Răsăritene* (la care Părintele Raquez are meritul de a-și fi adus o importantă contribuție), reunește câteva articole care expune considerațiile autorului, consilier expert al Congregației pentru Bisericile Răsăritene, considerații centrate asupra legăturilor Sfântului Scaun cu Răsăritul creștin, fie în cadrul comisiilor, fie în cadrul raporturilor sau ale inițiativelor concrete, dar mai ales în contextul istoric al celebrului Colegiu Pontifical Grec al Sfântului Atanasie, unde Părintele Raquez a fost rector aproape treizeci de ani.

Este vorba deci, despre o carte înrădăcinată în practica liturgică, unde diferitele articole repropun interese de studiu frecvent condiționate de probleme de tip existențial, pentru că pentru Părintele Olivier Raquez, ca de altfel și pentru Părinții Bisericii, Liturghia este o școală a vieții, după vechiul principiu *lex orandi, lex credendi*. Cititorul nu va găsi, poate, chestiuni originale sau noutăți științifice, dar va putea să afle, într-o manieră clară și precisă, valorile genuine ale Bisericilor de tradiție bizantină.

Salutăm, deci, publicarea acestui prețios exemplar de literatură liturgică ce reprezintă, în chip simbolic, nu numai viața autorului, consacrată pe deplin în slujirea Răsăritului creștin și a divulgării

problematicilor sale, dar care onorează și contribuția remarcabilă a unei generații întregi, consacrată apropierea celor doi plămâni ai Bisericii universale. Este vorba, de fapt, de o contribuție, continuată și reînnoită de Conciliul Vatican al II-lea, pe linia inaugurată cu un secol mai devreme de către Leon al XIII-lea și reconsiderată în timpul nostru de pontificatul bogat în referințe "răsăritene" ale papei Ioan Paul al II-lea. Între personalitățile acestui ambient, dedicate pe parcursul vieții lor unei prețioase *honoris causa*, se regăsește distinsa persoană a Părintelui Olivier Raquez, recunoscut de acum public și decorat cu generozitate.

Mihai FRĂȚILĂ

Ana Dumitran, Gúdor Botond, Nicolae Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI - primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba Iulia, 2000, 475 p.

Inițiativa de două ori interesantă a celor trei autori, patronată de Muzeul Național al Unirii din Alba Iulia și apărută cu sprijinul financiar al Fundației pentru o Societate Deschisă - România, merită o atenție deosebită. În primul rând fiindcă este redeschis dosarul impactului Reformei religioase asupra Bisericii românești din Transilvania, circumscriind problematica într-un sens modern, din perspectiva istoriografiei laice, iar în al doilea rând fiindcă volumul reunește contribuția a trei istorici aparținând celor două etnii și a trei confesiuni principale implicate în chestiune.

Lucrarea celor trei autori este structurată pe cele două paliere lingvistice, română și ungară, urmărind în deschidere transformările impuse de Reformă în spiritualitatea românească

RECENZII

și în spiritualitatea ungară din Transilvania, ca apoi atenția lor să se îndrepte, în mod special, asupra efectului acesteia asupra românilor și mai puțin asupra ungarilor, având în vedere modificările din sfera culturală și religia populară, răspândirea Reformei religioase printre români și contribuția ei la modernizarea vieții spirituale și culturale românești, dar și deschiderea teologică spre soluția unirii cu Biserica Romei ca unică modalitate de rezolvare a unui impas imens în care a ajuns Biserica românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

Un capitol aparte al lucrării îl constituie situația ierarhiei eclesiastice ortodoxe sub impactul Reformei, analiza privind cele trei paliere: episcopatul, protopopiatul (impus Ortodoxiei ca formă structurală de Reformă), preoțimea și forul bisericesc cel mai înalt, soborul cel mare. Spre sfârșitul lucrării, este analizată noua perspectivă ce s-a deschis în fața Bisericii românești în urma impactului Reformei, drumul deschis de aceasta spre catolicism fiind singura modalitate de rezolvare a gravei crize spre care a evoluat.

