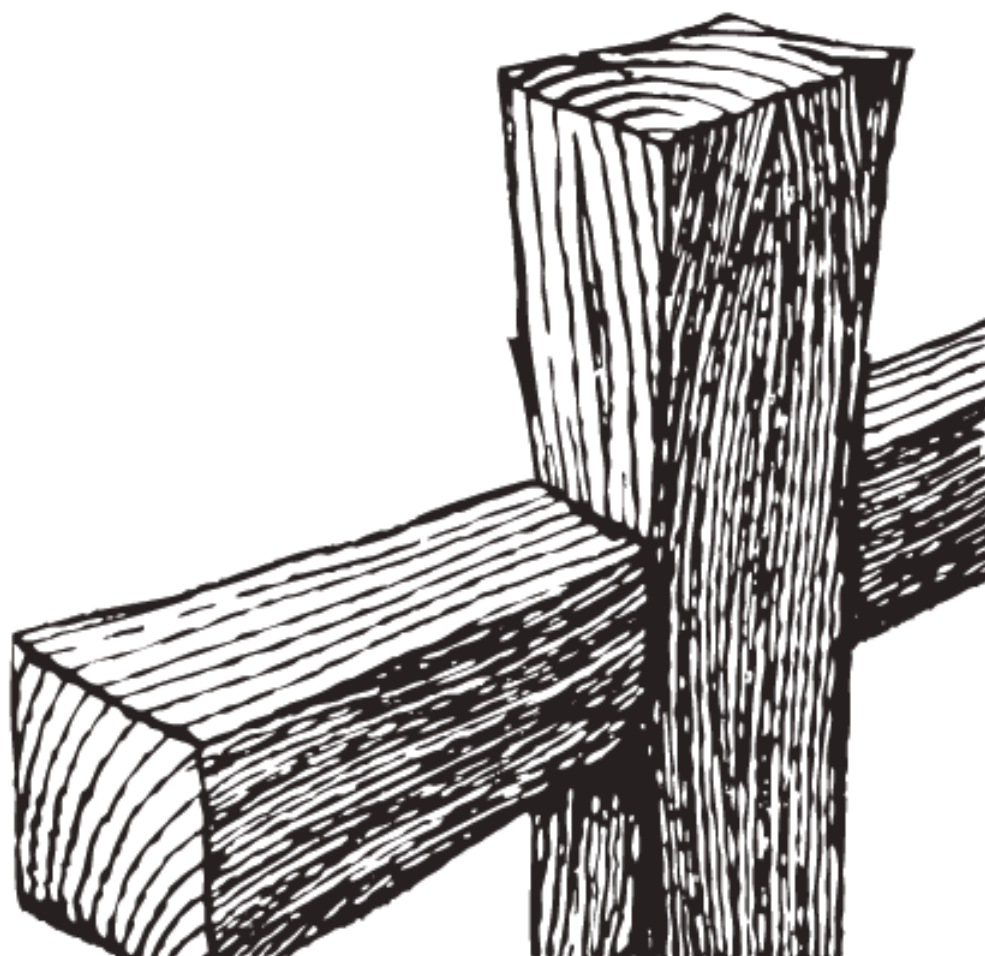




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

1-2/2011

YEAR
MONTH
ISSUE

(LVI) 2011
DECEMBER
1-2

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

1-2

Desktop Editing Office: 51st B.P. Hasdeu Street, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264 405352

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- CRISTIAN BARTA, Principiile religiei în gândirea lui Ioan Rațiu * *The Religious Principles in the Thinking of Ioan Ratiu* * *I principi della religione nel pensiero di Ioan Rațiu*..... 3
- BOGDAN VASILE BUDA, La dottrina spirituale di Nicola Cabasilas nel contesto della spiritualità bizantina del XIV secolo * *The Spiritual Doctrine of Nicholas Cabasilas in the Context of the Eastern Spirituality of the 16th Century* * *Doctrina spirituală a lui Nicolae Cabasilas în contextul spiritualității orientale în secolul al XV-lea* 15
- NECHIFOR CALEB OTNIEL TRAIAN, Implicațiile formei botezului în contextul eclesial * *The Implications of the Baptism's Forms in the Ecclesial Context* 37
- LEONARD DIAC, Comuniunea de viață, păcatul și dreptatea legală * *Life Communion, Sin and Legal Justice* * *Comunión de vida, pecado y justicia legal* 47
- EMIL MARIAN EMBER, Familia și paliatia. Când omul se conformează voinței lui Dumnezeu * *Family and Palliative Care. When the Man Accepts the Will of God* 69
- EUGEN JURCĂ, Voluntariatul ca slujire – reflecție teologică * *Volunteering as Service – Theological Reflexion* 77
- PAUL OANCEA, Theology and Economic Crisis * *Teologia și criza economică* 87
- ELENA ȘTEFĂNESCU, Învățătorul desăvârșit * *The Perfect Teacher* 101

- CRISTIAN TISELIȚĂ, L'amour, en tant que cause la plus profonde de la souffrance. Une approche philosophico-theologique selon les pensees de saint Thomas d'Aquin et Jean-Paul II * *Love as the Deepest Reason for Suffering. A Philosophical – Theological Analysis Following the Thinking of Saint Thomas Aquinas and of John Paul II* * *Iubirea ca motivul cel mai profund al suferinței. O analiză teologico-filosofică conform gândirii lui Toma din Aquino și a lui Ioan Paul al II-lea* 123

STUDIA PHILOSOPHICA

- CRISTIAN BAUMGARTEN, Basmul 'Amor et psyche' în *Metamorfozele* lui Apuleius. Lecturi literare * *The Tale of Amor and Psyche in Apuleius' Metamorphoses. Literary lectures*..... 135
- ROSA MARIA MARAFIOTI, Il costruttivismo di Jean Piaget: per una "morale del pensiero" e una "logica dell'azione" * *The Constructivism of Jean Piaget: for a "Moral of Thinking" and a "Logic of Action"* * *Constructivismul lui Jean Piaget: pentru o «morală a gândirii» și o «logică a acțiunii»*..... 153

STUDIA HISTORICA

- SILVIU-IULIAN SANA, Relații interconfesionale în zona parohiei greco-catolice Drăgești. Cazul filiei Bucuroaia (1850-1900) * *Inter-Confessional Relationships in the Greek-Catholic Parish Drăgești. The Case of the Branch Bucuroaia (1850-1900)* 173

RECENZII - BOOK REVIEWS

- Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth: Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Libreria Editrice Vaticana, 2011 (Alexandru BUZALIC) 189
- J.F. Elizabeth Boddens Hosang, *Establishing Boundaries. Christians-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers (Jewish and Christians Perspectives Series, vol. 19)*, Brill, Leiden – Boston 2010, xii+201 p., ISBN 978-90-04-18255-4 (Cornel DÂRLE)..... 193
- Emmanouela Grypeou, Helen Spurling (ed.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity (Jewish and Christians Perspectives Series, vol. 18)*, Brill, Leiden – Boston 2009, xix, 279 p., ISBN 978-90-04-17727-7 (Cornel DÂRLE)..... 194
- Maica Éliane Poirot, *Calea împărătească a Carmelului. O lectură tematică a Regulii Carmelului în lumina spiritualității răsăritene*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2011, 310 p. (Cornel DÂRLE)..... 197
- Marcel Poorthuis, Joshua Schwartz, Joseph Turner (ed.), *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature (Jewish and Christians Perspectives Series, vol. 17)*, Brill, Leiden – Boston 2009, xiv+562 p.+planșe, ISBN 978-90-04-17150-3 (Cornel DÂRLE)..... 198
- Marcel Poorthuis, Joshua Schwartz, Joseph Turner (ed.), *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature (Jewish and Christians Perspectives Series, vol. 17)*, Brill, Leiden – Boston 2009, xiv+562 p.+planșe, ISBN 978-90-04-17150-3 (Silviu-Julian SANA)..... 200

PRINCIPIILE RELIGIEI ÎN GÂNDIREA LUI IOAN RAȚIU

CRISTIAN BARTA*

RIASSUNTO. *I principi della religione nel pensiero di Ioan Rațiu.* Ioan Rațiu fu un dei canonisti più importanti della seconda metà del secolo XIX, ma fu anche autore di due manuali di religione per l'uso degli allievi del Liceo Greco-Cattolico di Blaj: *I principi fondamentali della religione cristiana (1872)* ed *I principi speciale o dogmatici della religione cristiana (1872)*.

Il nostro studio intende presentare questi manuali, offrendo oltre la descrizione generale, un'analisi riguardante l'originalità del pensiero teologico e le sue fonti. Volendo rilevare la dimensione cattolica, universale, come anche quella locale, orientale, faremmo anche un lavoro di approfondimento del contenuto teologico, specialmente della sezione ecclesiologica. Con la stessa finalità guarderemmo anche il linguaggio teologico del manoscritto.

Le opere di Ioan Rațiu, anche se sono un'introduzione, ci mostrano il modo in cui si articolava la teologia fondamentale e dogmatica nella Chiesa Greco-Cattolica Rumena negli anni del Concilio Vaticano I. Siamo aiutati a conoscere le circostanze della nascita della teologia fondamentale in questa Chiesa, lo sviluppo dell'ecclesiologia, come anche il buon livello della preparazione teologica e culturale degli allievi del Liceo confessionale di Blaj.

SUMMARY. *The Religious Principles in the Thinking of Ioan Ratiu.* Ioan Ratiu was one of the most important canonist of the second half of the 19th century and also the author of two books of religion for the pupils of the Greek-Catholic High-School of Blaj: *The Main Principles of Christian Religion (1872)* and *The Special or the Dogmatic Principles of the Christian Religion (1872)*.

This paper intends to present these two books, offering a general description, an analysis regarding the originality of the theological thinking and its sources. They wish to reveal the Catholic, universal dimension as well the local one, the Oriental one, and we are going to do an approach work of the theological content, especially of the ecclesiological section. In this purpose we will keep the theological language of the manuscript.

The works of Ioan Ratiu, even if they are an introduction, they show us the way the fundamental theological and the dogmatic were seen in the Romanian Greek-Catholic Church, during the years of the 1st Council of Vatican. In this way, we may see the birth of the fundamental theology in this Church, the development of the ecclesiology and the good level of the theological and cultural preparation of pupils in the confessional High-School of Blaj.

* Lector dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj; crisbarta@yahoo.com

REZUMAT. *Principiile religiei în gândirea lui Ioan Rațiu.* Ioan Rațiu a fost unul din canoniștii cei mai importanți din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, dar a fost și autorul a două manuale de religie pentru uzul elevilor Liceului Greco-Catolic din Blaj: *Principiile fundamentale ale religiei creștine (1872)* și *Principiile speciale sau dogmatice ale religiei creștine (1872)*. Studiul nostru intenționează să prezinte aceste două manuale, oferind printre altele descrierea generală, o analiză privind originalitatea gândirii sale teologice și izvoarele sale. Dorind să relevăm dimensiunea catolică, universală, precum și cea locală, orientală, vom face și o muncă de aprofundare a conținutului teologic, mai ales eclesiologic. Cu aceeași finalitate, vom lua în considerare și limbajul teologic al manuscrisului. Operele lui Ioan Rațiu, chiar dacă sunt niște introduceri, ne prezintă modul în care se articula teologia fundamentală și dogmatică în Biserica Greco-Catolică Română în anii Conciliului Vatican I. Suntem astfel ajutați în cunoașterea circumstanțelor nașterii teologiei fundamentale în această Biserică, dezvoltarea eclesiologiei, precum și nivelul bun al pregătirii teologice și culturale a elevilor liceului confesional din Blaj.

Keywords: theology, dogmatics, fundamental, Romanian Greek-catholic, textbook, originality, theological language, catholic faith, Greek tradition, confessional identity.

I. Introducere

Istoria teologiei dogmatice din Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică are încă numeroase momente care până acum nu s-au bucurat de atenția cercetătorilor. Unul dintre acestea poartă semnătura teologului și a canonistului Ioan Rațiu.

Ioan Rațiu¹, născut în Alecuș, jud Alba, la 30 septembrie 1841, a făcut studiile primare și gimnaziale la Blaj iar pe cele superioare la Universitatea din Viena, ca bursier al Colegiului „Sf. Barbara” (1860 – 1868). Între timp fusese sfințit preot, în 1864, la Viena, de către Mitropolitul Rutean Litwinowicz din Lviv. După obținerea doctoratului în teologie la 1 august 1868, s-a reîntors la Blaj unde și-a început remarcabila carieră bisericească și academică.

¹ Pentru datele biografice, vezi Siematismul veneratului cleru alu Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice a Alba-Iuliei și Făgărașului, Blaj, 1871, pp. 11, 14, 16 -17; Siematismul veneratului cleru alu Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice a Alba-Iuliei și Făgărașului, Blaj, 1876, pp. 11, 14 -17; Siematismul veneratului cleru alu Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice a Alba-Iuliei și Făgărașului, 1896, pp. 13, 18, 20, 21, 22, 24; Vasile Hossu, Seria Capitularilor de la înființarea Capitulului episcopesc, acum mitropolitan, până în prezent, cu scurte date biografice, în Șematismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba-Iulia și Făgăraș, pre anul Domnului 1900, Tipografia Seminarului Archidiececan, Blaj, 1900, pp. 82-83 (vezi și pp. 99, 105, 107 – 108); Ioan Rațiu, Studii și biografii, Blaj, 1904, pp. 143-152; Enciclopedia Română, III, Sibiu, 1904, p. 731; Nicolae Comșa și Teodor Seiceanu, Dascălii Blajului, Ed. Rening, București, 1994, p. 101; Mircea Păcurariu, Dicționarul Teologilor Români, ediția a II-a revăzută și întregită, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 410; Cornel Sigmirean, Intelectualitatea ecleziastică. Preoții Blajului (1806-1948), Ed. Universității Petru Maior, Târgu-Mureș, 2007, p. 149.

Pe plan bisericesc a fost imediat implicat în structurile centrale ale Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Făgăraș. Astfel, din anul 1869 lucrează ca asesor la Tribunalul matrimonial de a II-a instanță iar din 1872 ca asesor la Exactoratul Arhidiecezan. Intrând în atenția mitropolitului Ioan Vancea, este numit într-o serie de demnități - asesor consistorial (1875), protopop onorar (1877), secretar mitropolitan (1878 - 1879) -, care vor culmina cu intrarea în capitlul mitropolitan ca și canonic teolog (1879). Pe lângă aceste angajamente, Ioan Rațiu a pregătit schemele despre instrucțiunea în cauzele matrimoniale și procedura în cauzele criminale și civile pentru Conciliul Provincial al II – lea (1882), la care a participat în calitate de canonist și secretar primar. Nu în ultimul rând, el a trebuit să îndeplinească și alte activități de ordin administrativ, fiind administrator al Fundației Șuluțiene și curator al Catedralei din Blaj.

Activitatea bisericească a fost dublată de o prestigioasă carieră didactică și publicistică. Coleg cu alte personalități ale vremii, dintre care amintim aici pe Ioan Micu Moldovan, Simeon Micu, Augustin Bunea și Victor Szmigelski, a predat cursurile de drept și de istorie bisericească la Seminarul teologic și la Gimnaziul superior din Blaj (1868-1878). Antecesorul său la catedra de religie a Gimnaziului blăjean a fost Iosif Tarța². Începând cu anul 1879 a fost numit rector al prestigiosului Seminar Teologic din Blaj, funcție pe care a deținut-o până în 1888.

Bine pregătit teologic și având o cultură bogată, Ioan Rațiu s-a dovedit a fi și un om al condeiului, atât prin articolele publicate în calitate de redactor la *Foaia bisericească și școlară* (1887- 1890), cât și prin operele teologice și canonice pe care le-a publicat: *Principiile fundamentale ale religiunii creștine*, Blaj, 1872, VIII + 119 p.; *Principiile speciale sau dogmatice ale religiunii creștine*, Blaj, 1895, IV + 202 p.; *Etica creștină*, Blaj, 1873, XVIII + 521 p.; *Prelecțiuni teologice despre matrimoniu, impedimente, procedură, cu respect la praxa din provincia metropolitană greco-catolică a Alba Iuliei*, Blaj, 1875, 472 p.; *Instituițiunea dreptului bisericesc*, Blaj, 1877, 778 p.; *Catehism pentru școlile populare*, Blaj, 1878 (în colaborare cu Basiliu Rațiu, mai multe ediții); *Savanții români* (- s), Blaj, 1900, ff 59.

Ioan Rațiu a murit în Blaj, la 27 noiembrie 1900, moment în care ocupa a doua poziție în Capitlul mitropolitan, era pro-director al Facultății de Teologie, președinte al Comisiei Scolastice Arhidiecezane și președinte al Tribunalului de a II-a instanță pentru eparhiile sufragane³.

Ioan Rațiu a rămas în istoria Bisericii Române Unite mai ales datorită succesului de care s-au bucurat studiile contribuțiile sale canonice, prin care se situează în spiritul conciliilor provinciale de la Blaj și într-o orientare fermă spre tradiția răsăriteană. Totuși, dincolo de meritul și valoarea incontestabilă a acestor lucrări, Ioan Rațiu merită să fie recuperat și din perspectiva contribuțiilor sale în teologia dogmatică.

² Ioan Rațiu, *Dascălii noștri. Scurte notițe din viața și activitatea lor literară (1754-1848)*, Blaj, 1908, pp. XLVI-XLVII; Nicolae Comșa, *Dascăli Blajului*, Blaj, 1940, p. 76; Ioana Mihaela Bonda, *Mitropolia Română Unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, 141. Despre opera lui, vezi Cristian Barta, *Teologia dogmatică a lui Iosif Tarța*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Teologia Cattolica*, 3/2009, pp. 75-84.

³ Vasile Hossu, *op. cit.*, p. 99.

Operele sale dogmatice, concentrate asupra principiilor fundamentale și speciale ale religiei, constituie o etapă distinctă din evoluția teologiei dogmatice din Biserica Unită în secolul al XIX-lea. Poate că unul dintre motivele pentru care aceste opere nu au reușit să aibă un ecou în istorie este faptul că Ioan Rațiu le-a propus în ambianța Gimnaziului blăjean, în vreme ce teologia dogmatică era predată în Facultatea de Teologie de Simeon Micu, o personalitate afirmată chiar în acea perioadă prin două valoroase lucrări: *Teologia fundamentale seau generale* (Blaj 1876) și *Teologia dogmatica speciale* (Blaj, 1881).

Finalitatea studiului nostru, însuflețit de dorința de reconstituire a drumului parcurs de cugetarea teologică dogmatică din Biserica Greco-Catolică, este aceea de a cerceta lucrările lui Ioan Rațiu sub aspectul izvoarelor, metodei și al conținutului teologic. Parcurgerea acestor etape ne va ajuta să situăm gândirea profesorului blăjean în contextul mai amplu al teologiei dogmatice greco-catolice.

II. Destinatarii și scopul *Principiilor fundamentale și speciale ale religiei*

În *Prefața* ambelor lucrări dedicate principiilor religiei, Ioan Rațiu precizează faptul că se adresează în principal elevilor Gimnaziului Superior din Blaj⁴. Constatând lipsa unor lucrări actuale pe această temă, fundamentală pentru educația religioasă a creștinului și a viitorilor preoți, el publică cursurile ținute la această instituție⁵. Scopul acestui demers este explicat de autor prin următoarele obiective:

a). Pentru partea fundamentală: introducerea tinerilor în principiile veșnice și mântuitoare ale religiei lui Hristos; apologia adevărilor de credință; sublinierea necesității religiei pentru mântuire, adevăruri mântuitoare având desigur și „o bază solidă în filozofie și în Scriptură”; prezentarea raportului autentic dintre religie și rațiune: „Totodată, fiindcă religia este chemată să ridice raționalitatea deasupra senzualității, nu am prețuit să arăt puterea cea mare a rațiunii umane în aflarea și în demonstrarea adevărilor religioase...”⁶.

b). Pentru partea specială: prezentarea clară și sistematică „a misterelor revelației creștine, adică acele adevăruri profunde, care cu nume sacru se spun dogmele credinței”; apologia acestor adevăruri de credință⁷.

III. Structura lucrărilor

III. 1. *Principiile fundamentale ale religiei creștine* este structurată în trei părți, precedate de o introducere în care autorul analizează teme legate de natura religiei și a credinței, precizând cu atenție și criteriile de determinare a religiei revelate.

⁴ Ioan Rațiu, *Principiile fundamentale ale religiunii creștine*, p. III; Idem, *Principiile speciale sau dogmatice ale religiunii creștine*, p. III.

⁵ Idem, *Principiile fundamentale ale religiunii creștine*, p. III.

⁶ *Ibidem*, pp. III-IV.

⁷ Idem, *Principiile speciale sau dogmatice ale religiunii creștine*, p. III.

Partea întâi, intitulată *Demonstrarea religiei creștine*, articulează discursul cu privire la revelația divină în două secțiuni: *Despre autoritatea Sfințelor Scripturi și Despre divinitatea religiei creștine*.

Partea a doua, intitulată *Despre Biserica Creștină*, urmărește prin cele trei capitole – *Despre divinitatea religiei și a Bisericii Catolice, Despre divina guvernare a Bisericii Catolice și Despre rațiune* -, să demonstreze adevărul credinței din Biserica Catolică, un adevăr superior rațiunii umane.

III.2. Principiile speciale sau dogmatice ale religiei creștine, după o scurtă introducere în care Ioan Rațiu își precizează scopul lucrării, este structurată în patru capitole: *Despre Dumnezeu; Despre lume; Despre Providența divină, căderea în păcat și promisiunea răscumpărării; Încarnarea Fiului lui Dumnezeu*.

Ultimul capitol are însă o structură mai complexă, fiind articulat în două secțiuni. Prima secțiune oferă o sinteză a evenimentelor vieții lui Isus Hristos, ca bază pentru a explica învățătura și preoția Lui.

A doua secțiune, începe prin a-L prezenta pe Hristosul glorificat, punctând următoarele teme: învierea, înălțarea, glorificarea și împărăția lui Isus. După această scurtă prezentare, urmează trei capitole: în timp ce primul are ca tematică îndreptățirea (în general, dar în special prin Biserică și Taine, cu accent pe Pocăință), ultimele două se opresc asupra adevărilor de credință eshatologice.

Analizând aceste două opere sub aspect structural, remarcăm câteva aspecte care ne ajută să le încadrăm într-un context teologic mai amplu:

a). *Principiile fundamentale ale religiei* reflectă foarte clar schimbarea care avea loc în teologia catolică apuseană începând cu jumătatea secolului al XIX-lea, adică trecerea de la apologetica clasică la teologia fundamentală. Desigur, structura tripartită a apologeticii - *demonstratio religiosa, demonstratio christiana și demonstratio catholica*, este preluată de Ioan Rațiu, însă remarcăm faptul că autorul recurge în mod fundamental la o expunere pozitivă, lăsând chestiunile apologetice pe un loc mai degrabă secundar. Totuși, dimensiunea apologetică este clar punctată, mai ales în raport cu curentele problematice ale filosofiei moderne și cu reforma protestantă.

O altă dovadă a faptului că textul este un clișeu al acestei transformări îl reprezintă accentul pus pe criteriile obiective ale revelației, minunile și profețiile, în timp ce criteriul sfințeniei învățăturii este doar schițat. În această privință, manualul publicat după patru ani de Simeon Micu denotă o determinare mai clară a fizionomiei teologiei fundamentale⁸.

⁸ Vezi Cristian Barta, *Despre nașterea teologiei fundamentale în teologia greco-catolică românească: Simeon Micu, «Teologie Dogmatică Fundamentală» (Blaj, 1876)*, în volumul *Școlile greco-catolice ale Blajului - 250 de ani de credință și cultură* (cu documentele Simpozionului cu același titlu organizat la 8-9 octombrie 2004 în Blaj sub egida Mitropoliei Române Unite cu Roma și a Facultății de Teologie Greco-Catolică), Ed. Buna Vestire, Blaj, p. 110.

b). *Principiile speciale sau dogmatice ale religiei creștine* reprezintă o sinteză a învățaturii catolice cu privire la principalele adevăruri de credință, fundamentate în principal pe Scriptură, Sfinți Părinți și sinoade.

c). În ambele lucrări expunerea este succintă, într-un stil simplu și clar. Aceste caracteristici au fost probabil dictate de nivelul publicului căruia i se adresa, în principal elevii de la Gimnaziu. Simeon Micu, în schimb, scria pentru studenții Academiei Teologice, de unde și complexitatea manualelor sale.

d). Lucrările lui Rațiu sunt doar o introducere în tematica teologiei fundamentale și a teologiei dogmatice, o pregătire care urma să fie continuată la Academia Teologică.

e). Aceste opere reflectă o puternică influență a teologiei catolice apusene, pe care Ioan Rațiu a cunoscut-o la Viena în perioada studiilor, fiind coleg între anii 1863-1867 cu Simeon Micu.

IV. Izvoarele gândirii lui Ioan Rațiu

Spre deosebire de Simeon Micu, Ioan Rațiu nu declară explicit autorii contemporani la care s-a raportat. Cu toate acestea, el citează uneori teologi cunoscuți în ambianta universitară vieneză (în concret este vorba de Johannes Baptist Schwets⁹, Marian Dobmayer¹⁰, George Philips¹¹ și Jean Pierre Gury¹²), chiar dacă pur și simplu cu scopul de a reda textele altor autori (filosofi sau Părinți) citați de respectivii teologi în propriile opere. Totuși, recursul la aceste opere, motivat de căutarea unor surse mai vechi, scoate în evidență cunoașterea lor de către Ioan Rațiu. Măsura în care a fost sau nu influențat de gândirea acestora nu ne stă în putință să determinăm pe baza informațiilor existente, dar avem certitudinea că Ioan Rațiu a cunoscut lucrarea *Theologia fundamentalis*, publicată la Viena în 1862 de profesorul său Johannes

⁹ Johannes Baptist Schwets (1803-1890) a fost preot și profesor de teologie dogmatică la Olmütz (1842) iar apoi la Viena. A participat la Conciliul Vatican I în calitate de teolog pontifical, membru al Comisiei pregătitoare teologico-dogmatice, consultor pe probleme dogmatice. Cf. *Lexikon für theologie und Kirche*, vol. IX, coord. de Michael Buchberger, Herder, Freiburg, 1964, p. 549; Umberto Betti, *La Costituzione dogmatica "Pastor Aeternus" dell Concilio Vaticano I*, ed. a II-a, Pontificium Athenaeum Astorianum, Roma, 2000, pp. 7, 9, 14, 577.

¹⁰ Marian Dobmayer (1753-1805) a fost preot și profesor de filosofie la Neuburg (1881), pentru ca ulterior să se dedice teologiei dogmatice la Facultățile de teologie din Amberg (1787) și din Ingolstadt (1794). Este autorul lucrării *Systema theologiae catholicae*, în care se dovedește a fi un critic convins al scolasticii decadente, fiind influențat sub aspectul conținutului și al metodei științifice de filosofia lui Christian Wolff. Cf. *Lexikon für theologie und Kirche*, vol. III, Freiburg, 1959, p. 432.

¹¹ George Philips (1804-1872), istoric al dreptului și canonist, a fost profesor la München (1834), Innsbruck (1850) iar ulterior la Facultatea de Drept din Viena (1851). Preocupat de fundamentarea teologică a dreptului și de subiectul autorității în Biserică, susținător al primatului papal, este considerat un înnoitor al conștiinței bisericești și unul dintre cei mai importanți canonisti catolici de limbă germană din secolul al XIX-lea. Cf. *Lexikon für theologie und Kirche*, vol. VIII, coord. de Joseph Hofer și Karl Rahner, Herder, Freiburg, 1963, p. 468.

¹² Jean Pierre Gury (1801-1866), a fost călugăr iezuit și profesor de teologie morală la Vals b. Le Puy (1834-1866) și la Universitatea Gregoriană din Roma (1847-1848). Autor al *Compendium Theologiae moralis* (1850), a căutat o înnoire la metodei cazuisticii în teologia morală. Cf. *Lexikon für theologie und Kirche*, vol. IV, coord. de Joseph Hofer și Karl Rahner, Herder, Freiburg, 1960, p. 1282.

Baptist Schwets, unul dintre criticii scolasticii vremii și adeptul unei înnoiri în teologia catolică prin recurs pozitiv și sistematic la *Sfânta Scriptură* și la Sfinții Părinți ai Bisericii. Or, această orientare răzbate și din operele teologului blăjean.

Fiecare temă tratată în cele două lucrări este argumentată din perspectivă biblică, patristică, sinodală și, adesea, inclusiv din perspectiva rațiunii filosofice. Textul reflectă o anumită distanțare de stilul scolastic, observându-se limpede o expunere de tip pozitiv, cu referiri constante la izvoare. Acest accent nu trebuie să fie supraevaluat deoarece recursul la izvoare nu se face din dorința de a interoga textele cu scopul de a descoperi semnificația lor primară, ci mai degrabă pentru a argumenta tezele teologiei catolice. Totuși, merită să subliniem că și sub acest aspect teologia propusă de Ioan Rațiu nu este străină de curentul înnoitor care străbătea teologia romano-catolică¹³.

Dincolo de existența acestor influențe, textele pe care le analizăm scot în evidență și interesul lui Rațiu în a adapta discursul său teologic realității Bisericii sale. În acest sens se remarcă faptul că îi citează pe Sfinții Părinți, în mod deosebit pe cei Răsăriteni. Aceeași orientare se observă și în cazul folosirii surselor cu canoanele sinoadelor, când autorul, mai ales pe temele de teologie și disciplină sacramentală, se raportează explicit la culegerile canonice aflate în uz atât în Bisericile Ortodoxe, cât și în Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică: *Îndreptarea legii*¹⁴, *Nomocanonul*¹⁵ și *Pidalionul*¹⁶. Pe lângă aceste surse, care ulterior vor fi eliminate din textul oficial al Conciliului Provincial I (1872), remarcăm și încercarea de a folosi dreptul particular al Bisericii Unite, citând actele „Sinodului diecezan” ținut la Alba Iulia în 1700¹⁷. În acest caz, subiectul prezentat este unul dintre impedimentele dărâmatoare ale căsătoriei și anume, clandestinitatea, care a fost stabilit la Conciliul din Trento. Considerăm sugestiv faptul că la acest punct Ioan Rațiu nu se îndreaptă spre Conciliul tridentin, cum se proceda în manualele apusene ale timpului, ci folosește receptarea greco-catolică a temei din canonul 5 al Sinodului de la 1700¹⁸.

V. Aspecte universale și locale în opera lui Ioan Rațiu

Aceste aspecte ale operei lui Rațiu au fost deja atinse în analiza izvoarelor pe care le-a folosit, analiza relevând atât o dimensiune catolică apuseană, cât și o dimensiune răsăriteană specifică Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Investigația ar fi însă incompletă fără cercetarea conținutului și a limbajului teologic.

¹³ Vezi *Storia della Teologia. Vol. III: Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, sub înfrjirea lui Rino Fisichella, EDB, Bologna, 1996, pp. 309-334.

¹⁴ Ioan Rațiu, *Principiile speciale sau dogmatice ale religiunii creștine*, pp. 173, 181-182.

¹⁵ *Ibidem*, p. 182.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cf. Nicolao Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesie Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I, Oeniponte, Typis et sumptibus Feliciani Rauch., 1885, p. 251.

V.1. Sub aspectul conținutului

Dimensiunea universală, europeană a gândirii lui Rațiu, este fundamentată, înainte de toate, pe adevăratele credințe catolice, baza convergenței și a complementarității întregii teologii catolice. Pe lângă acest element fundamental, teologul blăjean se înscrie în polemica cu principalele curente filosofice și culturale ale epocii sale: pozitivismul, materialismul, fideismul, raționalismul.

Aceste filosofii moderne au avut și un ecou teologic, motiv pentru care Papa Pius al IX-lea a intervenit în mai multe rânduri prin documente doctrinare, cu scopul de a susține o concepție corectă despre credință, rațiune și raportul lor reciproc. Amintim aici: Enciclica *Qui pluribus* (1846), prin care Pius al IX-lea combate fideismul, neîncrederea în posibilitățile rațiunii umane în cadrul credinței catolice, dar și raționalismul, care absolutiza rolul rațiunii în raport cu credința¹⁹; Epistola *Gravissimas inter* (1862), prin care același Pontif Roman condamnă raționalismul lui Jakob Frohshammer care susținuse, fiind debitor și filosofiei hegeliane, că rațiunea poate înțelege în mod exhaustiv adevărurile credinței²⁰; Enciclica *Quanta cura* (1864) și *Syllabus* (1864) care condamnă erorile deja semnalate, alături de panteism, materialism și indiferența religioasă; nu în ultimul rând, *Constitutio dogmatica de fide catholica „Dei Filius”* a Conciliului Vatican I²¹, care dincolo de combaterea erorilor, face o prezentare admirabilă a credinței și a rațiunii.

Toate aceste texte reprezentau punctul de vedere oficial al Bisericii Catolice iar la Conciliul Vatican I participaseră și ierarhii greco-catolici. Prin urmare, Ioan Rațiu le cunoștea. Cu toate că la acest punct nu le citează explicit, ideile principale se regăsesc în operele sale. Iese în evidență distincția dintre revelația naturală și cea supranaturală, dintre rațiune și credință, dar și unitatea și colaborarea lor absolut necesară. De aceea el combate ateismul, politeismul și naturalismul²²; împotriva fideismului, Ioan Rațiu susține credibilitatea *Evangheliilor*, credința adresându-se rațiunii umane²³.

Analiza raționalismului și a fideismului lasă să transpară atât preocuparea autorului de a evita pesimismul gnoseologic specific fideismului, cât și entuziasmul utopic al raționalismului, cu scopul de a afirma unitatea lor în cunoașterea lui Dumnezeu²⁴. Faptul că întregul cap. III este dedicat rațiunii dă mărturie despre

¹⁹ Vezi *Enchiridion delle Encicliche*, vol. II, ediția a II-a, sub îngrijirea lui E. Lora și R. Simionati, EDB, Bologna, 1999, nr. 109-110.

²⁰ Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (de acum înainte vom cita *DS*), sub îngrijirea lui Peter Hunermann, Ed. Dehoniane, Bologna, 1996, nr. 2850.

²¹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (de acum înainte vom cita *COD*), sub îngrijirea Institutului de Științe religioase, Ed. Dehoniane, Bologna, 1996.

²² Ioan Rațiu, *Principiile fundamentale ale religiunii creștine*, p. 2.

²³ *Ibidem*, pp. 23-25.

²⁴ „Cu toate că Revelația este peste rațiune ... între ele nu are loc nici o luptă și nici o contradicție Pentru că Revelația și rațiunea au același autor [...] totuși rațiunea umană trebuie să fie supusă și să slujească revelației [...] Rațiunea cultivată poate cunoaște cu toată siguranța, fără ajutorul revelației, o parte a adevărilor de ordin natural. Astfel sunt adevărurile despre existența lui Dumnezeu și despre perfecțiunile lui, sau adevărurile despre spiritualitatea, libertatea și imortalitatea sufletului uman, despre deosebirea adevărului de neadevăr...”. *Ibidem*, pp. 110-117.

conectarea lui Ioan Rațiu la dezbaterile teologice și filosofice europene pe această temă. Aproximarea de *Dei Filius* este evidentă²⁵, însă în mod surprinzător nu face nici o referire la acest important Sinod ecumenic al Bisericii Catolice.

Ioan Rațiu se distanțează, de asemenea, de panteism, atunci când dezvoltă subiectul relației lui Dumnezeu cu lumea²⁶, iar de materialism în cadrul temei cu privire la crearea lumii²⁷.

Evaluarea relației lui Ioan Rațiu cu principalele curente europene nu este suficientă pentru a descifra modul în care el și-a construit operele teologice. Înțelegerea raportului universal-local în gândirea lui Rațiu ne pretinde și analizarea viziunii sale cu privire la Biserică.

În partea ecleziologică a lucrării *Principiile fundamentale ale religiei creștine* găsim următoarea definiție a Bisericii Catolice: „Vorbind în locul acesta, despre Biserica Catholică, nu înțelegem sub aceasta, biserica aceea particulară, pe care imediat o guvernează Pontiful Roman, ca episcop al Romei, ci noi sub Biserica Catholică înțelegem: toate bisericile administrate de episcopi și împrăștiate peste toată fața pământului, care sunt unite între ele și cu biserica Romei particulară prin aceleași dogme, prin aceleași mijloace de mântuire și sub unul și același cap comun și văzut, adică sub Pontiful Roman”²⁸. Această definiție, astăzi perfect acceptabilă din perspectiva Constituției *Lumen Gentium* a Conciliului Vatican II, se putea găsi la vremea respectivă într-o anumită tensiune cu ecleziologia promovată pe Papa Pius al IX-lea. În conștiința lui Ioan Rațiu, universalitatea Bisericii are întâietate în relația cu Bisericile locale, dar acestea sunt de asemenea necesare în alcătuirea Bisericii Catolice. Biserica Romei este și ea o Biserică particulară, însă Pontiful Roman are primatul asupra întregii Biserici Catolice. Acest mod a privi lucrurile ar putea fi legat intrarea progresivă în conștiința teologică din spațiile germane și franceze a importanței tradițiilor și a individualității bisericilor locale, dar suntem chiar mai îndreptățiți să-l relaționăm pe Rațiu cu spiritul care însuflețea Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catholică. Relevante pentru acest spirit, pentru preocupările ecleziologice și disciplinare inerente lui, au fost intervențiile Mitropolitului Ioan Vancea și ale episcopului de Oradea, Iosif Pap Szilagy, care au susținut cu insistență individualitatea răsăriteană a propriei Biserici²⁹.