Meritul autorilor nu constă în administrarea unor informații inedite, ci în interpretarea - mai exact reinterpretarea - celor existente de o bună bucată de timp. Dar acestea rămân în continuare inaccesibile majorității celor interesați de istoria Bisericii datorită dificultăților de limbaj care nu ar trebui să fie - pentru un istoric cu pretenții de seriozitate - o dificultate. Și aceasta într-un moment în care tema este de cea mai acută actualitate, având în vedere relansarea studiilor de istoria Bisericii/Bisericilor din România. Impresionează lejeritatea cu care autorii se mișcă într-o literatură imensă, nu foarte accesibilă și într-o mare varietate de limbi. Ei resping poziția foarte comodă a refuzului tematic al Reformei religioase, îmbrățișată frecvent de destui istorici români dintr-o falsă pudoare iscată nu atât de fundamentalismul de care au fost acuzați adesea, cât de o anumită comoditate intelectuală. Astfel că acest demers istoriografie vine să umple un gol istoriografie care a permis până acum să se afirme ineptii uriașe care devin de acum încolo mai greu de săvârșit. Din acest punct

de vedere, cei trei autori fac istoriografia românești un serviciu remarcabil.

În final, Părintele Nicolae Dănilă, un reputat specialist în problemele Bisericii românești din Transilvania, publică lucrarea, păstrată în manuscris în Biblioteca Universității din Cluj, a lui Bod Peter, *Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium historia*, inedită în cea mai mare parte (doar Cipariu a mai publicat mici fragmente în cursul secolului trecut), care o face mai accesibilă celor interesați de istoria Bisericii românești transilvănene.

În fine, lucrarea celor trei autori se constituie într-o operă esențială care, în afară că umple un gol foarte mare în istoria Bisericii românești, ar putea servi mai bunei cunoașteri a unor realități istorice transilvănene și ar trebui să relanseze cercetările din acest domeniu comun spiritualității românești și ungurești din Transilvania, care stagnează de mai bine de o jumătate de secol.

Gheorghe GORUN

Ovidiu Bozgan, *România versus Vatican. Persecuția Bisericii catolice din România comunistă în lumina documentelor diplomatice franceze*, București, 2000, 199 p.

Cercetările întreprinse în ultimul deceniu în marile fonduri arhivistice europene de către istoricii români, mai ales de cei tineri, aflați la începuturile carierei lor, ilustrează, dincolo de surprizele firești unor asemenea demersuri, necesitatea imperioasă a impulsivității unor întreprinderi științifice de talia celor săvârșite, cu dăruire și consecvență, de tânărul istoric bucureștean Ovidiu Bozgan, aflat încă - după spusele dumisale - la vreme de debut în domeniul istoriografiei religioase. Debut fericit, încununat de o realizare istoriografică demnă de toată atenția și lauda. Rămâne de văzut în

RECENZII

ce măsură lucrarea sa aparține istoriografiei religioase, ori istoriografiei laice, în măsura în care efortul său interpretativ din lucrarea de față vizează, *volens nolens*, ambele paliere ale societății.

În lucrarea sa *România versus Vatican. Persecuția Bisericii catolice din România comunistă în lumina documentelor diplomatice franceze*, Ovidiu Bozgan pune în mișcare documente diplomatice păstrate în arhivele Ministerului francez de externe, calificat drept un "fond fabulos", care sintetizează efortul de observare directă a situației Bisericii catolice din România de către trimișii diplomați ai țării respective. Și într-adevăr, documentele publicate de autor în anexa volumului sau, dovedesc cu prisosință nu numai atenția cu care diplomații francezi au urmărit situația celor două rituri ale Bisericii catolice din România, ci și excelenta lor capacitate de a deduce adevărul din multitudinea de detalii cotidiene pe care le-au avut la dispoziție.

Cartea în discuție, dezbate în cele numai 200 de pagini ale sale, o multitudine de probleme ilustrată în întregime de titlurile celor patru capitole propriuzise, în afara *Introducerii*, ale lucrării: *Lichidarea și persecutarea Bisericii Române Unite, Persecuțiile împotriva Bisericii Romano-Catolice, Tentative pentru crearea unei biserici catolice dizidente și Debuturi timide ale destinderii*. Apoi, în aproape jumătate din corpul cărții au torni publică 30 de documente din perioada 20 decembrie 1947 - 13 martie 1968 provenite din surse diplomatice franceze, alese cu judiciozitate și care ilustrează pregnant evoluția politicii de stat a României comuniste nu numai față de Biserica catolică și ci față de celelalte Biserici. Iar unele din documentele publicate ilustrează atitudini particulare interesante ale unor oameni ai Bisericilor, atitudini necunoscute până acum.