Ioan Rațiu acceptă, evident, deciziile Conciliului Vatican I, cele mai relevante fiind definițiile dogmatice ale primatului și ale infailibilității papale din *Pastor Aeternus*. Textul său, însă, referitor la aceste dogme, reflectă o încercare de armonizare a

²⁵ *Dei Filius*, cap. II: „... Deum, rerum omnium principium met finem, naturalis humanae rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse...”. COD, p. 806.

²⁶ Cf. Ioan Rațiu, *Principiile speciale sau dogmatice ale religiunii creștine*, pp. 12-15.

²⁷ *Ibidem*, pp. 32-35.

²⁸ *Ibidem*, p. 65.

²⁹ Vezi Nicolae Boșcan, – Ioan Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001; Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2003, pp. 200-230.

ecleziologiei din *Pastor Aeternus* cu viziunea ecleziologică exprimată de Ioan Vancea în cadrul sinodului ecumenic. Vorbim despre o încercare, o căutare ce nu și-a atins finalitatea în mod integral. Teologul blăjean își începe partea ecleziologică definind Biserica Catolică din perspectiva raportului universalitate-biserici locale, dar apoi continuă fără a dezvolta acest argument. Primatul petrin este prezentat pe temei biblic, subliniindu-se rolul său în conducerea Bisericii Catolice și în păstrarea unității ei³⁰. Primatul petrin, fiind un element constitutiv al Bisericii, este perpetuat în istorie prin primatul papal. Pontifii Romani se bucură de următoarele prerogative: succesori ai lui Petru, principele apostolilor; vicar al lui Hristos pe pământ; primat de onoare și totodată de jurisdicție, având puterea supremă asupra Bisericii; învățător și păstor al întregii Biserici³¹.

Relația papă-episcop este explicată de Ioan Rațiu din perspectiva unității formate de apostoli și Petru, adică a comuniunii care respectă și chiar pretinde realitatea primatului: episcopii și Papa continuă misiunea și comuniunea celor dintâi. În virtutea primatului papal, toți episcopii sunt subordonați Pontifului Roman³², dar, mai mult decât atât, episcopii pot fi considerați urmași legitimi și adevărați ai apostolilor numai atunci când sunt uniți cu succesori ai lui Petru, cu Capul suprem al Bisericii sau, mai precis spus, atunci când între ei și succesori ai Sfântului Petru există acea comuniune clară ce a existat între apostoli și Sfântul Petru³³.

Episcopii, sub suprema conducere a papei, guvernează fiecare propria dieceză. Aceasta din urmă este definită ca „o parte a teritoriului bisericesc, desemnată de papa”³⁴. Chiar dacă Ioan Rațiu nu folosește decât în definiția inițială conceptul de Biserică locală, putem deduce că el înțelegea Biserica locală în sensul diecezei, alcătuită din episcop, presbiteriu, diaconi și laici³⁵. Episcopul guvernează propria dieceză în supunere față de Pontiful Roman, însă puterea sa (a magisteriului, a ordinului sacru și a guvernării), primită prin succesiune apostolică, este de fapt puterea ordinară primită de la Hristos³⁶.

Pe lângă responsabilitatea față de dieceză, fiecare episcop participă și „la guvernarea Bisericii Universale, având scaun și vot decisiv în conciliile ecumenice”³⁷.

Dacă în prezentarea primatului papal Ioan Rațiu nu folosește *ad litteram* definiția de la Vatican I, considerând puterea de jurisdicție a Papei ca supremă, dar evitând atributul *immediatae*³⁸, în schimb, în ceea ce privește infailibilitatea Papei, el citează explicit din *Pastor Aeternus*³⁹. Definiția sinodală este preluată integral,

³⁰ Ioan Rațiu, *Principiile fundamentale ale religiei creștine*, p. 70-73.

³¹ *Ibidem*, pp. 74-76.

³² *Ibidem*, p. 76.

³³ *Ibidem*, p. 75.

³⁴ *Ibidem*, p. 76.

³⁵ *Ibidem*, pp. 76-77.

³⁶ *Ibidem*, p. 74.

³⁷ *Ibidem*, p. 77.

³⁸ *COD*, p. 814.

³⁹ *COD*, p. 816; Ioan Rațiu, *Principiile fundamentale ale religiei creștine*, pp. 93-94.

însă și la acest punct observăm că autorul are o viziune ecleziologică apropiată de cea a ierarhului său⁴⁰, deoarece tema infailibilității papale este precedată și integrată în subiectul mai larg al infailibilității Bisericii⁴¹. Infailibilitatea „nu compete tuturor membrilor Bisericii, ci numai episcopatului unit cu Papa”⁴².

V.2. Sub aspectul limbajului teologic

Limbajul teologic al lui Ioan Rațiu este puternic influențat de școala latinistă. Majoritatea termenilor folosiți au o etimologie latină. Dacă în urmă cu mai puțin de un deceniu Iosif Tarța folosea *Hristos* și *Duh*, Rațiu preferă *Christos* și *Spirit*. În loc de fire și ipostas, optează pentru natură și persoană.

Uneori preluarea acestui tip de limbaj este ușoară, precum în cazul următoarelor concepte: rațiune, potenția, conciliu, infailibilitate, revelațiune, providență, păcate veniale, sânta comuniune. Alteori, autorul utilizează atât termenii deja împământenți, cât și pe cei noi: Treime/Trinitate, transsubstanțiere/prefacere; sau creează cuvinte noi, forțând în mod nepermis posibilitățile limbii: *fide-demnitatea* sau *inesistența* (*circuminsessio*).

Terminologia scolastică din teologia sacramentală (materie, formă, ministru, etc), pătrunsă în publicațiile greco-catolice încă din secolul al XVIII-lea, este prezentă și în operele lui Rațiu. Alături de Simeon Micu, el a contribuit la formarea unui limbaj teologic românesc de etimologie latină.

Concluzii

Ioan Rațiu, prin cele două lucrări analizate în studiul nostru, se înscrie într-un mod distinct în evoluția teologiei fundamentale și dogmatice din Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, fiind publicate imediat după celebrarea Conciliului Vatican I și a Primului Conciliu Provincial (1872).

Textele sale, gândite ca manuale de religie pentru elevii Gimnaziului din Blaj, au calitățile și limitele impuse de însăși finalitatea lor. Dacă între calitățile operelor emerg structura clară, argumentația logică, racordarea la curente europene, asumarea Conciliului Vatican I și străduința de a reflecta asupra textelor sinodale din perspectivă răsăriteană, trebuie să fie amintite și limitele inerente: expunerea este specifică unui manual de liceu, fiind departe de complexitatea și bogăția informațională a *Teologiei* lui Simeon Micu. Cu toate acestea, pentru niște manuale de religie liceale, operele lui Ioan Rațiu au un nivel foarte bun, oferindu-ne reperele necesare pentru a cunoaște gradul înalt de pregătire religioasă a elevilor Gimnaziului Blăjean din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

⁴⁰ Vezi și Cristian Barta, *Aspecte ecleziologice din gândirea mitropolitului Ioan Vancea*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, an. XLIX, 2/2004, pp. 5-16.

⁴¹ Cf. Ioan Rațiu, *Principiile fundamentale ale religiei creștine*, pp. 91-93.

⁴² *Ibidem*, p. 92.

Manualul, dincolo de o structură specifică teologiei catolice din perioada respectivă, nu este copia unui manual apusean. Influența lui Johannes Baptist Schwets este evidentă, dar ea nu împiedică o cercetare personală a teologului blăjean. Aspectele originale se observă mai ales la partea ecleziologică, unde Rațiu își prezintă viziunea despre Biserică prin concepte fundamentale (Biserica Universală – Biserica locală, papă – episcopi, cler – laici, comuniune), care depășesc orizontul specific documentului *Pastor Aeternus*. Ne exprimăm însă regretul pentru faptul că autorul nu a dezvoltat în mod sistematic și organic aceste concepte ecleziologice, prezentarea sa exprimând mai degrabă străduința acestuia de a asuma Conciliul Vatican I fără a renunța la linia specifică ecleziologiei răsăritene.

LA DOTTRINA SPIRITUALE DI NICOLA CABASILAS NEL CONTESTO DELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA DEL XIV SECOLO

BOGDAN VASILE BUDA*

SUMMARY. *The Spiritual Doctrine of Nicholas Cabasilas in the Context of the Eastern Spirituality of the 16th Century.* The spiritual doctrine of the theologian Nicholas Cabasilas presents in this article a synthetical vision on the historical and religious context where he lived and elaborated a saint theology and a spirituality which are not depending on any political, religious movement or on a theological system. Cabasilas underlines the importance of the anthropological and Christological foundation in which Christ is the „center of the history of the universe” through His incarnation and the man is called to participate to this communion of love and life in which the human being becomes divine, transformed through the power of sanctification of the Holy Spirit, „the artist of iconography of the Holy Trinity”. Also, the author pays attention to the mariological dimension which in his mentality are a real „ecumenical bridge” between East and West.

REZUMAT. *Doctrina spirituală a lui Nicolae Cabasilas în contextul spiritualității orientale în secolul al XV-lea.* Acest articol prezintă doctrina spirituală a lui Nicolae Cabasilas, abordând o viziune sintetică asupra contextului istoric și religios în care a trăit, elaborând o teologie și o spiritualitate netributară nici unei mișcări religioase sau politice și nici unui sistem teologic. Cabasilas evidențiază importanța antropologică și hristologică a divinizării omului, fundamentată în Hristos care prin Întrupare este „centrul istoriei universale”, iar omul este chemat să participe la această comuniune de iubire și viață prin puterea sanctificatoare a Spiritului Sfânt „artistul iconografic al Sfintei Treimi”. Autorul acordă de asemenea, o semnificație deosebită și dimensiunii mariologice, care în gândirea lui reprezintă este o adevărată ”punte ecumenică” între Orient și Occident.

Keywords: hesychasme, prayer, divinisation, Christcentrism, Mariology.

1.1. L'essicasmo bizantino

Fin dalle sue origini, il monachesimo occupa un posto centrale nella vita religiosa della Chiesa Orientale, i monaci assumono anzitutto il ruolo di difensori della dottrina cristiana, e certamente un modo radicale, di vivere le esigenze del

* Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea, preot al comunității greco-catolice românești din Madrid și capelan în Spitalul Virgen de la Torre din același oraș, basilebuda@yahoo.fr

Vangelo, contro le forme confuse di questo mondo¹. Nella misura in cui lo scopo di tutta la vita cristiana era la partecipazione alla vita divina, cioè la θεοσιώ², “divinizzazione”, di cui Adamo era stato privato con la caduta, ma che ritornò a essere di nuovo accessibile in Cristo, la preoccupazione essenziale dei monaci fu quella di dare a questa partecipazione la sua piena realtà. I monaci, interpretando letteralmente il precetto paolino “Pregate senza interruzione”³, avevano fatto della preghiera la loro attività essenziale. La ricerca della solitudine e di uno spazio deserto e l’abbandonare delle preoccupazioni esterne non risulta sufficiente. E’ necessaria anche una *esichia* interiore. Il cuore si apre verso la luce divina. Questa è la cosa più importante nella preghiera del cuore. Così i teorici di ascendenza origenista, come Evagrio, vedono in essa un’ascensione dell’intelligenza verso Dio, che unita con la pratica dell’asceti porta l’anima all’*απατηεια*, “l’impassibilità”, sulle passioni e le inclinazioni disordinate, essendo l’anima unita nella quiete con Dio⁴.

L’origine della preghiera di Gesù si collega ad una tradizione antico testamentaria che invocava il nome di Gesù che vuol dire *Jhwh è la salvezza*. La Chiesa primitiva inoltre ha sempre venerato il nome del Signore. Questa preghiera collocata nella tradizione del vangelo viene assunta da una corrente della spiritualità orientale antica. L’apparizione però della preghiera del cuore si potrebbe ricamare all’apparizione del monachesimo orientale cristiano. Possiamo dire che l’esichismo come corrente si colloca nella spiritualità monastica orientale avendo un carattere contemplativo e ricercando l’unione dell’uomo con Dio tramite la preghiera incessante⁵.

Allora si pensa che l’esichismo sia una tendenza della spiritualità antica vecchia quanto meno il monachesimo. In questo senso se ne collega l’inizio fin dai tempi di Arsenio il quale aveva lasciato i palazzi doveva vivere seguendo la voce che gli diceva: “Arsenio, fuggi, taci, rimani tranquillo” (ησυχάζε)⁶.

¹ Cf. M. PAPAROZZI, *Monachesimo*, in “Dizionario dell’Oriente Cristiano”, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, pp. 497-499. Fin dal suo emergere il monachesimo rimane come un elemento fondamentale in tutte le chiese cristiane del primo millennio ed è visto soprattutto come una radicalizzazione delle promesse battesimali. Non si è mai fatta la distinzione tra preti e laici in quanto i preti sono sposati, ma tra monaci e non-monaci.

² Cf. Y. SPITERIS, *La teologia bizantina nei secoli XII e XIV*, in “Storia della teologia nel Medioevo”, vol. 3, Piemme, (AL) 1996, p. 827. La tradizione cristiana ci insegna che conoscere Dio vuol dire comunicare con Dio. O meglio avere l’esperienza di Dio. Per la grande tradizione orientale rappresenta soprattutto da Origene, Evagrio Pontico, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, questa conoscenza di Dio si intende anche come unione con Dio. Si tratta della molto conosciuta “divinizzazione” della quale tratta la teologia orientale e chiamata anche *deificazione-theopoesis* o meglio “partecipazione alla divina natura” in termini biblici. Questa parola voleva sottolineare meglio l’aspetto ontologico dell’essere immagine di Dio.

³ I Tes, 5,17.

⁴ Cf. M. BRUNINI, *La preghiera del cuore nella spiritualità dell’oriente cristiano*, Ed. Messaggero di S. Antonio, Padova 1997, p. 169.

⁵ Cf. *Ivi*, pp. 84-85.

⁶ Cf. T. ŠPIDLÍK, *La Preghiera secondo la tradizione dell’Oriente Cristiano*, Lipa, Roma 2002, p. 387

Per Pseudo-Macario e i suoi discepoli, la preghiera perpetua acquisisce un carattere definitivamente cristocentrico: diviene la preghiera del *Nome di Gesù*, che attraverso la esichia, *nepsis-prosoche* (attenzione)⁷ o sobrietà del cuore porta l'anima a raggiungere la memoria continua di Dio nella preghiera⁸. La *nepsis*, come digiuno spirituale difende il intelletto dalle distrazioni delle passioni, dei pensieri e delle istigazioni del demonio. La *prosoche* avviene quando l'anima raccoglie Dio nel silenzio del cuore quando nel silenzio si invoca continuamente Gesù⁹.

Lo stesso orientamento verso la *προσοχη* lo troviamo ai padri sinaitici del VI e del VII secolo. Loro predicano la *hesychia* come preparazione alla *theoria* cioè la visione di Dio. Il regno di Dio si trova nel cuore e con un cuore purificato possiamo conoscere tutte le ispirazioni divine. Questa grazia può essere ottenuta non solo dai monaci ma da parte di tutti i cristiani¹⁰.

Come sottolinea Meyendorff la pratica della “preghiera di Gesù” dominerà la tradizione del monachesimo orientale fino ai nostri giorni essa, infatti rappresenta l'elemento essenziale dell'esicasmò bizantino. La preghiera costante fondata sulla *sinergia* dello sforzo umano e della grazia rimane l'occupazione propria dell'intelletto purificato dalle passioni¹¹.

La tradizione esicasta¹² prenderà, nel corso dei secoli, forme differenti, ma resterà unificata nella sua ispirazione fondamentale: “in Cristo” l'uomo ritrova il

⁷ Cf. IDEM, *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa, Roma 1995, p. 95. La spiritualità orientale insiste sul concetto di attenzione, *prosochè*, di cui i santi Padri affermano che è propriamente una vera arte per governare i pensieri e i movimenti del cuore, non basta compiere opere buone in esteriore, ma principalmente per l'anima è importante di occuparsi dei buoni pensieri e sentimenti attraverso la sobrietà e l'attività interna del cuore. (*Ivi*).

⁸ Cf. M. BRUNINI, *o.c.*, p. 173.

⁹ Y. SPITERIS, *Libertà di Dio e libertà dell'uomo nel Cristianesimo Orientale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004. p. 237-238.

¹⁰ Cf. T. ŠPIDLÍK, *La Preghiera secondo la tradizione dell'Oriente Cristiano*, Lipa Roma 2002, pp. 387-388.

¹¹ Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Cerf, Paris 1969, p. 173.

¹² Cf. M. BRUNINI, *o.c.*, pp. 168-178. *L'esicasmò* ha vissuto in due grandi periodi: a) *L'esicasmò sinaita*, avendo due principali autori: Giovanni Climaco (secc. VI-VII), che deve il soprannome Climaco alla sua opera la “*Scala del Paradiso*”, Esichio il Sinaita o Presbitero (secc. VIII-X), fino al X secolo, l'esicasmò sinaita è povero di scritti mistici. L'avvenimento più significativo sarà con la diffusione delle opere di Isacco di Ninive, vescovo siriano del secolo VII, e alla fine del primo millennio il suo portavoce sarà S. Simeone il Nuovo Teologo (949-1022). L'esicasmò sinaita è per eccellenza ispirato dai Padri del deserto, che nella *esichia* del deserto cercavano lo “spazio concreto” di solitudine esteriore, per poter entrare con più facilità nell'*esichia* interiore, combattendo con più facilità le agitazioni, le affezioni che comunque rimangono nell'anima ritirata nel deserto. Soltanto dopo un periodo di prova, di *praxis*, l'anima purificata, si apre alla accoglienza della luce divina, diventando tempio dello Spirito Santo. b) *L'esicasmò bizantino* dei secoli XIII e XIV, attua una sorta di semplificazione della tradizione esicasta. Secondo loro ci sono tre momenti nella vita spirituale che vanno sempre di più ad identificarsi: la *esichia* o il silenzio, la *nepsis* o la sobrietà e la *prosoche* o la custodia dello spirito. Ulteriormente, nel tardo medioevo si aggiungono anche dei metodi psico-fisici che vanno sempre collegati alla continua ripetizione del *Nome di Gesù*. Un altro carattere molto importante della preghiera esichasta rimane il fatto che la ripetizione nella preghiera del *Nome di Gesù* non sarà riservata soltanto per i monaci ma avrà anche un grande successo popolare nella società e nella Chiesa del tempo. (*Ivi*).

suo destino primo, riadatta la sua esistenza al Modello divino, riscopre la libertà vera che la schiavitù di Satana gli ha fatto perdere e usa questa libertà, con la collaborazione (*sinergia*) dello Spirito Santo, per amare e conoscere Dio.