Mărturisim că am fost foarte curioși de perspectiva istorică pe care autorul nostru și-a putut-o forma asupra celor două Biserici catolice din România, având în vedere că este original, presupunem, din zona desemnată de ardeleni cu termenul de "Vechiul Regat", iar studiile superioare și le-a făcut - presupunem din nou - la Universitatea din București. Deci într-o zonă în care Biserica catolică este prezentă, atât în trecut cât și astăzi, într-o măsură nu tocmai semnificativă, în care experiența acesteia din anul 1948 nu a mutilat atât de adânc societatea românească de acolo, cum a iacut-o în Transilvania. În cazul lui Ovidiu Bozgan, detașarea de încărcătura emoțională a chestiunii se dovedește benefică, cum tot benefică se dovedește și situarea chestiunii persecuției ei în contextul general al Blocului sovietic construit cu baioneta la finele celui de-al doilea război mondial. Deranjează întrucâtva doar preluarea termenului de "uniație", un nonsens pus în circulație de indivizi care s-au vrut în slujba Ortodoxiei și, din păcate, preluat de oameni cu bune intenții, crezând că între "Biserica unită" și "uniație" se poate pune semnul egalității.

Întreținerea științifică a lui Ovidiu Bozgan se dovedește a fi cât se poate de serioasă, atât ca și cercetare primară, cât și ca interpretare. Iar valoarea documentelor puse în lucru în beneficiul istoriografiei este mai presus de orice îndoială. Demersurile sale ar merita a li continuate și în alte țări, din convingerea că atât Biserica catolică din România cât și comportamentul statului față de culte a tăcut obiectul interesului diplomaților și din celelalte mari puteri. Este o cale încă insuficient bătătorită, care poate să furnizeze noi detalii importante.

Gheorghe GORUN

RECENZII

Ioan Horga, *Contribuții la cunoașterea Jozefinismului provincial*, Editura Universității din Oradea, 2000, 237 p.

La o primă vedere ultima apariție editorială a profesorului Ioan Horga este salutară, întrucât cititorul nevizat poate fi sedus de subtitlul cărții, *Debutul Episcopiei Greco-Catolice de Oradea (1774-1784)*, crezând astfel că este vorba de o lucrare ce se străduiește să repună în lumină repectiva Biserică, aducându-i astfel o cuvenită reparație pentru injustițiile din ultima jumătate de secol. Și din acest punct de vedere autorul este de apreciat.

Lecturând mai profund se remarcă superficialitatea cu care este tratat subiectul indicat de titlu. Autorul acumulează în cele 187 de pagini de text informații fără interes, în timp ce nu se preocupă de reconstituirea contextului istoric general și nu oferă cititorului o sinteză adevărată. Josefinismul ca de altfel și Febronianismul sunt două curente ce derivă din galicanism și de aceea trebuie încadrate în tendințe pnenante ce merg dincolo de perioada și locul lor de origine. De asemenea mișcările acestea n-au putut evita riscul de a se intersecta cu principiile epocii, exprimate de către filosofi și de către janseniști, prezentându-se drept mișcări complexe, cu o mulțime de elemente diferite.

Joselinismul pune accent pe numele împăratului Iosif II, deci pe o persoană, pe un loc și pe o epocă. Această mișcare este o reacție, întrucât Statele habsburgice sunt discontinue, Țările de Jos de exemplu neavând nici o frontieră comună cu Țările ereditare ale coroanei. *Sanctiunea Pragmatică* a provocat o solidaritate minimă între Statele habsburgice. Suveranii: Carol VI, Maria Tereza și Iosif II doreau să apropie popoarele supuse. Diferite cum erau prin limbă sau prin economie, aveau totuși în majoritatea lor aceeași religie. Minoritățile religioase erau împrăștiate în Ungaria, Transilvania și Slavonia. Astfel problemele religioase devin în principal

probleme politice. Pentru a-și consolida autoritatea, habsburgii se gândesc să aplice o legislație comună diferitelor state, atât în domeniul religios cât și în cel eclesiastic, încercând să concilieze puterile suveranului cu cele ale episcopilor și retrogadând prerogativele Pontifului Roman în planul al doilea.

Marea reformă a statului, începută în 1749 și aplicată în diferite etape, avea ca și scop unificarea principatelor ereditare în plan administrativ și conferirea de puteri și privilegii particulare în favoarea puterii centrale. Aceasta încerca să se impună și în domeniul religios cu ajutorul tradiției austriece reprezentată de Ferdinand II și a teoriilor jurisdicționaliste și economice, cât și prin voința reformatoare a Mariei Tereza. Aceste decenii reprezintă culmea reformismului austriac, când sub impresia pericolului ce a amenințat existența monarhiei habsburgice, toate forțele colaborează pentru restructurarea rațională și modernă a statului.