La fine della vita spirituale, secondo la tradizione patristica ed esichasta, rimane la divinizzazione (τεοσις) vale a dire la partecipazione *libera* e cosciente dell'uomo alla vita divina, partecipazione che risulta anche come scopo della preghiera incessante e della vita spirituale dell'uomo. L'unione con Dio che ne risulta e di cui ne parlano i Padri è il compimento del suo destino libero e personale. Infatti non si risolve mai in una disintegrazione della persona umana nell'Infinito divino. Questa è la ragione dell'insistenza degli spiritualisti bizantini sulla necessità di un incontro personale con Cristo dal quale risulta la divinizzazione dell'uomo tutto intero, anticipazione della resurrezione generale dei corpi¹³.

Gregorio il Sinaita insegna che lo scopo della vita cristiana è di attualizzare coscientemente le energie dello Spirito Santo donateci per il battesimo. Lui pensa che la natura umana è memoria del divino la quale però dopo il peccato originale è stata corrotta tornando verso le cose sensibili e progettando verso il creato il desiderio per l'assoluto. L'esercizio della preghiera di Gesù risulta come una tecnica che libererà la coscienza dei pensieri e delle immagini idolatre. In questo senso si deve rinunciare a tutta l'immaginazione anche pur trattandosi di immagini di Gesù¹⁴.

Per la preghiera erano richiesti alcuni atteggiamenti esterni, come quello di fare la preghiera nella posizione seduta, appoggiando la barba sul petto, “volgendo l'occhio corporeo con tutto lo spirito sul mezzo del ventre, altrimenti detto ombelico”¹⁵. Questo esercizio implicava anche un rallentamento regolato della respirazione, sincronizzato con la continua invocazione del nome di Gesù. Difficile all'inizio, “l'unificazione dello spirito insieme alla preghiera produce presto gioia, delizie ineffabili, invincibilità agli attacchi del nemico, amore crescente di Dio, una grande luce chiamata più tardi taborica”¹⁶.

Imponendosi sull'Athos e in certi ambienti monastici, la “preghiera di Gesù” si diffonde anche tra i laici. Infatti non è solo un modo di vita, è veramente uno stato d'animo.¹⁷ Il pio Andronico II Paleologo favorisce la sua espansione nell'alta società del impero. Il padre di Gregorio Palamas la pratica addirittura nel pieno Senato. Anche Palamas stesso sostiene che essa non è riservata solo ai monaci ma offerta per tutti i cristiani per poter realizzare il comandamento dell'apostolo Paolo. Il monachesimo dunque viene concepito dai maestri dell'esicasmo come una missione profetica per il mondo o altre volte come un “monachesimo interiorizzato” in mezzo al mondo.

¹³ Cf. J. MEYENDORFF, *o.c.*, pp. 175-176.

¹⁴ O. CLEMENT, *Byzance et christianisme*, PUF, Paris 1964, p.22-23.

¹⁵ I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, “Orientalia Christiana Analecta”, 9, 36, (1927), p. 164.

¹⁶ *Ivi*, p. 164.

¹⁷ Y. SPITERIS, *Libertà di Dio e libertà dell'uomo nel Cristianesimo Orientale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004. p. 236.

1.2. La riforma interna alla Chiesa del Movimento esicasta

Come afferma Oliver Clément, il movimento esicasta promuove una vera riforma della Chiesa partendo dalla preghiera personale, indirizzando nuovamente il popolo cristiano sull'*unico necessario*. Questa riforma si può sintetizzare in tre aspetti fondamentali: “il senso della povertà e del servizio sociale; la purificazione e il rinnovamento della vita liturgica; l’indipendenza dalla Chiesa”¹⁸.

Per poter testimoniare della povertà gli esicasti amano staccarsi dai monasteri ricchi per poter costruire in tutto il mondo dell’ortodossia *hesychasteria*, posti dove gruppi di monaci si riunivano intorno ad un maestro e vivevano duramente con il frutto delle proprie mani, poveri tra i poveri¹⁹. Ci sono stati anche dei patriarchi reformatori esicasti come Athanase I (1289-1293 e 1303-1319) il quale mandava in giro dei monaci erranti per visitare i monasteri, e per prendere le ricchezze con il scopo di ristabilire così il rigore ascetico. Pensando similmente i patriarchi venuti dal partito esicasta hanno sostenuto la secularizzazione dei beni ecclesiastici alla richiesta dello stato. Il ritorno alla povertà evangelica riguarda anche il servizio dato ai poveri. Il patriarca Isidore il Sinaita vive e muore in povertà. La dottrina sociale del sostentamento dei poveri e della povertà evangelica è abbracciata anche da Gregorio Palamas quando diventa arcivescovo di Tessalonica. Palamas si richiama all’unità del genere umano restaurato nel corpo di Gesù²⁰.

Il secondo carattere fondamentale della riforma esicasta è stato il fondamentare la spiritualità personale nella vita sacramentale e comunitaria della Chiesa. Facendo così si pensava ovviamente anche alla purificazione ed il rinnovamento di questa vita. Come conseguenza i numerosi movimenti profetici che spesso si opponeva alla gerarchia ufficiale, come il bogomilismo, furono riportati e assorbiti in questo corrente dio rinnovamento liturgico e spirituale²¹.

Sottolineando questa integrazione ecclesiastica del movimento esicasta, Palamas scrive che la vita divina ci viene comunicata tramite il sacramento del battesimo e dell’eucaristia che “ricapitolano tutta l’economia divino-umana”. Palamas si rapporta ci torna e commenta tantissime volte il tema paolino della “consanguineità” e dell’incorporazione dei cristiani in Cristo²².

Un autentico rinnovamento liturgico esige una lotta implacabile contro il ritualismo, il formalismo, la degenerazione in magia del culto e dell’icona. Gli esicasti conducono questa lotta tanto che tante volte per sbaglio e confusione furono accusati d’iconoclasmo. In verità loro hanno proposto e condotto una rinnovazione della predicazione e della comunione frequente dentro la Chiesa. L’ultimo aspetto della riforma esicasta fu il fatto che loro hanno sostenuto la difesa della trascendenza e

¹⁸ O. CLEMENT, *o.c.*, p. 25.

¹⁹ Cf. *ivi*.

²⁰ O. CLEMENT, *o.c.*, p. 27-28.

²¹ Cf. *ivi*, p. 28.

²² Cf. Homelia 56, di G. PALAMAS, in O. CLÉMENT, *o.c.*, p. 29.

dell'universalità della Chiesa. In questo senso i patriarchi ecumenici del XIV secolo, esicasti per la maggior parte, hanno avuto un senso acuto della loro indipendenza spirituale che hanno difeso sempre. Anzi, man mano che l'Impero s'indebolisce e si riduce, il patriarcato di Costantinopoli accresce il suo prestigio in tutta l'Europa orientale²³.

Di fronte all'apparizione del pericolo musulmano gli esicasti sono andati ancora più lontano affermando la contingenza dell'Impero cristiano e la trascendenza della Chiesa nel suo percorrere della storia. Nondimeno il fatto che Palamas stesso ha sostenuto un Cantacuzeno per diventare imperatore e pure il patriarca Filoteo ha tentato di organizzare contro i Turchi una sorta di crociata degli Stati ortodossi, i riformatori mantenendo il rispetto della Verità avevano la certezza che la Chiesa, se resta fedele a Cristo che l'ha mandata nel mondo, potrà sussistere in qualunque condizione e dominio politico, anche se l'Impero crollasse, anche sotto la dominazione musulmana.

In questo senso ricorda Clément del fatto che Gregorio Palamas²⁴ quando fu per un anno prigioniero dei Turchi alla fine li ringraziò per la loro tolleranza incoraggiando nella fede i cristiani d'Asia Minore. Facendo ed agendo così lui ha visto nell'occupazione musulmana un'occasione provvidenziale per aprire un dialogo tra il cristianesimo ed l'Islam e per dare una testimonianza del Vangelo. Palamas era convinto che che l'Islam avesse il suo posto nel piano divino, in quanto avrebbe portato agli innumerevoli pagani la rivelazione del Dio personale, il Dio vivo di Abramo. Palamas ebbe un ricco dialogo con i dottori musulmani tanto che uno di loro disse che verrebbe un tempo quando tutte e due le religioni si intenderanno tra loro²⁵.

Possiamo dire alla fine che, storicamente, l'esichismo, in tutto quello che ha fatto, come origine appartiene alla corrente della tradizione monastica del deserto di cui ne fu erede attraverso specialmente la scuola sinaitica, di cui Gregorio Palamas ne era conoscente dopo che Gregorio il Sinaita (1255-1347) era arrivato al monte Athos, portando con se il nuovo metodo di preghiera. Praticamente poi quando comincio, il centro del dibattito esicasta era se utilizzando il metodo di questa preghiera si poteva vedere la luce taborica che aveva illuminato gli apostoli e se questa luce era corruttibile e simbolo della divinità o era increata e divina.

1.3. Nicola Cabasilas e la disputa esicasta

Pur caratterizzato da una profonda decadenza economica e militare l'Impero d'Oriente, risorto dopo il dominio latino, in questo turbolento periodo del sec. XIV conosce una grandiosa rinascita culturale e teologica conosciuta col nome di "rinascenza

²³ Cf. O. CLÉMENT, *o.c.*, p. 30.

²⁴ *Ivi*, pp. 31-32.

²⁵ G. PALAMAS, *Lettre a son Eglise*, citata da J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, Paris 1959, p. 162.

dei Paleologi”, o “umanesimo bizantino” (rinascimento umanista riguardo alle lettere e alle arti e rinascimento religioso per i vari fermenti teologici e spirituali). Nicola Cabasilas fu protagonista della disputa esicasta, che rappresenta la forma più abbondante del grande dinamismo del pensiero teologico in quegli anni²⁶.

La disputa esicasta è uno degli avvenimenti importanti, nella storia della spiritualità bizantina, che avrà una grande risonanza nella teologia e nella vita ecclesiale della Chiesa Orientale fino ad oggi. Questa discussione ha come principali protagonisti il citato Barlaam²⁷ e Gregorio Palamas²⁸.

Innanzitutto, storicamente, come abbiamo detto, si deve dire che il esichismo si rifa ovviamente alla tradizione monastica del deserto, attraverso specialmente la scuola sinaitica, di cui Gregorio Palamas ne era erede dopo che Gregorio il Sinaita (1255-1347) era arrivato al monte Athos, portando con se il nuovo metodo. Praticamente il centro del dibattito esicasta era se utilizzando il metodo di questa preghiera si poteva vedere la luce taborica che aveva illuminato gli apostoli e se questa luce era corruttibile e simbolo della divinità o era increata e divina. Barlaam (1290-1350), inoltre, sempre ravvisando negli esicasti un ritorno agli antichi messaliani, che cercavano la sede dell'anima in qualche parte della regione ombelicale, attribui loro

²⁶ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, Ed. Lipa, Roma 1996 p. 12.

²⁷ Su Barlaam, ci sono molti studi di cui ricordiamo nel nostro lavoro, seguenti autori: S. SCHIRO, *Barlaam Calabro, Epistole greche*: i primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste, Palermo 1954; A. FYRIGOS, *Barlaam Calabro, Epistole a Palamas*, Roma 1975; IDEM, *La produzione letteraria antilatina di Barlaam il Calabro*, in “*Orientalia Christiana Analecta*”, 45 (1979), pp. 114-144. IDEM, *Una ἀντιστροφή (conversio) nella dialettica scolastica di Barlaam Calabro*, in *Studi bizantini e Neo Greci*, Galatina 1983, pp. 433-443; IDEM, *Barlaam Calabro tra l'aristotelismo scolastico e il Neoplatonismo bizantino*, in *Il Veltro*, “*Rivista della Civiltà Italiana*” 27 (1983), pp. 185-195. Cf. P.L.M. LEONE, nel introduzione al dialogo di *Niceforo Gregoras contro il Calabro in: NICEFORO GREGORA, Fiorenzo o intorno alla sapienza*, a cura di P.L.M. LEONE, Napoli 1975, 15-35. M. JUGIE, *Barlaam est-il né Catholique?*, in “*Echos d'Orient*”, 39 (1940), pp. 100-125.

²⁸ Cf. Y. SPITERIS, *Palamas Gregorio*, in “*Dizionario Enciclopedico dell' Oriente Cristiano*”, pp. 571-572. Spiteris afferma che S. Gregorio Palamas (1296-1359) è uno dei più grandi teologi bizantini che con la sua teologia influisce fino oggi la spiritualità orientale. Nato a Costantinopoli nel 1296, finiti i suoi studi umanistici e filosofici, verso 1316 si ritirò nel monastero a Monte Athos dove ha vissuto per quasi vent'anni. Nel 1335 entrò in polemica con il monaco Barlaam Calabro, polemica conosciuta sul nome di controversa esicasta e che durerà per circa 30 anni (1336-1368). La cosiddetta polemica avrà come oggetto prima la *questione del Filioque*, ma la disputa sarà specialmente sulla *luce increata* di cui monaci sostenevano che l'anima è capace di arrivare alla contemplazione di questa luce divina. Palamas sosteneva che il credente viene veramente divinizzato attraverso le energie increate di Dio che si distinguono della essenza divina che rimane incomunicabile. Contro le accuse di Barlaam, Palamas scrisse la sua tesi nelle famose *Triadi in difesa dei santi esicasti*, dove per la prima volta, viene esposta la dottrina sistematica della spiritualità monastica bizantina. E poi nel altro tratto intitolato *Tomos agioritico*, dove per la prima volta in forma ufficiale, si condannano le idee del monaco calabrese. Questa lunga controversa fu definitivamente risolta il 10 giugno 1341, in un sinodo a Costantinopoli, dove si affermava in un *Tomo*, la validità della dottrina della luce increata e della preghiera di Gesù. Palamas fu eletto metropolita di Salonico, dove morì in 14 novembre 1359, e fu canonizzato nel 1368 del suo amico il patriarca Filoteo Kokkinos. Tra i vari scritti di Palamas sono da ricordare la *Teofania* e la *Filocalia* che lumeggiano il rinnovamento dell'esicasmò da lui voluto. Inoltre egli scrisse varie omelie e la *Vita di san Pietro antonita*. (Ivi). Cf. anche J. MEYENDORFF, *Introduction à l' étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959; IDEM, *Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959 (Maitres spirituels, 20).

l'epiteto di "omfalopsichici"²⁹, prendendoli in giro perché cercavano e mettevano l'anima nell'ombelico e li accusava di messalianismo³⁰ in quanto pretendevano di vedere Dio con gli occhi corporei e negava la stessa possibilità di una partecipazione alla luce divina: questa luce non è l'essenza di Dio, non è né un'essenza angelica, né quella dello spirito umano. Dunque, concludeva Barlaam da buon sostanzialista, essa non esiste.

Nel 1340, gli higoumeni e i monaci dell'Athos designarono Palamas come loro portavoce per rispondere agli attacchi di Barlaam. La questione fu discussa sul piano dogmatico nel sinodo di Costantinopoli (giugno 1341)³¹.

L'oggetto della disputa sinodale era la natura della grazia santificante dell'uomo e vi erano implicati tutti i problemi relativi alla possibilità di comunicare realmente con Dio: il problema del modo della conoscenza di Dio, della possibilità dell'esperienza mistica, della visione di Dio e quello della reale (e non metaforica) deificazione dell'uomo.

Numerosi sinodi furono convocati per la questione esicasta,³² dal 1340 al 1360. Lossky affermava che questi concili non sono per niente inferiori nella loro

²⁹ Cf. BARLAAM IL CALABRO, *Epistole greche*, Ed. Schirò, pp. 323-324. Alcuni esicasti durante la preghiera consigliavano una specie di pratica yoga. Si trattava di mettere la testa tra le ginocchia o restare completamente immobili e concentrare gli occhi sul cuore o sull'ombelico per *far tornare il pensiero nel cuore*. Quest'esercizio si chiamava *omfaloscopia* (fissare l'ombelico) oppure *omfalopsichia* (calare la psiche nell'ombelico). Tutto questo è descritto così di Barlaam in una lettera in cui narra la sua iniziazione all'esicasmò.

³⁰ Cf. T. ŠPIDLÍK, *Messaliani*, in "Dizionario Enciclopedico dell'Oriente cristiano", p. 488. Questa eresia risale al IV secolo e i suoi adepti venivano chiamati Messaliani o Euchiti: queste due attribuzioni, la prima in lingua siriana e la seconda in lingua greca, significano letteralmente coloro che pregano. Questo movimento trasse origine in Siria e Mesopotamia e venne duramente stigmatizzato e condannato dai Padri, perché i Messaliani attribuivano un particolare valore ai fenomeni percettivi, come le visioni, poiché sostenevano di vedere Dio. "Difendevano l'identità fra esperienza spirituale e presenza o assenza ontologica della grazia. Supponevano che l'anima è coabitata in modo contemporaneo dello Spirito Santo e dal diavolo. Per liberarsi dal dominio del demonio secondo la loro dottrina, i sacramenti non sono sufficienti ma serve la preghiera entusiasta. Furono condannati a side nel 384 e poi in altri due sinodi presieduti da Anfinati di Iconio nel 390.

³¹ Cf. Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Lipa Roma 1996, p. 32.

³² Cf. J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, Édition et commentaire, in "Travaux et Mémoires", 2 (1967), pp. 81-85. La Chiesa bizantina, per dare più importanza all'insegnamento di G. Palamas, lo incluse a partire dal 1352, nel Sinodicon dell'ortodossia, in cui sono proclamati sei anatematismi contro Barlaam e i suoi adepti. I principali punti dottrinali sono seguenti: "1. La luce che ha brillato durante la Trasfigurazione del Signore non è né creatura né sostanza di Dio, ma grazia increata, splendore ed energia *proveniente eternamente senza dividersi dalla stessa divina sostanza*. 2. Come esiste in Dio unione senza confusione tra sostanza ed energia, così vi è anche differenza, consistente soprattutto nel fatto che la sostanza in Dio è incomunicabile, mentre l'energia è comunicabile. 3. Le energie naturali di Dio sono increate, perché l'affermazione che ogni energia divina è naturale conduce necessariamente alla conclusione che anche la sostanza di Dio è increata. 4. La distinzione tra sostanza ed energie non introduce nessun significato di composizione in Dio e non distrugge la semplicità divina, perché le energie sono prodotte dalla sostanza. 5. La nozione di *divinità* non si applica solo alla divinità sostanza, ma anche alla divina energia, senza con questo distruggere l'unicità divina delle tre persone. 6. L'affermazione che la divina sostanza è comunicabile fa cadere nell'eresia del messalianismo: secondo l'insegnamento della Chiesa la sostanza di Dio è incomunicabile, mentre le sue energie sono comunicabili". (*Ivi*).

importanza dottrinale a quelli ecumenici³³. Portavoce di questi e animatore delle dispute dottrinali fu ancora Gregorio Palamas. Barlaam parlava di apofatismo quale via per accostarsi e accusava Palamas di agnosticismo. Per difendersi, Palamas si riferisce alla tradizione apofatica dei Padri Cappadoci e di pseudo-Dionigi, riaffermando come loro l'inconoscibilità di Dio nella natura (*kat'autón*) e la conoscibilità di Dio secondo le sue azioni (*perì autón*), con *gli occhi spirituali*³⁴. Infatti secondo Palamas questa conoscenza non può essere concettualizzata:

“Ciò che è più divino e più straordinario di questa incomprendibilità: se uno possiede la comprensione, la possiede in modo incomprendibile. Infatti, i santi non conoscono né ciò che permette loro di scrutare, di percepire, né con che cosa vengono iniziati, e non comprendono la conoscenza di quelle che non sono ancora le realtà eterne, perché lo Spirito, attraverso cui vedono, rimane incomprendibile”³⁵.

Questa conoscenza intellettuale, di vedere Dio (*theopatía*), è risultato di una *sinérgeia* (collaborazione), tra la grazia dello Spirito Santo che si manifesta all' uomo, e la sua collaborazione, che presuppone un cammino di asceti e di pratica delle virtù.

La controversia palamita ha accentuato l'approfondimento della asceti cristiana suscitando delle reazioni tra le quali la teologia di Cabasila. Lui pur non facendo parte delle correnti che si opponevano aveva tuttavia una certa ammirazione per il partito di Palamas con il quale si trova qualche affinità³⁶.

Scontro teologico fondamentale delle tesi di Palamas ha che fare con la possibilità della comunione dell'uomo con le energie di Dio e da questo punto di vista Palamas combatte sostanzialmente per la stessa cosa. E qui che Palamas fa vedere il suo punto di vista. Diventa chiaro che le controversie palamite lottano contro una vera eresia ed è per questo che la vittoria di Palamas viene detta anche la vittoria della ortodossia.

Infatti la Chiesa Bizantina ha incluso l'insegnamento di Palamas nel *Synodikon dell'ortodossia* che proclama le seguenti affermazioni: Per primo che la luce che aveva brillato alla trasfigurazione del Signore è grazia increata che proviene eternamente e senza divisione della divina sostanza. Secondo che la sostanza di Dio è incomunicabile mentre l'energia è comunicabile. Terzo che le energie divine sono increate. Quarto che la distinzione tra energia e sostanza divina non distrugge la semplicità divina in quanto le energie vengono prodotte dalla sostanza. Quinto che la nozione di divinità si applica non solo alla sostanza ma anche all'energia divina e finalmente sesto che il messalianismo vuol dire l'affermazione che la divina sostanza

³³ Cf. V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa D'Oriente*, Società editrice il Mulino, Bologna 1967, p. 386.

³⁴ Cf. Y. SPITERIS, *La teologia bizantina nei secoli XIII e XIV*, cit., p. 825. Per quanto riguarda l'influsso dei cappadoci e dello Pseudo-Dionigi sull'apofatismo palamita, Cf. P. SCAZZOSO, *La teologia di S. Gregorio Palamas*, Roma 1970, pp. 81-118.

³⁵ G. PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, *Triadi*, I, 3, 17, pp. 145-146. Introduction texte critique, traduction et notes par J. MEYENDORFF, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Lovain 1973.

³⁶ Cf. B. BOBRINSKOY, *Onction chrismale et la vie en Christ chez Nicolas Cabasilas*, "Irenikon", 32, (1959), p. 2.

è comunicabile mentre la fede ortodossa dice che le energie divine sono comunicabili³⁷. Nonostante questo la teologia di Palamas non è l'unica espressione della ortodossia e in quanto riguarda Cabasilas la sua teologia si basa sulla tradizione patristica attualizzata però alle problematiche del tempo³⁸.

La sostanza per la quale combatteva Palamas era la stessa per la quale combatteva Cabasilas. Sappiamo che lo scontro dogmatico del XIV secolo non è stato un semplice dibattito tra due scuole di teologia ma una vera e propria eresia motivo per il quale la vittoria venne detta come la vittoria dell'ortodossia. Il punto di vista diverso di Cabasilas rispetto a Palamas, pur restando sostanzialmente uguale, ci fa vedere che la teologia esichasta non era l'unica espressione dell'ortodossia in quanto la teologia di Cabasilas esprime la stessa realtà da un punto di vista diverso³⁹.

Nella sua opera non troviamo le controversie palamite sulla luce del Tabor, il metodo psicofisico della preghiera e la distinzione tra l'essenza di Dio e le sue energie. L'esicismo appare come una via speciale quale conviene ai monaci. Cabasilas insegna però un'altra via universale che porta alla comunione con Il Dio: la partecipazione ai misteri di Cristo attraverso la liturgia e la meditazione alla vita di Cristo. La sollecitazione del libero arbitrio e della cooperazione umana rimane lo stesso come per i palamiti solo che Cabasilas pensa che per arrivare al divino serve invece una ascesi centrata sulla liturgia. Il sviluppo diverso dell'approccio teologico di Cabasilas al rispetto delle correnti monacale palamite si spiega in parte per la fedeltà verso l'umanesimo della sua giovinezza da una parte e da un'altra parte per l'accesso attraverso una edizione greca di Demetrio Chidone (suo amico) alla opera di San Tommaso⁴⁰.

1.4. La divinizzazione dell'uomo secondo Palamas

I suoi avversari sostenevano la dottrina della perfetta identità dell'essenza e delle energie od operazioni in Dio. La teologia di Palamas si basava, invece, sulla reale distinzione dell'essenza divina (ουσια) dalle sue energie (ενεργειαι)⁴¹ pur non intaccando l'unità di Dio. La natura di Dio, sosteneva Gregorio Palamas, è contemporaneamente incomunicabile e partecipabile: l'uomo può partecipare alla

³⁷ Cf. Y. SPITERIS, *Palamas : la grazia e l'esperienza*, Lipa, Roma 1996, p. 44.

³⁸ Cf. A. KESSELOPOULOS, *La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas* in AA.VV., *Santità: vita nello Spirito*, Qiqajon, Magnano 2003, pp. 106-107.

³⁹ Cf. *ivi*.

⁴⁰ Cf. A. NOCILI, Introduzione al *Commento della divina liturgia*, Padova, p. 12.

⁴¹ P. SCAZZOSO, *La teologia di Gregorio Palamas, in rapporto alle fonti e al suo significato odierno*, col. "La spiritualità: Storia e testi", 11, Ed. Istituto di Studi teologici ortodossi S. Gregorio Palamas, Milano 1970, p. 56: "Le energie rappresentano il traboccare della natura divina che trascende la sua stessa essenza ed indicano un modo di esistenza della Trinità, fuori dalla sua essenza inaccessibile. Le energie si possono considerare sotto due aspetti complementari: infatti, da un lato esse procedono dall'essenza della trinità eternamente, irraggiando amore, saggezza, vita, essere, divinità; dall'altro esse sono anche l'atto, la volontà, le predeterminazioni di Dio che fa essere le creature e le fa essere bene". (*Ivi*).

natura divina, la quale nondimeno, rimane totalmente inaccessibile. Palamas risolve questa antinomia con il rimando al profondo mistero della distinzione tra l'essenza di Dio e le sue energie e operazioni⁴². Secondo Palamas, essenza ed energie non sono due parti di Dio, ma due diversi modi dell'esistenza di Dio: Dio rimane assolutamente inaccessibile per essenza e si comunica, invece, mediante le sue energie od operazioni. Il modo in cui Dio si fa presente nell'anima del cristiano è attraverso le sue energie increate, che Palamas identifica nel suo pensiero teologico con la "luce taborica"⁴³.

E' per questo che la Trasfigurazione⁴⁴ gioca un ruolo così importante nel pensiero di Palamas. Sul Tabor, non è Cristo che si è trasformato, sono gli apostoli che, per un momento, hanno ricevuto la grazia di vedere l'umanità vera di Cristo come un colpo di fulmine⁴⁵. Palamas affermava che attraverso la purificazione dei sensi e la preghiera incessante è possibile per l'uomo contemplare questa *luce increata*, collegata con l'idea della *theôsis* (divinizzazione) fisica del cristiano⁴⁶. Questa luce visibile e comunicabile al uomo, non è altro che il dono divinizzante dello Spirito Santo, che rende il cristiano un altro Cristo. L'anima e il corpo sono totalmente "spiritualizzati",

⁴² Cf. G. I. MANTZARIDIS, *Παλαμικά*, (Studi palamiti), Tesalonica 1983, pp. 244-246. Palamas afferma che se dovessimo respingere la distinzione tra essenza ed energie in Dio, bisognerebbe o considerare il mondo creato come irradiazione dell'essenza divina (panteismo) e quindi *consustanziale a Dio*, oppure ridurre il Figlio e lo Spirito tra gli esseri creati, perché, in questo caso, il *creare (poiên)* non sarebbe diverso dal *generare (gennân)* e dal *procedere (ekporeúein)*. Il mondo, però, non proviene dalla divina sostanza e neppure da un'energia creata, ma è opera dell'energia increata di Dio, mentre le Persone della Trinità sono *sostanzialmente* differenti dal mondo. Le creature, tuttavia, partecipano in maniera differente alle energie divine, che fanno semplicemente esistere le cose inanimate, fanno vivere quelle viventi e divinizzano gli esseri ragionevoli come angeli e gli uomini.

⁴³ Cf. Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, cit., p. 93.

⁴⁴ Cf. G. PALAMAS, *"Abbassò i cieli e discese"*, Omelie, Ed. Qiqajon Comunità di Bose, Torino 1999, pp. 234-235. Quando "Cristo fu trasfigurato-secondo i teologi-non si appropriò di quello che non era, né si trasformò in ciò che non era, ma quello che era svelò ai suoi discepoli, aprendo i loro occhi: da ciechi, li rese vedenti. Fermi dunque nella fede, come siamo stati ammaestrati, e comprendendo il mistero della Trasfigurazione del Signore, incamminiamoci verso lo splendore di quella luce e, innamorati della bellezza della gloria immutabile, purifichiamoci l'occhio della mente dalle impurità della terra..." (G. CRISOSTOMO, *Omelia sulla Trasfigurazione del Signore*, 12, PG 96, 564C)

⁴⁵ Cf. O. CLÉMENT, *o.c.*, p. 44.

⁴⁶ Cf. Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, cit., p. 94. Palamas mette in evidenza anche la parte corporale dell'esperienza mistica: "L'anima non è sola a godere delle promesse future, anche il corpo compie unito ad essa la corsa evangelica verso quelle promesse. Colui che nega anche la vita dei corpi nel secolo a venire. Se il corpo potrà partecipare ai beni segreti, significa che lo può fare sin d'ora, in conformità alla sua natura, quando Dio gli dona la sua grazia. Per questo motivo noi diciamo che le grazie ricevute vengono percepite dai sensi, ma aggiungiamo il termine "spirituali", perché essi trascendono quelli naturali, dal momento che prima le grazie vengono ricevute dalla nostra mente: essa si eleva, infatti, sino alla Mente suprema in maniera più divina. Essa si trasforma e trasforma il corpo che le è unito per renderlo più divino, mostrando ed enunciando in questo modo l'assorbimento della carne per opera dello Spirito, come si verificherà nel secolo futuro. Non sono gli occhi del corpo, ma quelli dell'anima che ricevono la potenza dello Spirito, la quale permette loro di vedere simili cose. Questa potenza noi la chiamiamo spirituale, sebbene sia superiore allo spirito umano". (G. PALAMAS, *Défense des saints hésycastes, Triadi*, I, 3, 33, p. 183).

e questa spiritualizzazione è la condizione indispensabile affinché l'uomo sia deificato, santificato, per diventare Dio per grazia⁴⁷.

Nella sua dottrina sulla deificazione Palamas seguendo la tradizione della Chiesa, afferma l'importanza della vita sacramentale, "attraverso il battesimo e l'eucaristia la vita divina ci raggiunge e ci trasfigura, in Cristo partecipi della divina natura"⁴⁸.

Se durante la controversia palamita la cultura bizantina cominciò a risentire sempre più delle sfavorevoli circostanze esterne socio-religiose, continuò tuttavia l'approfondimento teologico dell'ascetismo.

Pare che l'esicismo e il palamismo abbiano provocato una reazione che si riallaccia a Nicola Cabasilas. Anche se non ha partecipato direttamente ai dibattiti esicasti, in questo senso potremmo considerare il suo saggio *Contro i vaneggiamenti di Gregoras* un fatto singolare⁴⁹, Cabasilas fa vedere nei suoi scritti un'assimilazione di sostanza della dottrina esichasta, nata soprattutto dalla profonda amicizia che li univa⁵⁰. Infatti era d'accordo con la dottrina del esichasmo. Come prova possiamo portare l'amicizia che lo legava a Giovanni Cantacuzeno o con Nicephoro Gregoras⁵¹.

Nonostante l'ammirazione per la dottrina di Gregorio Palamas, il sistema teologico mistico di Nicola Cabasilas cresce e si sviluppa su un terreno completamente diverso. Cabasilas nei suoi scritti non fa nessuna menzione sulla terminologia del palamismo, non tratta la "dottrina della luce increata" né la terminologia teologica che riguarda la "distinzione tra l'essenza di Dio e le sue operazioni", e neanche la visione sulla "preghiera pura"⁵².

Il patrologo greco B. Pseftongas sostiene che Nicola, sebbene conoscesse molto bene i termini della polemica esicasta e antiesicasta, tuttavia non prese parte attiva alle lotte esicaste e mantenne una propria indipendenza del pensiero teologico nei confronti di tutti i movimenti teologici di quell'epoca. Così non assunse posizione circa i problemi teologici emersi durante la disputa esicasta.

Secondo Pseftongas, egli non si schierò direttamente a favore degli esicasti perché, da uomo santo com'era, benché si ispirasse alla dottrina esicasta, voleva mantenere un linguaggio di apertura verso tutti, si era proposto di essere un pacificatore e un riconciliatore. Egli era convinto che ciò che importa non era se Dio avvicinasse l'uomo con la sua sostanza o con le sue energie increate, ma concretamente il fatto che Egli comunicasse con il credente in Cristo Gesù attraverso i sacramenti. Qui sta tutta la teologia ed il fascino di Cabasilas⁵³.

⁴⁷ Cf. J. LISON, *L'esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Cerf, Paris 1994, p.205.

⁴⁸ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, cit., pp.79-80.

⁴⁹ Cf. A. KESSELOPOULOS, *La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas*, cit., p. 106.

⁵⁰ Cf. A. NOCILLI, Introduzione a *Commento alla divina liturgia*, Messaggero, Padova 1984 pp. 10-11.

⁵¹ Cf. G. HORN, *La vie dans le Christ de Nicolas Cabasilas* in "Revue d'Ascétique et de Mystique", 3 (1992), p. 37.

⁵² *Ivi*.

⁵³ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, cit., pp. 21-23.

Nei suoi scritti di teologia sacramentale e liturgica egli proclama il principio dell'assoluta supremazia di Dio sul mondo, ma asserisce anche la necessità della collaborazione umana. La dottrina di Nicola Cabasilas, come quella dell'esicasmò, sollecita l'uomo a partecipare alla vita divina; ma la strada per arrivarci comprende tutto ciò che gli esicasti trascuravano troppo, come la mistica valorizzazione del creato e l'ascesi incentrata sulla liturgia.

L'esicasmò esige una speciale vocazione, adatta a un'austera e solitaria vita monastica. Ma c'è una via aperta a tutti per raggiungere l'unione con Dio. Essa è obbligatoria sia agli asceti sia ai semplici fedeli: e riguarda la partecipazione ai misteri di Cristo mediante la liturgia e la meditazione della vita del Figlio di Dio. La riflessione sulla vita di Cristo e la responsabile partecipazione ai vari momenti della liturgia sono le principali caratteristiche dell'ascesi di Nicola Cabasilas⁵⁴.

1.5. Cristocentrismo - Il rapporto con Cristo

Come abbiamo visto, Cabasilas, pur essendo un sostenitore dell'esicasmò, se ne discosta in più punti: per prima nella sua dottrina non vi si trova nessuna traccia della luce taborica o della "quiete" descritta da Gregorio Palamas, poi non c'è nessuna indicazione sul metodo di preghiera in uso tra i discepoli dell'esicasmò. Di più, ricordiamo che i palamiti rigettavano i pensieri (λογικoi) e considerano perfetto chi ha potuto liberarsene, invece Cabasilas consacra una buona parte della sua opera a esporre i "pensieri" che devono nutrire la meditazione del cristiano. Ricordiamo anche che lui non ha nemmeno rinunciato alla sua qualità di laico, al suo impegno secolare o alla sua cultura umanista⁵⁵. Lui scrive per tutti, monaci e laici al rispetto dei dottori dell'esicasmò che si indirizzavano verso i monaci.

Se dovremmo caratterizzare la sua teologia, dai suoi scritti possiamo estrarre il carattere essenzialmente cristocentrico della sua dottrina. Intorno al Cristo, infatti gravitano e si risolvono i problemi esistenziali dell'umanità intera⁵⁶. Basta ricordare il fatto che Cabasilas non tratta della *vita christiana* ma della *vita in Cristo* ed è qui una grandissima differenza come diceva Jacques Portanus⁵⁷. Si tratta, infatti, della vita di Cristo passando per noi attraverso un mistero di intimità espresso alla meglio nella sua dottrina del corpo mistico.

Alla base di questa dottrina si trova il teso paolino⁵⁸ e giovanneo che rivelano il Cristo come primogenito di ogni creatura e come inizio e fine di tutte le cose. Tutto è creato attraverso Cristo e per Cristo. Tutto quello che abbiamo è per Lui: esistiamo in

⁵⁴ Cf. A. NOCILLI, Introduzione a *Commento alla divina liturgia*, cit., p. 11.

⁵⁵ Cf. G. HORN, *La vie dans le Christ de Nicolas Cabasilas*, in "Revue d'Ascétique et de Mystique", 3 (1922), pp. 37-38.

⁵⁶ Cf. G. GIANBERARDINI, *La dottrina cristocentrica di Cabasilas*, in "Antonianum", 48 (1), Roma (1973), p. 117.

⁵⁷ Cf. S. SALAVILLE, *Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas* in "Échos d'Orient", 35 (1936), p. 130.

⁵⁸ *Col.* 1, 15 ; *Giov.* 1, 3.

funzione di Lui e per Lui, il nuovo Adamo è il modello del vecchio⁵⁹. Il rapporto tra Cristo ed il uomo risulta come un rapporto tra il prototipo ed il esemplare⁶⁰. Però nella relazione con Dio l'umanità ha messo nuove distanze che lo separa dal suo Creatore: Secondo Cabasilas queste sono:

“C’era un duplice muro di separazione: quello della natura e quello della volontà corrotta dal male [...] c’è anche un terzo impedimento all’unione immediata con Dio: la morte [...] Infatti uno dopo l’altro, egli distrusse tutti gli ostacoli: il primo condividendo l’umanità, il secondo morendo sulla croce, e infine con la sua risurrezione abbattè l’ultimo muro”⁶¹.