Pacea de la Westfalia (1648) prin principiul său *cuius regio eius est religio*, proclama teritorialismul, adică sistemul juridic, politic, eclesiastic, după care principele domină Biserica în virtutea suveranității pe care o exercită asupra propriului teritoriu. În felul acesta Biserica era lipsită de ideea propovăduirii evanghelice și a misionarismului, întrucât este supusă credinței principelui.

Sub Maria Tereza reforma legilor eclesiastice s-a aplicat gradual, a fost precedată de consultări cu Roma și de acorduri reciproce, în timp ce Iosif II, asociat la tron din 1765, iar din 1780 guvernând singur, se ferea să se consulte cu Roma, reforma căpătând un caracter unilateral, precipitat, abstract și fără respect față de caracterul supranatural al Bisericii. Iosif II se declara catolic și credincios Bisericii, însă era mai degrabă religios decât credincios. Religiozitatea sa se manifesta în sens sociologic: iubitor de sărbători, procesiuni și ceremonii. De aceea reforma sa are un caracter paradoxal, întrucât pe de o parte se declară protectorul Bisericii, însă pe de altă parte îi limitează

RECENZII

drepturile, o subordonează și o ruinează.

Primul aspect al reformelor lui Iosif II îl reprezintă tentativa de a impune autoritatea statului asupra Bisericii. Aceasta trebuia să rămână supusă autorității statului, însă nu în sensul unei Biserici naționale, ci era vorba de o Biserică circumscrisă într-un teritoriu, fără relații sau în dependență față de Scaunul roman. Prin urmare nici un apel către Roma pentru dispense de căsătorie, independența călugărilor față de superiorii romani, interzicerea studiilor în colegiile din Roma, fiind permise numai cele în Seminariile organizate. Suprimând apoi mănăstirile contemplative și expropriind bunurile lor, împăratul a constituit

un fond economic, statul intervenind astfel în toate problemele economice ale Bisericii. Confiscând patrimoniul instituțiilor sclerotice se urmărea reordonarea situației economice a clerului, distribuirea din fondul economic destinat cultului făcându-se după necesități.

Deja din timpul Mariei Tereza exista un departament al studiilor eclesiastice, apărut din dorința secularizării universităților sau mai ales pentru a sustrage studiile de sub monopolul iezuiților. Sistemul școlar al iezuiților era foarte învechit, închis și din acest motiv colegiile lor nu progresau în ritm cu noile studii și cu noile idei. Iosif II va crea patru Seminare generale și opt Proseminare, în care elevii puteau urma o programă de studii centrată pe disciplinele pozitive: istoria, dreptul, Scriptura și patristica. Sistemul nou a apărut sub influența benedictinului Rautenstrauch și în opoziție cu sistemul scolastic al iezuiților; reprezentând un progres din punctul de vedere al aprofundării științelor pozitive, dar viciat din cauza viziunii jurisdicționaliste a profesorilor și a textelor din uz.

Ultimul obiectiv al reformei l-a constituit grija pastorală. O serie de legi au dat o nouă înfățișare episcopilor și parohiilor, au suprimat o treime din mănăstiri (300), au redus numărul sărbătorilor și au reorganizat cultul pe baza ideilor janseniste. Astfel cultul a devenit tot mai antropocentric, care în loc să-L slăvească pe Dumnezeu tindea să-L corecteze pe om, ajutându-l să se cunoască mai bine.

Precizăm că cea mai mare parte a clerului și a episcopatului austriac nu s-a opus voinței împăratului. Numai arhiepiscopul de Viena, Migazzi și primatul Ungariei, Batthyani au protestat. În loc să condamne inițiativele imperiale printr-un document pontifical, Papa Pius VI a preferat să intre în contact direct cu Iosif II, deoarece public acesta se manifesta drept un bun creștin. De aceea în primăvara anului 1782 Papa s-a deplasat la Viena, unde a fost primit cu toate onorurile, însă n-a putut modifica cursul reformelor. Vizita aceasta, colocviile lungi cu împăratul, vizita împăratului la Roma (1783-84) au creat confuzie, dând impresia unui acord general: Papa și-a dat acordul său tacit reformelor habsburgice, orientate spre binele Bisericii.