Il principio del cristocentrismo è vissuto dall’autore come l’*effusione del bene divino* tra gli uomini. “La natura del bene consiste nel rivelarsi e comunicarsi”⁶², afferma Cabasilas poi si deve dire che la dimensione di un bene dipende dalla capacità del donatore e siccome Dio rappresenta il massimo del bene anche il bene che Lui da è massimo, vale a dire l’incarnazione e la passione del suo Figlio. Cristo realizza la somma donazione di Dio tramite l’Incarnazione, e fa che tutta l’opera della creazione partecipa al massimo bene, cioè alla “perfezione ontologica, e morale”⁶³. Secondo Cabasilas l’opera di Dio viene vista come partecipazione ad un bene ed il carattere di un bene è il propagarsi. Secondo ciò l’opera massima di Dio è la partecipazione al sommo bene e questa è l’opera dell’iconomia disposta in favore degli uomini⁶⁴. Infatti da ciò l’incarnazione risulta come il sommo bene in quanto la rivelazione massima dell’iconomia divina. Il Cristo rappresenta la perfezione e gli uomini si avvicinano al loro turno alla perfezione nella misura che si avvicinano al Cristo⁶⁵. Cristo dunque è la sua incarnazione sono l’espressione dell’amore eterno di Dio. Il dolore e l’incarnazione offrono la prova di questo amore di Dio. Per perfezionarla anche su piano morale, la “vocazione di Gesù al dolore” non è vissuta come semplice contingenza a causa dal peccato, ma “preesisteva al peccato”, come l’incarnazione stessa⁶⁶.

In ciò Nicola Cabasilas si inserisce nel solco tracciato da Massimo il Confessore, il quale, ponendo il Cristo al centro della storia universale, considera la prima fase del mondo come preparazione all’*incarnazione di Dio*, e la seconda come preparazione alla *divinizzazione dell’uomo*, *θεοσις*⁶⁷.

⁵⁹ Cf. G. GIANBERARDINI, *La dottrina cristocentrica di Cabasilas*, cit., p. 118.

⁶⁰ Cf. *ivi*, p. 117.

⁶¹ VC, III, 1, p. 169.

⁶² *Ivi*, VII, 4, 346.

⁶³ G. GIANBERARDINI, *art. cit.*, p. 118.

⁶⁴ Cf. NICOLA CABASILAS, *La Vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1994 (Per la citazione di queste opere vom utiliza sigla VC) I, 3, p. 78.

⁶⁵ Cf. G. GIANBERARDINI, *art. cit.*, p. 119.

⁶⁶ Cf. *ivi*, p. 122.

⁶⁷ Cf. *ivi*, p. 120.

La divinizzazione si fonda sul concetto della somiglianza che non è di carattere esteriore ma informa l'uomo nella sua sostanza. Il Cristo viene visto come la vera natura dell'uomo, che non può essere distrutta da nessun potere di questo o dell'altro mondo⁶⁸. L'uomo è divinizzato da Cristo nella sua "divinità per la sua umanità"⁶⁹. Per amore Dio attraverso l'incarnazione del Verbo annulla gli ostacoli del peccato e della morte apparso dopo la caduta. Infatti Cabasilas afferma che:

"La carne fu deificata [...] poiché una sola ipostasi è Dio e diviene uomo, togliendo così la distanza tra la divinità e l'umanità con l'essere termine comune dell'una e dell'altra natura; mentre non potrebbe esserci termine comune fra realtà così distanti tra loro"⁷⁰.

La centralità di Cristo nel disegno divino risiede soprattutto nel desiderio insaziabile del infinito che si trova radicato nel cuore umano secondo il quale niente non può soddisfare questa ricerca umana se non il Salvatore il quale è il modello e la fine dell'uomo. Infatti fino a che non riceverà l'acqua eterna l'uomo non sarà sazio⁷¹.

Il carattere cristocentrico⁷² viene ovviamente collocata nel contesto della teologia orientale che definisce anche i pensiero di Cabasilas come essenzialmente triadocentrico⁷³ in cui Cristo è inseparabile dallo Spirito Santo e del Padre. Il cristocentrismo di Nicola, infatti, scaturisce dal disegno del Padre di "ricapitolare in sé tutte le cose", di essere incorporati in Cristo, e nel suo corpo mistico, attraverso lo Spirito Santo⁷⁴.

In questa prospettiva il Cristo storico possiede un posto centrale nella creazione⁷⁵ ed è visto da Cabasilas in una visione grandiosa e cosmica che si rifà

⁶⁸ Cf. NICOLA CABASILAS VC, VI, 2, p. 267-268.

⁶⁹ *Ivi*, p. 121.

⁷⁰ NICOLA CABASILAS VC, III, I, p. 168.

⁷¹ Cf. VC, II, 560d, 560a, p. 150-152.

⁷² Cf. S. SALAVILLE, *Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, cit., p. 130.

⁷³ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, cit., pp. 38.

⁷⁴ Cf. *ivi*, p. 137.

⁷⁵ Il posto centrale di Cristo è ripreso dai teologi del sec. XIV. Lo testimonia il pensiero di Gregorio Palamas. Egli afferma tra l'altro: "Dio guardava a Cristo fin dall'inizio della creazione del mondo [...] e fin dall'inizio l'uomo fu formato in ordine di lui, per potere un giorno portare in sé l'archetipo". GREGORIO PALAMAS, *Omelia per l'Epifania*, a cura di S. Oikonomos, Atene 1891, p. 259. Ma è soprattutto Nicola Cabasilas quello che più di tutti porrà Cristo come criterio ermeneutico della teologia e del cosmo. Studiando i suoi scritti possiamo dire che l'incarnazione è stata realizzata a causa del peccato, ma Pseftongas afferma che questa seconda prospettiva va interpretata a partire del suo insegnamento che l'incarnazione di Cristo è indipendente dal peccato. L'incarnazione non è vissuta come scopo delle Scritture e profezie ma come causa e il fine dalla creazione. In questo senso lui fonda la sua tesi su sette sillogismi ben precisi, di ordine teologico e filosofico. B.S. PSEFTONGAS, *Sette discorsi inediti di Nicola Cabasilas*, pp. 55-56: "I. La finalità dell'essere inferiore è ordinata alla finalità dell'essere superiore. Di conseguenza, tutti gli esseri e gli avvenimenti sono ordinati verso il fine ultimo che è Dio. La finalità di tutte le opere di Dio è ordinata all'ottima delle sue opere che è la venuta del Salvatore tra gli uomini. Quindi, dal momento che la venuta di Cristo costituisce il fine ultimo di tutti gli esseri, questi sono stati creati in vista di Lui.

alla cristologia paolina⁷⁶ e a quella di Massimo il Confessore⁷⁷, oltre che a Simeone il Nuovo Teologo e Gregorio Palamas.

Nella sua teologia Cabasilas segue sempre uno schema trinitario. Egli parte dal presupposto che la Trinità è l'artefice comune della nostra salvezza.

I Padri della Chiesa formulano il principio della presenza trinitaria in tutta l'opera del economia salvifica in questo modo: "Il Padre ordina, il Figlio esegue, lo Spirito vivifica"⁷⁸. Da questa ferma convinzione proviene la classica formula greca: "Tutto il bene discende dal Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo"⁷⁹.

Seguendo tutta la tradizione teologica orientale Cabasilas ovviamente distingue nella Trinità la natura (οθσια) che costituisce l'elemento comune (κοινων) delle persone divine e le tre persone o ipostasi che vengono caratterizzate dalle proprietà, rivelate soprattutto nell'iconomia, (ιδιοματα) della paternità, della filiazione e della spirazione⁸⁰.

Queste proprietà delle persone divine si rivelano nelle opere dell'iconomia divina cominciando dalla creazione fino alla consumazione finale e si possono intendere come Il Padre che vuole la salvezza, Il Figlio che la realizza, e lo Spirito

II. Quando Dio crea, lo fa per uno scopo a lui subordinato; se così non fosse e gli esseri creati avessero una finalità al di fuori di Dio stesso, Egli sarebbe inferiore alle sue creature, perché (avendole create) esisterebbe per esse, mentre le creature non sarebbero sottomesse al proprio Creatore. Da ciò diventa ovvio che Dio è il fine di tutti gli esseri.

III. La finalità dell'intelletto è la verità. L'intelletto è Dio, il quale è anche la causa efficiente degli esseri. Quindi Dio, come causa degli esseri, è anche la verità di questi. Egli infatti è la verità sussistente e l'essere sussistente egli costituisce se stesso come fine delle proprie opere.

IV. Ancora, il Creatore, prima di creare qualcosa, guarda il fine e crea solo avendo quello in vista. Quindi dispone come fine delle creature lo scopo da lui previsto. Ma Dio, prima di creare gli esseri, aveva come unico scopo se stesso. Quindi, egli ha costituito come scopo unico delle sue creature se stesso.

V. Il fine muove il Creatore verso le sue opere. Se, quindi, è stato qualcosa d'altro che ha mosso Dio a creare al di fuori di se stesso, allora egli non sarebbe il Creatore di tutto, perché non sarebbe da solo... Ma questo è impossibile perché -dice- colui che ha creato ha plasmato da solo i nostri cuori. (Sal 32,15).

VI. Ancora, colui che esiste per se stesso viene prima di colui che esiste per qualcosa d'altro. È necessario, quindi, che Dio crei in modo migliore. Quindi Dio crea per se stesso.

VII. Che l'incarnazione costituisca la migliore (τὸ βέλτιστον) delle opere di Dio se deduce dalla sua finalità. Infatti nessun'altra delle opere di Dio ha fatto diventare l'uomo Dio. Ma se l'economia dell'incarnazione di Cristo costituisce la migliore di tutte le opere divine, allora non diremmo qualcosa di lontano dalla verità se concludiamo che tutti gli esseri e gli avvenimenti sono stati creati in vista di quest'economia che le profezie e la visione di Ezechiele sono realizzate dall'economia di Cristo e che esse sono un enigma che è svelato da lui".

⁷⁶ Cf. S. SALAVILLE, *Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, cit., pp. 134-142.

⁷⁷ Cf. MASSIMO il CONFESSORE, *Risposte a Tallasio*, LX, PG 90, 621 in Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, pp. 38-39: "Cristo - afferma il Confessore - è il grande, occulto mistero. Questa è la beata fine e meta, in vista della quale tutto fu creato. Questo era lo scopo divino preesistente all'inizio di ogni essere[...]E' guardando a questa meta che Dio ha chiamato all'esistenza la natura delle cose. Questo è il confine a cui tendono la Provvidenza e le cose da lui protette, in cui le creature compiono il loro rientro in Dio".

⁷⁸ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, cit., p. 34.

⁷⁹ S. ATANASIO, *I. epist. Ad serapionem*, 24 in PG 26, 588 A.

⁸⁰ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, cit., p. 35.

che la applica. Tutta la rivelazione ovviamente manifesta questo mistero della divinità del quale l'incarnazione ne è il massimo splendore e la massima perfezione: "Se il verbo di Dio non si fosse incarnato, il Padre non si sarebbe mostrato veramente Padre, né il Figlio veramente come Figlio, né lo Spirito Santo, che pure procede dal Padre"⁸¹. Perciò in Cabasilas l'incarnazione e rivelazione trinitaria coincidono, l'uno non può esistere senza l'altro, Dio per l'amore folle realizza la sua *kenosis*, annichilandosi per noi⁸². Dunque tutta la forza dimostrativa di Cabasilas consiste in questo, vale e dire nel fatto che l'Incarnazione, costituendo la sommità delle opere di Dio, non può dipendere da nessun'altra finalità che non sia Dio stesso. Nicola applicherà a tutti gli aspetti della sua teologia questo schema trinitario analizzando l'opera del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Questa impostazione trinitaria dell'opera divina si trova il riflesso ovviamente soprattutto nei sacramenti dove ogni persona divina lavora in maniera speciale:

"Il Padre plasmava, il Figlio è la mano del plasmatore, il Paraclito il soffio di chi ispirava la vita. Il Padre è stato riconciliato, lo Spirito Santo è divenuto il dono per gli amici già costituiti tali. Uno [Il Padre] ci ha liberati, l'altro [il Figlio] è il prezzo col quale siamo stati liberati, e lo Spirito è la libertà [...] Il Padre ci ha riplasmati, per mezzo del Figlio siamo stati riplasmati, e lo Spirito è vivificante"⁸³.

Lo Spirito poggia eternamente sul Figlio e, al momento dell'Incarnazione, satura la sua carne di energie divine: In ragione del Santo Spirito, scrive Cabasilas, "Cristo diventa un tesoro di energia pneumatica" nella carne che ha assunto, l'umanità di Cristo costituisce "il deposito sacro dei doni dello Spirito Santo"⁸⁴.

Dunque tutta l'opera di Cabasilas è uno sviluppo della cristologia. Tutto viene visto e vissuto a partire da Cristo. E' questa la realtà che affascina il nostro autore, la permanenza e l'unione di Cristo in noi⁸⁵. Ma è soprattutto l'antropologia che è collegata essenzialmente alla cristologia: la vita dell'uomo è veramente una "vita in Cristo" a tutti i livelli e dimensioni, presente già ma non perfetta, orientata escatologicamente verso il eone futuro⁸⁶.

1.6. Dottrina mariana di Cabasilas

"Nessuno a Bisanzio, e neanche altrove, almeno in quell'epoca, si esprime in modo migliore sulla Madre di Dio quanto Cabasilas" affermava il noto studioso di Cabasilas che ha scoperta in Occidente la ricchezza della sua mariologia⁸⁷.

⁸¹ G. PALAMAS, *Homelia XV*, in PG 151, 204 B.

⁸² Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, cit., pp. 36-37.

⁸³ NICOLA CABASILAS VC, III, 2, p. 117.

⁸⁴ *Ivi*.

⁸⁵ Cf. S. SALAVILLE, *Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, cit., pp. 135.

⁸⁶ Cf. G. GIANBERARDINI, *art. cit.*, p. 121.

⁸⁷ Cf. M. JUGIE, *Homélie sur la Nativité, l'Annonciation et la Dormition de la sainte Vierge*, in PO, 21, (1925), p. 458.

Se abbiamo parlato di un “cristocentrismo” nel pensiero cabasilano, ora bisogna complementarlo tratteggiando il suo “marianocentrismo”⁸⁸. Possiamo avere un’idea della mariologia cabasiliana solo se la poniamo accanto al suo cristocentrismo.

Nelle tre *Omèlie mariane*, Cabasilas traccia un vero e proprio trattato di mariologia inserendolo nel contesto generale della storia della salvezza così come è da lui concepita.

Difatti, le *Omèlie mariane* potrebbero costituire un capitolo della *Vita in Cristo*, perché si tratta di due opere complementari. Cabasilas, infatti, esprime nei suoi scritti, una visione grandiosa della Madre di Dio dipendente da Cristo, ma da lui inseparabile e a lui necessaria. Innanzitutto Maria fu “scelta” da Dio, insieme a Cristo, da tutta l’eternità per attuare il suo disegno e fu scelta non solo perché era la “migliore”, ma “assolutamente la migliore”⁸⁹.

Tutto il creato tende verso Maria, ad essa guarda come il suo scopo, perché attraverso di lei si compie il piano di Dio. *Nell’Omèlia sulla Dormizione*, Cabasilas scrive:

“La Vergine è il frutto (lo scopo della creazione) e verso di essa tende l’intero universo materiale [...] Infatti in tutta la natura si considera frutto (scopo) ciò che la rinnova e la costituisce di nuovo feconde di vita nuova [...] La terra non ha prodotto più il vecchio frutto del peccato, spine e piante selvatiche, ma il nuovo fiore della giustizia, la Vergine. Così non solo la Vergine scacciò il vecchiume dalla natura umana, donando a tutti gli uomini la possibilità di rivivere, ma grazie ad essa, l’uomo diverrà ancora migliore”⁹⁰.

Dio aveva creato il uomo pensando dall’inizio, indipendentemente dall’evento del peccato, all’incarnazione del suo Verbo e dunque anche che questo provenisse dalla vergine e la vergine dall’umanità⁹¹. Quindi *ab inizio* il Padre aveva in mente una sola ragione creando l’uomo: il poter formare una madre nella quale si possa incarnare il suo Figlio. Possiamo dire che l’umanità viene creata per la vergine e la vergine per il Cristo⁹².

E’ questa la ragione per cui in Cabasilas troviamo l’antropologia, la mariologia e la cristologia insieme mescolate tra loro.

⁸⁸ Sulla mariologia di Cabasilas Cf. IDEM, *La doctrine mariale de Nicolas Cabasilas*, in “Echos d’Orient” 18 (1919), pp. 375-388; E. TONIOLO, *La mariologia di Nicola Kabasila* (dissertazione), Vicenza 1955; N. NELLAS, *Essai sur la Mère de Dieu et l’humanisme théocentrique*, in “Messenger Orthodoxe”, 51 (1970), pp. 4-14; C. VANA, *I discorsi di Nicola Cabasilas, Riflessi popolari bizantini*, in “Lateranum”, 2 (1964), pp.114-127; C. N. TSIRPANLIS, *The Mariology of Nicholas Cabasilas*, in *MarSt*, 30 (1979), pp. 88-107; G. LIMOURIS, *Les homélies de N. Cabasilas (XIV s.)*, *Monument liturgique et théologique*, in A. M. TRIACCA- A. M. ALLCHIN (a cura di), *La Mère de Jésus – Christ et la communion des Saints dans la liturgie*, Roma 1986, pp. 149-170.

⁸⁹ N. CABASILAS, *Omèlia sulla Dormizione*, in P. NELLAS, *La Madre di Dio. Tre Omèlie mariane di Nicola Cabasilas*, Atene 1989, pp. 170-173.

⁹⁰ *Ivi*, n. 3, pp. 171-173.

⁹¹ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, cit., p. 47.

⁹² Cf. *ivi*.

La Vergine infatti è vista come il tipo ideale dell'umanità nella quale si era realizzato pienamente l'ideale divino. Dio esclamando che il mondo era buono aveva guardato la Vergine e lei viene chiamata "la grazia" e "l'ornamento degli esseri"⁹³.

Il progetto antropologico di Dio si era realizzato pienamente solo in Maria, lei nella sua vita aveva compiuto totalmente l'ideale divino come tipo ideale umano, lei è l'essere umano per eccellenza.

Questo è uno dei aspetti più interessanti della mariologia di Cabasilas. Su questo aspetto si è parlato molto e a lungo dato che l'interpretazione della teologia ortodossa e quella della teologia cattolica sono diverse a questo riguardo. Il punto più importante della polemica è quello se Cabasilas abbia insegnato attraverso i suoi scritti, la dogma cattolica dell'Immacolata Concezione. C'è da dire che, realmente, anche se le due teologie sono e restano diverse da questo punto di vista, si tratta praticamente di due concezioni che vanno d'accordo sostanzialmente in quanto tutte e due affermano che la Madre di Dio è la "Tuttasanta". Vanno d'accordo cioè sulla stessa verità partendo da punti di vista diversi. In altre parole Maria viene vista come il modello divino della santità, solo che nella teologia orientale manca il concetto della colpevolezza che si trasmette attraverso l'eredità, concetto che è alla base della dottrina cattolica sul peccato originale⁹⁴.

Quello che hanno in comune la concezione cattolica e quella ortodossa nella controversia dell'Immacolata concezione è il fatto che la teologia orientale accenna sul fatto che Maria è stata da sempre la Tuttasanta, anche prima della nascita. Il punto di vista però risulta diverso in quanto la teologia cattolica si riferisce all'aspetto, per dire, negativo, di questa verità, vale a dire che la Madonna fu concepita senza la macchia del peccato originale, invece la teologia orientale si avvicina più all'aspetto positivo, se possiamo dire così e cioè, il fatto che in tutta la sua vita è stata piena dello Spirito Santo. Ovviamente in accordo con la teologia ortodossa della sinergia, la Madre di Dio non è stato un ricevitore passivo della grazia ma personalmente collaborò pienamente e contribuì al far crescere questo dono divino; Se vogliamo capire meglio questo dobbiamo tenere in mente l'*Omelia sulla nascita della Vergine* e quella sulla *Dormizione*⁹⁵.

In prima omelia Cabasilas ne parla del ruolo e dell'azione di Dio nel plasmare la Madre di Dio e nella seconda Cabasilas ne parla appunto dal punto di vista della concezione ortodossa della sinergia, vale a dire della collaborazione che la Madre di Dio con l'opera divina della santificazione e della crescita della sua santità; secondo

⁹³ *Omelia sulla Dormizione*, n. 3, cit., p. 170.

⁹⁴ Cf. *Omelia sulla Nascita*, n. 5, in P. NELLAS, *La Madre di Dio*, cit., pp. 62-64. Per alcuni Padri greci il peccato originale è concepito come una malattia, contratta da Adamo e trasmessa per eredità ai posteri, che porta a peccare. L'individuo però non è colpevole del peccato originale, egli è responsabile solo dei suoi peccati personali. L'uomo non partecipa alla "colpa" di Adamo, solo lo "imita". Per Cabasilas il "peccato" consiste nel non aver voluto l'uomo attualizzare quella "forza" che Dio donò alla sua natura per resistere contro il male, cosicché la bellezza della sua natura si nascose dentro di lui e si allontanò progressivamente da Dio. La Vergine, per prima, usò questa forza.

⁹⁵ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, cit., 49.

lui solo la Madonna è stato l'essere umano che ha utilizzato e ha collaborato pienamente con la grazia di Dio. Questo vale a dire che lei non ha ricevuto più grazie degli altri uomini ma ha collaborato pienamente con quello che a ricevuto ed è questo il suo merito. In pratica, collaborando con le armi ricevute da Dio, Madonna ha vinto tutto il male⁹⁶. Risulta che la grandezza della Madonna viene dalla sua piena collaborazione con la grazia di Dio e non tanto dall'aver esercitato tutte le virtù. La Vergine collabora alla "creazione" dell'uomo e con Cristo alla sua "ri-creazione".

Il merito di Maria risulta dal suo sì che ha cambiato la storia. Maria da liberamente e pienamente il suo libero assenso. Senza il suo *fiat* l'incarnazione e l'opera della redenzione non sarebbe avvenuta ed è da qui che risulta estrema l'importanza della sinergia dell'uomo con l'opera di Dio: "Se la Vergine non avesse acconsentito, nessuna speranza sarebbe rimasta per gli uomini"⁹⁷.

Maria non solo ha accettato di concepire e di diventare la madre biologica del Figlio di Dio e come il Padre da al suo Figlio la natura divina per generazione de tutta l'eternità. Così anche la Vergine da al Verbo divino la natura umana. Attraverso Maria, Dio può diventare quello che non è ed avere quello che non ha. Dio è più felice di quello che riceve dalle sue creature che di quello che da Lui stesso. Lui prende su se stesso la nostra povertà. La Vergine da al Creatore se stessa. Avendo l'anima piena di tutte le virtù ha attirato su di se lo sguardo di Dio e ha fatto vedere la bellezza della natura umana. Così ha attirato verso se Dio quale allontanato per il peccato dell'uomo, adesso diventa uomo per la Vergine. Lei distrugge il muro di separazione in se anche se non aveva bisogno per lei, in quanto eletta dall'inizio. Così la virtù di una sola ha bastato per fermare il peccato di tutti gli uomini di tutte le generazioni. Per far nascere il nuovo Adamo, Dio chiede il consenso della Vergine così che nella nascita di Gesù lavorano non solo le Persone della Trinità ma anche Maria. L'incarnazione del Salvatore è anche la sua opera. La missione alla quale è chiamata la Vergine è al di sopra anche del lavoro degli angeli. Dando una casa a Dio Lei doveva alzare la terra ai cieli. La Vergine ha dato a Dio che non ha casa la possibilità di avere una casa, Lei ha dato all'Ilimitato la possibilità di limitarsi, a Quello che non ha luogo ha dato un luogo diventando così veramente il "luogo" di Dio. Ella "divenne il luogo mirabile dell'ipostasi dello stesso Salvatore, di colui che i cieli non possono contenere, divenne così la *Platitera*, la più grande dei cieli"⁹⁸. Per il Cabasilas la "giustizia" è il piano di Dio di unire a sé

⁹⁶ Cf. *Omelia sulla Nascita*, n. 7, cit., pp. 72-74. Basandosi su questo passo, gli ortodossi affermano che per Cabasilas la Vergine sarebbe nata come tutti gli altri uomini con una "natura non priva di ogni male". Bisogna notare, tuttavia, che per Cabasilas, come per la tradizione orientale, il peccato originale non consiste in un male morale, in una colpa, ma nella debolezza naturale nel rispondere alla chiamata di Dio. Maria, nonostante questa debolezza della natura umana, ha risposto mettendo in atto tutte le potenzialità della grazia.

⁹⁷ *Omelia sull'Annunciazione*, n. 4, in P. NELLAS, *La Madre di Dio*, cit., pp. 130-132.

⁹⁸ *Omelia sull'Assunzione*, n. 4, cit., p. 178. Nel n. 7 della medesima *Omelia*, 194, Cabasilas scrive: "Quel Dio che nessuno ha mai contenuto, il quale l'intera creazione anche se fosse innumerevoli volte più grande, non può contenere, lo ha contenuto il sangue della Vergine".

gli uomini e, negli uomini, tutto il creato. Quest'opera di giustificazione è propria di Cristo, ma Maria è talmente unita a lui, che si può applicare a lei ciò che si afferma di Cristo e cioè che, se Cristo è nostra giustizia, sua madre può essere considerata ugualmente la giustizia degli uomini.

Sono grandi i frutti di questa giustizia che Maria con il suo "sì", detto al momento dell'Annunciazione, rese possibili. Il primo di questi frutti è la stessa realizzazione dell'incarnazione, che riportò tra gli uomini la giustizia di Dio⁹⁹. A differenza del dibattito sull'esistenza della dogma dell'imacolata concezione a Nicolas Cabasilas, possiamo affermare con in quanto riguarda la dogma dell'Assunzione di Maria al cielo in anima e corpo non ci sono dubbi.

Secondo il teologo bizantino La Vergine risulta come inseparabile dal Cristo, facendo parte dall'umanità da lui assunta. Cristo riceve e vive dell'umanità di lei che è il prototipo dell'umanità, infatti l'umanità esiste per il Cristo e per la sua Madre¹⁰⁰.

L'*Imitatio Christi* raggiunge nella Vergine la massima realizzazione. Maria partecipa pienamente e come nessun altro alle sofferenze di Cristo. Lei condivide con lui la sua passione, sofferenza e morte, diventando così in tutto simile a Lui nella sua passione e risurrezione. In questo modo lei ha condiviso la Sua pienezza di vita. Per questo, la tradizione biblica e tutta la tradizione orientale alla quale adera anche Cabasilas, afferma che Maria, la "Tuttasanta", a causa della sua santità, ha avuto anche un corpo spiritualizzato, secondo quello di quale ne parla la teologia paolina della risurrezione. La Vergine è stata abitata totalmente dello Spirito, avendo perciò il Lei la vita immortale¹⁰¹. Maria riceve lo Spirito Santo e ne diventa la sua sposa mistica, partecipando pienamente per la sua trasparenza vivente alla fecondità nel concepimento verginale del Cristo:

"Questa vita immortale che concede la pienezza dello Spirito si trova in Lei dal primo momento della sua esistenza, ma, fino a quando la Vergine era su questa terra, quella vita era nascosta"¹⁰².

Insieme al suo Figlio, ella rappresenta in cielo, in anima e corpo, l'intera umanità, in lei tutti noi siamo già in cielo:

"Così il sepolcro ricevette per poco quel poco, ma dopo il cielo accolse quel corpo spiritualizzato, la terra nuova, il tesoro della nostra vita, quel corpo più prezioso degli angeli, più santo degli arcangeli. Si è ridato così il trono al Re, il paradiso al legno della vita, il disco alla luce, il frutto all'albero, la madre al figlio. Ella fu totalmente la degna rappresentante del genere umano"¹⁰³.

⁹⁹ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, cit., p. 54.

¹⁰⁰ Cf. *ivi*, p. 56.

¹⁰¹ Cf. *ivi*.

¹⁰² *Omelia sulla Annunciazione*, n. 10, cit., pp. 204-209.

¹⁰³ *Ivi*, 12, pp. 214-216.

Da questo sintetico studio sulla teologia cabasiliana, possiamo renderci conto della sua profonda sintesi sulla ricchezza spirituale del tesoro della teologia greca-orientale che vista nella sua originalità e mistica liturgica, esprime il *ethos* del cristiano bizantino chiamato a conoscere e vivere la liturgia nella esistenza, e la mistica nella conoscenza e pratica dei misteri divini. Nel contesto dell'esicasmismo bizantino e della polemica-antilatina, possiamo affermare che Nicola Cabasilas riesce ad avere una verticalità superiore ai partolarismi; egli non è “progressista” neanche “moderato”, non essendo tributario a nessun movimento politico e religioso; egli rimane un “laico-umanista”, creando una teologia di un grande respiro spirituale e mistagogico, che rimane fin oggi di grande attualità.

IMPLICAȚIILE FORMEI BOTEZULUI ÎN CONTEXTUL ECLESIAL

NECHIFOR CALEB OTNIEL TRAIAN*

ABSTRACT. *The implications of the Baptism's forms in the ecclesial context.* Even though the water baptism is unanimously accepted in all religious denominations as an act which offers the quality of a church member, however, not every church officiates it in the same manner. Because it is accepted by all the religious denominations, we can ask if a religious group accepts the baptism officiated by another religious group and in what conditions this thing may happen. Or, which churches accept the baptism officiated by churches with a different doctrine? Which are the immediate connotations of the baby's baptism and of the adult's baptism? What does imply the baby's baptism and the adult's baptism? These are the questions to whom this study wants to respond, analyzing how the Orthodox Church, the Catholic Church, The Protestant Church and the Evangelical Church (especially those from the Carpatho-Danubian-Pontic space) recognize the baptism.

REZUMAT. *Implicațiile formei botezului în contextul eclesial.* Deși botezul în apă este unanim acceptat de către toate denominațiunile religioase ca fiind actul prin intermediul căruia se oferă candidatului calitatea de membru al bisericii, totuși, nu toate bisericile îl officiază în același fel. Deoarece este acceptat de către toate cultele religioase, ne întrebăm în ce mod botezul oficiat într-o biserică de o anumită confesiune este acceptat în cadrul unei biserici de o confesiune diferită. Sau, în ce măsură bisericile acceptă botezul oficiat de alte biserici care se organizează după o doctrină diferită. Care sunt implicațiile imediate ale botezului pruncilor și respectiv cel al adulților? Acestea sunt întrebările la care articolul de față își propune să răspundă printr-o analiză a modului în care Biserica Ortodoxă, Biserica Catolică, Biserica Protestantă și, nu în ultimul rând, Bisericile Evanghelice (în special cele din spațiul carpato-danubiano-pontic), recunosc botezul în apă.

Keywords: water baptism, membership in a Church, infants baptism, adult baptism, recognize baptism in different denominations.

Introducere

Toate confesiunile religioase acceptă la unison faptul că botezul în apă oferă credinciosului calitatea de membru al Bisericii. În cadrul acestui articol îmi propun să abordez relația dintre botezul în apă și calitatea de membru al unei Biserici, modul de recunoaștere al botezului de către diferitele confesiuni religioase și implicațiile teologice ale botezului în apă în contextul eclesial.

* Doctorand în Teologie biblică în cadrul Facultății de Teologie Reformată Didactică din Cluj-Napoca (Universitatea Babeș-Bolyai), Profesor de Informatică și de Religie la Liceul Creștin „Pro Deus”, Cluj-Napoca, cotnike@yahoo.com

1. Botezul în apă și calitatea de membru a unei Biserici

Pentru Biserică este folosit termenul grecesc *εκκλησια* (ekklesia). Acest termen este întâlnit în cadrul Noului Testament de 114 ori, de trei ori în Evanghelia după Matei, de 23 de ori în Faptele Apostolilor și de 46 de ori în epistolele Pauline.¹ Ekklesia în traducere înseamnă „colectivitatea celor chemați afară”. Originar sensul pentru „ekklesia” era acela de „adunare organizată, ai cărei membri au fost chemați, într-un anumit mod, de la casele sau treburile lor, la o întrunire pentru acțiuni civice.”² Sensul amintit era utilizat și cu scopul de a reliefa *ekklesia* Vechiului Testament, numită și Adunarea Națională a Israelului (Fapte 7:38).³ Nu ne este permis a percepe Biserica în sensul unei simple „organizații”.⁴ Din punct de vedere al descrierii vieții Bisericii, în limba greacă este folosit termenul de „koinonia” care implică o relație de părtășie, o viețuire în stări și scopuri comune.⁵

Botezul ca mărturie

Apostolul Petru prezintă botezul nu ca pe un mijloc de curățire a trupului, ci mai degrabă ca pe o mărturie a curățirii care a avut loc deja în viața celui care se botează („mărturia unui cuget curat” - 1Petru 3:21). Odată ce privim botezul ca o mărturie, trebuie să ne referim implicit la o comunitate în cadrul căreia va fi depusă mărturia.

Așa cum declară Gensichen, caracteristica specială a botezului este că acesta mărturisește că nici un credincios nu poate fi salvat prin Hristos, fără părtășia fraților din cadrul Bisericii.⁶

Calitatea de membru în Biserica Catolică

Vasile Suci declară că botezul are ca efect „împreunarea omului cu Hristos și intrarea în biserica creștină.”⁷ Prin Botez, cel care îl primește devine fiu adoptiv al Tatălui, intră în Biserică, unde primește demnitatea de creștin, adică devine membru al Poporului lui Dumnezeu, membru al Trupului lui Hristos, piatră vie a Bisericii, templu al Duhului Sfânt. Dacă omul vechi, rănit de păcat, trăia singur, omul nou, izbăvit de păcat, formează cu frații săi un singur trup în comunitatea creștină.⁸

¹ Ioan Szasz, *Drept bisericesc și administrativ*, curs universitar al Institutului Teologic Penticostal, București 2009, 11.

² B. H. Carroll, *Ecclesia – Biserica*, Bocșa, Caraș-Severin 2005, 4. Versiunea online: <http://www.scribd.com/doc/11476912/EcclesiaBiserica> (accesat la data de 11 februarie 2012).

³ Carroll, *Ecclesia*, 4.

⁴ Daniel Brînzei, *Strategia lui Dumnezeu în Biserica locală*, Christian Aid Ministries, Ohio 1987, 12.

⁵ Brînzei, *Biserica locală*, 12.

⁶ H. W. Gensichen, *Das Taufproblem in der Misson*, 35- apud G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, 282.

⁷ Vasile Suci, *Dogmatică specială: Sacramentele în general, Sacramentele în special și Eshatologia*, Vol. II, Editura Seminarului Greco-Catolică, Blaj 1928, 185.

⁸ Liviu Vasile Bălășcuți, *Botezul ne face fii ai lui Dumnezeu și ne unește cu Cristos și cu Biserica - Sacramentele vieții creștine* - Culegere de predici, Sapienția, Iași 2002, 53-56.

În cadrul Bisericii Catolice, botezul este desăvârșit prin sacramentul Confirmării. Pruncii care au fost botezați când ajung la o vârstă cuprinsă între 7-14 ani primesc o mai mare responsabilitate religioasă. Biserica Catolică susține că în timpul Confirmării se coboară Spiritul Sfânt în corpul copilului. Confirmarea se realizează prin așezarea mâinii episcopului⁹ pe capul copiilor și ungerea frunții acestuia cu ulei sfințit (crisam).¹⁰ Catehismul Bisericii Catolice declară că „administrarea acestui sacrament (al Confirmării) de către episcopi marchează faptul că el are drept efect unirea mai strânsă a celor care îl primesc cu Biserica, cu originile ei apostolice și cu misiunea ei de a-L mărturisi pe Cristos.”¹¹

Calitatea de membru în Biserica Ortodoxă

Prin botez, omul devine membru al Bisericii Ortodoxe (singura biserică adevărată din punctul lor de vedere - Ioan 3:5; Fapte 16: 14,15;16: 33) și este pecetluit de Duhul Sfânt în taina mirungerii. Unirea desăvârșită cu Dumnezeu se realizează prin Sfânta Euharistie. Acest proces atât de complex nu este unul formal și contractual, ci este o concretizare a voinței și a credinței personale, manifestată de prunc la botez prin nașii, care devin părinții lui spirituali. Credința aceasta este cea care ne „îndeamnă” către botez, către primirea lui Dumnezeu, fiind de fapt o tensiune a harului prezent în firea umană (Ioan 6:44). Calitatea de membru al Bisericii este dobândită prin tainele inițierii: botez, mirungere, euharistie, fiind dependentă de relația cu Hristos în Duhul Sfânt, de părtășia cu El în toate sfintele taine și de creșterea treptată în Hristos. Creșterea aceasta se poate realiza prin participarea activă la viața trupului eclesial. Ca membru al Bisericii Ortodoxe, omul este introdus în viața izvorâtă prin unirea acestuia cu Sfânta Treime, unire care se reflectă cel mai clar în comunitatea bisericească.¹²

De asemenea, calitatea de membru al Bisericii Ortodoxe are ca finalitate primirea reală și totală a lui Dumnezeu prin Sfânta taină a euharistiei. Dacă prin botez și mirungere Hristos se unește cu omul prin harul Duhului Sfânt, în sfânta euharistie Hristos se oferă cu Trupul și sângele Său omului. Unirea cu Hristos prin taina Sfintei Euharistii este deplină, pentru că acum omul nu primește numai harul ci și Izvorul harului, pe Hristos Însuși.