Iosif II a avut mari merite în reorganizarea administrației, în impulsul dat economiei. În transformarea vechiului stat, un conglomerat de stătuțe încă neasimilate complet, într-un stat modern, centralizat, capabil să înfrunte pericolul vecin nordic: Prusia. Faimoasa birocrăție austriacă, cea mai dezvoltată și mai extinsă din Europa, putea să facă simțită voința împăratului în tot imperiul, iar funcționarii austrieci erau onești, foarte harnici și cu sentimente nobile. Lucrul acesta l-a lacut pe istoricul englez Alan Taylor să comenteze prezența habsburgică în Italia, subliniind printre altele corectitudinea funcționarilor: *o experiență mai mult unică decât rară pentru italieni.*

Împăratul participa la luarea oricărei decizii, mică sau mare. El a reprezentat *Convenția* alcătuită dintr-un om, dar această izolare a însemnat tocmai slăbiciunea ei, politica sa revoluționară neavând sprijinul unei clase revoluționare. În domeniul religios el privea cu simpatie către acele curente care reacționau la evlavie exteroară și exuberantă a barocului, tinzând către un stil mai sobru. Toate aceste norme combăteau efectiv numeroase abuzuri și constituiau un progres real, însă în același timp accentuau subordonarea Bisericii statului, lipsind-o de libertate; din acest motiv, ca orice reformă impusă din exterior și fără sprijinul unui spirit religios, cum erau de altfel toate principiile iluministe care stăteau la bază, au stârșit prin a fi ineficiente.

Inspiratorii și consilierii săi au fost cancelarul Kaunitz, din punct de vedere religios sceptic, Martini, profesor de drept la Viena sau Rautenstrauch, ascultat mai ales în privința studiilor eclesiastice. La moartea sa opoziția, latentă de mai mult

RECENZII

timp, s-a dezlănțuit, făcând ca succesorul său, Leopold II să anuleze o bună parte din legislația iosefină.

Trecând acum la aspecte mai concrete prezentate superficial și eronat amintim că prin înființarea de noi episcopii Curtea din Viena nu *echilibra influența Sfântului Scaun* (pag 6), întrucât împăratul în calitate de *rege apostolic* al Ungariei avea împreună cu primatul puterea de a fonda episcopii, sau de a numi episcopi, fără ca să minimalizeze prin aceasta autoritatea romană. De asemenea *debutul episcopiei greco catolice de Oradea* n-a avut loc *profitând de criza de autoritate a papalității, urmare a suspendării ordinului iezuiților, în 1773, în Imperiul Habsburgic* (pag. 7). Sfântul Scaun nu rămâne pasiv în fața reformismului austriac, depășit sau răvășit de evenimente, ci dimpotrivă pontificatul Papei Clemente XIII reprezintă începutul unei independente și conștiente politici eclesiastice «anti-imperiale», care se evidențiază, de exemplu, prin numirea de episcopi fără consultarea prealabilă a Mariei Tereza. Lucrul acesta explică abandonarea pozițiilor reformiste de către cardinalul Migazzi, iar mai târziu de către Firmian (Passau). Pe de altă parte acțiunea energică a Papei Pius VI a provocat criza jansenismului roman. Tot acest Papă a reușit să obțină retractarea episcopului auxiliar de Trier, von Hontheim, supranumit Febronius. Astfel în concistoriul din 25 decembrie 1778, Pius VI se bucura pentru fericitul succes.

Concepția jansenistă despre Comunione a influențat mediul eclesiastic de la Oradea, deoarece în biblioteca Episcopiei de aici se găsea cartea lui Arnauld, *De la frequente communion*, iar un bun creștin trebuind să se cuminece o dată pe lună (pag 22). Ori jansenistii, exaltând demnitatea și excelența Euharistiei, au impus condiții severe pentru împărtășanie, îndepărtând astfel credincioșii

de la această Taina și lipsindu-i de energiile și de harurile de care aveau nevoie. Cartea amintită mai sus a fost scrisă sub influența lui Saint-Cyran și a încercat să combată ideile iezuiților referitor la cuminecarea frecventă, propagată de iezuiți o dată pe lună. Pentru faptul că iezuiții îndemnau la cuminecarea frecventă fuseseră denumiți de către Saint-Cyran *seducători de suflete*.

În încheiere mai subliniem faptul că Olanda n-a făcut parte din imperiu în secolul XVIII, iar din punct de vedere religios protestanții nu constituiau aici o minoritate (pag 156).

Rezumând putem afirma că lucrarea amintește numai problematicile specifice perioadei studiate, fără ca să facă o analiză profundă în vederea unei mai bune și mai complete prezentări a Episcopiei de Oradea din primii ani de existență.

Ovidiu Horea POP