⁹ Cel care realizează Confirmarea trebuie să fie neapărat episcop, neacceptându-se ca această ceremonie să fie oficiată doar de un preot. Pentru mai multe detalii vezi: Pr. M. Azkoul, *Care sunt diferențele între ortodoxie și romano-catolicism?*, http://www.sfmahrama.ro/ro_default.html (accesat la data de 11 februarie 2012).

¹⁰ Radu Cerghizan, *Cele șapte sacramente creștine*, <http://www.ducu.de/rel05.htm> (accesat la data de 11 februarie 2012)

¹¹ David Konstant, *Catechism of the Catholic Church*, Burns & Oates, Londra 2004, 296.

¹² Dumitru Stăniloae, „Sfintele Taine în viața Bisericii”, în rev. *Sudia Teologica*, nr. 3-4, 1981, 193.

Calitatea de membru în Bisericile Evanghelice

Pentru ca o persoană să dobândească calitatea de membru într-una din Bisericile Evanghelice (Biserica Penticostală, Biserica Baptistă, Biserica Creștină după Evanghelie, Biserica Adventistă) trebuie să îndeplinească anumite condiții, și anume: să se fi întors la Dumnezeu cu pocăință și credință, făcând dovada nașterii din nou, să-L mărturisească pe Isus Hristos în apa botezului ca Domn și Mântuitor, conform Sfintelor Scripturi, să accepte Statutul de funcționare al Cultului în cadrul căruia dorește să se integreze și să se înscrie ca membru în evidențele Bisericii.¹³

Dacă ne referim la cei care au dreptul de a li se oficia botezul în cadrul Bisericilor Penticostale, trebuie să specificăm că sunt acceptate pentru botez numai persoanele care și-au exprimat personal dorința de a se boteza. Ulterior trebuie să participe la un curs de cateheză (de pregătire biblică în vederea dobândirii adevărilor de bază ale vieții de credință). Dintre persoanele care participă la cursul de cateheză, sunt selectate pentru botez numai acelea care fac dovada unei întoarceri autentice la Dumnezeu.¹⁴ Apoi, după ce li se administrează botezul, aceste persoane sunt adăugate la membrilor Bisericii lui Dumnezeu, și implicit devin „mădulare” ale Trupului lui Isus Hristos: Biserica (Fapte 2:38-47, Fapte 10:47-48, 1 Petru 3:21).¹⁵

2. Recunoașterea botezului în apă de alte confesiuni creștine

Deoarece sunt cazuri în care anumite persoane simt nevoia de a se transfera de la o Biserică la alta, se pune întrebarea care este modul de recunoaștere a botezului în apă oficiat în cadrul altui cult decât cel în care se individul dorește a se integra.

Recunoașterea botezului în apă în cadrul Bisericilor Protestante

Menoniții și Anabapțiștii, percep botezul ca o garanție a iertării păcatelor pentru cei care se pocăiesc și cred. Ei botează din nou pe copii și pe cei care s-au despărțit de comunitatea lor, când aceștia se întorc.¹⁶

Deoarece Protestanții și Catolicii botează în numele Sfintei Treimi, Protestanții recunosc botezul latin, iar Catolicii, la rândul lor, recunosc botezul oficiat de către Protestanți. Ei aplică vechiul principiu, și anume că „și botezul făcut în numele Sfintei Treimi, în afara Bisericii, este valabil.”¹⁷

¹³ Statutul Cultului Creștin Penticostal- Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România București, 2008, Secțiunea a III-a, *Biserica locală- Calitatea de membru al bisericii locale*, art. 23, București, 20 februarie 2008. Versiunea online: <http://www.cultulpenticostal.ro/index.php>; Biserica Adventistă de ziua a șaptea, *Calitatea de membru al bisericii*, Versiunea online: <http://www.adventist.ro/index/convingeri/doctrine-fundamentale/189-biserica.html>.

¹⁴ Statutul Cultului Creștin Penticostal, *Calitatea de membru al bisericii locale*, art. 24.

¹⁵ Cultul Creștin Penticostal Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România, *Mărturisirea de credință*, 7. Versiunea online: <http://www.cultulpenticostal.ro/index.php>

¹⁶ Hr. Andrușoș, *Simbolica*, traducere de Patriarhul Iustin Moisesescu, Anastasia, București 2003, 446.

¹⁷ Andrușoș, *Simbolica*, 446-447.

Recunoașterea botezului în apă în cadrul Bisericii Ortodoxe

Biserica “veche”, după cum numește Andrușos Biserica Ortodoxă, îi accepta chiar și pe cei convertiți care nu au fost botezați în Numele Sfintei Treimi, dar numai după ce îi reboteza.¹⁸

Andrușos susține corect că nici practica Bisericii Ortodoxe nu este unitară în ceea ce privește neacceptarea botezului oficiat de Apuseni și Protestanți, pe motiv că botezul la aceștia nu a fost realizat prin întreită scufundare. Chiar dacă, pentru a susține acest argument se bazează pe interpretarea canonului al VII-lea al Sinodului al II-lea ecumenic, trebuie să specificăm că nici chiar teologii ortodocși nu sunt toți de aceeași părere privitor la acest subiect.¹⁹

Desigur, canonul sinodului amintit, îi împarte în două categorii pe cei care se întorc la Biserică și anume: cei care trebuie botezați din nou, respectiv, cei cărora li se accepta botezul, în cea de-a doua categorie fiind incluși Arieni, iar în prima, Eunomienii (Arienii extremiști). Părinții din cadrul acestui sinod declară: “Pe Eunomieni, care botează cu o singură afundare, îi primim ca pe păgâni.”²⁰ Andrușos susține că interpretând acest text ad litteram, se înțelege clar că întreită scufundare este un criteriu al botezului valabil. Pe acest motiv, botezul prin stropire al Latinilor și al Protestanților este lipsit de validitate sau, cel mult, are aceeași valoare ca botezul realizat prin excepție pentru cei bolnavi în pat.

Apusenii sunt de părere că această invalidare a botezului se făcea fie pentru că Eunomienii, prin botezul realizat printr-o singură afundare, în moartea Domnului, aprofundau astfel învățătura lor antitrinitară (așa cum afirmă Sozomen²¹); fie pentru că ei au transformat formula trinitară, după mărturia lui Epifaniu.²²

Din celelalte canoane nu putem trage nici o concluzie cu privire la legătura dintre modul de scufundare la botez și respectiv valabilitatea botezului.²³

Nici din canoanele sinoadelor al V-lea și al VI-lea nu putem ști dacă afundarea poate fi socotită criteriu al valabilității botezului, deoarece și acest sinod acceptă pe unii eretici în Biserică fără a-i boteza din nou, iar pe alții nu îi acceptă decât în cazul în care se rebotează. Se specifică într-adevăr că Nestorienii, Eutihienii și Severienii nu au nevoie de un nou botez (Can. 55); sinodul nu spune însă nimic despre semnificația afundării.²⁴

Biserica Ortodoxă Rusă, inițial îi reboteza pe Apusenii și Protestanții care veneau la Ortodoxie. Începând cu Petru Movilă, nu îi rebotează, doar îi unge cu mir, recunoscând ca valabil botezul, ca și celelalte taine ale lor.²⁵

¹⁸ Cf. Sinodul al - IV - lea ecumenic, Can. 95 și Can. Apostolic, 49-50; - apud Andrușos, *Simbolica*, 446.

¹⁹ Andrușos, *Simbolica*, 450.

²⁰ Andrușos, *Simbolica*, 450.

²¹ *Istoria Bisericii*, VI, p. 26 – apud Andrușos, *Simbolica*, 450

²² *Împotriva ereziilor*, 76, 6; Scheeben, *Dogmatica*, IV, p. 518 – apud Andrușos, *Simbolica*, 450.

²³ Pentru mai multe detalii vezi notele de subsol ale cărții Andrușos, *Simbolica*, 451.

²⁴ Andrușos, *Simbolica*, 451.

²⁵ Andrușos, *Simbolica*, 452.

În Biserica Otodoxă Greacă, până la Chiril al-V-lea (anul 1756), era recunoscut botezul eterodocșilor Apuseni și Protestanți.²⁶ Au existat și alte sinoade locale, întrunite la Constantinopol (în anul 1484) și la Moscova (în 1667), care au decis ca Latini să fie primiți prin ungerea cu sfântul mir. Dar, de la Patriarhul Chiril al V-lea până în prezent, din anumite motive,²⁷ s-a hotărât în sinod, ca Apusenii și Protestanții care vin la Ortodoxie să fie botezați din nou. În cele mai multe cazuri, această practică este valabilă și în zilele noastre, excepție făcând câteva persoane, de exemplu, fosta regină Sofia a Grecilor.²⁸

Recunoașterea botezului în Biserica Catolică

În cadrul Bisericii Catolice, botezul realizat de Iudei și de păgâni este recunoscut încă din timpul lui Papa Nicolae I. Biserica Catolică acceptă toate tainele apostataților, cu excepția pocăinței, pentru care este jurisdicția papală.²⁹ Unul dintre motivele pentru care Biserica Catolică acceptă botezul chiar dacă a fost oficiat în afara Bisericii, este că, botezul, fiind absolut necesar pentru mântuire, el trebuie să poată fi oficiat de oricine.³⁰

Cei botezați în biserici necatolice, de regulă nu sunt rebotezați decât dacă persistă dubiul asupra materiei botezului sau a slujitorului³¹ care l-a conferit. În acest caz vor fi instruiți părinții și nașii, precum și cel ce trebuie botezat dacă este adult.³²

Recunoașterea botezului în bisericile evanghelice

Bisericile evanghelice recunosc botezul care a avut la bază o convertire reală. Botezul acceptat de evanghelici este botezul trinitar, oficiat printr-o unică scufundare. Acesta este atât simbolul îngropării și implicit al morții omului vechi, cât și al învierii acestuia la o viață nouă.

Recunoașterea botezului în Bisericile Baptiste

Chiar dacă există anumite asemănări între protestantismul reformei și baptiști, trebuie să precizăm că baptiștii reprezintă o mișcare distinctă și, istoric, separată de protestanți. Una din cauzele pentru care baptiștii au rupt legăturile cu protestanții a

²⁶ Cf. *Mărturisirea lui Dositei*, definiția a XV-a: „Ereticii, pe care îi primește Biserica, după ce s-au lepădat de erezie și se adaugă la Biserica sobornicească, deși n-au avut credința deplină, au primit, însă botezul desăvârșit. Astfel, nu se botează din nou, deși au dobândit credința desăvârșită mai târziu.”- apud Andrușoș, *Simbolica*, 452.

²⁷ Autorul spune că aceste motive au fost așa numitele „acțiuni scandaloase de prozelitism ale papistașilor”, vezi Andrușoș, *Simbolica*, 452.

²⁸ Andrușoș, *Simbolica*, 453.

²⁹ Andrușoș, *Simbolica*, 455.

³⁰ Andrușoș, *Simbolica*, 450.

³¹ Ministrul botezului în teologia catolică este cel care oficiază botezul. Mai multe detalii vezi: Isidor Mărtincă, *Sacramentele Bisericii Catolice: Sacramentele inițierii vieții creștine*- vol. I, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București 2003, 152.

³² Mărtincă, *Sacramentele Bisericii Catolice*, 153.

fost refuzul de a-și însuși învățătura despre magistrații bisericii. În majoritatea cazurilor, protestanții sunt avocați ai bisericilor teritoriale integrând sub disciplina lor întreaga populație și aducându-i pe noii născuți între membrii ei, prin botezul copiilor. Spre deosebire de practicile protestante, dar în asemănare cu convingerile anabapțiștilor și menoniților, bapțiștii accentuează că în Biserică nu se poate intra decât în mod voluntar, astfel negând valoarea botezului copiilor.³³

Referitor la botezul realizat în cadrul Bisericilor Catolice și Ortodoxe, e imperios necesar să specificăm că bisericile baptiste (și chiar evanghelice) nu acceptă botezul despre care se crede că are puteri magice, de a spăla păcate.³⁴ Așa cum am demonstrat în capitolul al doilea, trebuie să acceptăm că botezul pruncilor nu a fost practicat niciodată până în secolul al - II-lea. Practica de a boteza copiii mici este bazată mai mult pe o presupunere decât pe un principiu. De aceea, bapțiștii (și chiar evanghelicii) nu acceptă ca fiind valabil botezul pruncilor, iar cei care vor să se integreze în Bisericile evanghelice trebuie să se reboteze în condițiile impuse strict de Scriptură. În cadrul bisericii baptiste se recunoaște botezul realizat în celelalte biserici evanghelice, respectiv pentecostale, creștine după Evanghelie, carismatice și adventiste.³⁵

Recunoașterea botezului în Bisericile Pentecostale

În cadrul Bisericii Pentecostale se recunoaște botezul realizat de celelalte biserici evanghelice. Calitatea de membru al bisericii pentecostale pentru o persoană care vine din altă biserică evanghelică se poate dobândi prin transfer cu condiția să accepte Mărturisirea de credință și practica Cultului Creștin Pentecostal: Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România.³⁶

La fel ca și în cazul bisericilor baptiste, în cadrul bisericii pentecostale nu se recunoaște botezul pruncilor și nici cel care s-a realizat într-o altă formulă decât cea spusă de Domnul Isus Hristos, și anume formula trinitară. Dacă cineva vrea să devină membru al Bisericii Pentecostale și nu a fost botezat pe baza credinței și a nașterii din nou, trebuie să fie rebotezat. De asemenea, se pretinde credinciosului care s-a botezat să ducă întotdeauna o viață curată și sfântă, trăind după învățăturile Evangheliei (Matei 28:20, Fapte 2:42, Evrei 3:14).

³³ *Istoria Bisericii Baptiste* <http://www.baptistnet.ro/resurse/articole/istoriabaptistilor.php> (accesat la data de 9 februarie 2012).

³⁴ *Biserici Baptiste din toate timpurile* http://voxdeibaptist.org/bapt_toate_timpurile01.htm (accesat la data de 9 februarie 2012).

³⁵ Am afirmat aceasta pe baza asemănării mărturisirilor de credință ale bisericilor amintite în ceea ce privește calitatea de membru. Vezi *Mărturisirea de credință a Bisericii Adventiste*: <http://www.adventist.ro/index/convingeri/doctrine-fundamentale/159-marturisirea-de-credinta.html> (accesat la data de 9 februarie 2012); *Mărturisirea de credință a Bisericii Pentecostale*: <http://www.cultulpentecostal.ro/index.php> (accesat la data de 9 februarie 2012); *Mărturisirea de credință a Bisericii Baptiste*: www.baptistnet.ro/resurse/articole/marturisirea.doc (accesat la data de 9 februarie 2012).

³⁶ Statutul Cultului Creștin Pentecostal, art. 26, http://www.cultulpentecostal.ro/CPAdmin/documents/doc_offline/StatutulCultuluiCrestinPentecostal.doc (accesat la data de 9 februarie 2012).

3. Implicațiile teologice și eclesiale ale botezului pruncilor și ale celor adulților

Implicații ale botezului pruncilor

Așa cum am observat în prima parte a acestui capitol, botezul oferă candidatului calitatea de membru, de mădular al Trupului lui Hristos. Ca orice mădular, și noul credincios trebuie să fie viu, altfel mai repede sau mai târziu va fi eliminat din trup. Problema se complică atunci când copiii sunt incluși în trupul bisericii fără pocăință și credință, în speranța că acestea vor veni de la sine. De asemenea, unele biserici (în special Biserica Catolică) pentru a păstra puritatea bisericii lor, pe lângă botezul copiilor mici au introdus ceremoniile și serviciile de Confirmare. Prin acest mijloc cei care au fost botezați ca nou-născuți sau cei care au venit mai târziu la credință și care își exprimă dorința de a se supune disciplinei și regulilor bisericii să poată să participe activ la viața bisericii. Însă, în Noul Testament nu se găsește nicăieri ideea de confirmare. Ea nu există, la fel ca și botezul pruncilor. Singura ceremonie prezentată de Scriptură este cea de inițiere în biserica lui Hristos, și anume botezul credincioșilor, sau botezul noului legământ. El este doar pentru cei care dovedesc că au o inimă și un duh nou (Evrei 8: 8-13). În această inițiere este implicat credinciosul însuși alături de slujitorii bisericii și de toți membrii acesteia.³⁷

Dacă acceptăm botezul copiilor mici, atunci conceptul de convertire dispare, deoarece, prin botez este primit harul divin al iertării și al primirii în Trupul Bisericii lui Hristos. Așa după cum afirmă Schmemmann, Biserica Ortodoxă n-a perceput niciodată înțelegerea semnificației botezului de către cel ce se botează ca pe o condiție necesară botezului.³⁸ Însă, acceptând un astfel de botez va trebui să suportăm consecințele pe care le are acest botez în context teologic și chiar eclesial. Susținând că botezul creștin este necondiționat și oferă iertarea păcatelor, primirea harului divin și accesul liber la sfintele taine ale Bisericii indiferent de ceea ce face creștinul, înlăturăm responsabilitatea noilor membri de a trăi frumos. Se spune că în cazul botezului pruncilor, nașii care mărturisesc pentru copii se angajează să îi crească pe aceștia în credința creștină,³⁹ însă lucrul acesta de cele mai multe ori nu se realizează, iar dacă se realizează prin acest procedeu, este înlăturată libertatea de alegere a celui care s-a botezat.

Faptul că pruncii sunt botezați presupune o anumită forțare și chiar înlăturare a puterii personale de decizie a fiecărei persoane. Fiecare persoană este liberă să aleagă în viață ceea ce vrea pentru prezentul și viitorul ei, însă odată ce ești născut și botezat într-o anumită religie, dreptul de a alege ceea ce dorești pentru tine și viitorul tău îți este suprimat. Lipsa de înțelegere a pruncilor când sunt botezați poate fi un motiv pentru aceștia de a trăi mai departe fără responsabilitate, deoarece ei au fost angajați să îndeplinească un anumit deziderat când nici măcar nu erau conștienți, și bineînțeles, fără exprimarea propriei voințe. Așadar, ei nu vor fi motivați

³⁷ Erroll Hulse, *Marturia publica a botezului*, editura Făclia, Oradea 2001, 57.

³⁸ Schmemmann, Alexander, *Din apă și din duh: studiu liturgic al botezului*, traducere de Pr. Prof. Ion Buga, Editura Symbol, 1992, 38.

³⁹ David Konstant, *Catechism*, 284.

să respecte ceea alții au promis în locul lor despre ei. Mărturisirea impersonală în cadrul botezului conduce de cele mai multe ori la o trăire incompatibilă cu această mărturisire.

De asemenea, doctrina botezului pruncilor ridică încă o problemă foarte greu de soluționat, și anume: ce se întâmplă cu un prunc care a fost botezat (deci a intrat în Trupul lui Hristos), însă după ce crește nu trăiește ca un „mădular” sănătos. Răspunsurile posibile la această întrebare sunt: 1) El rămâne în continuare membru al Bisericii sau 2) Este eliminat din Biserică. În primul caz, continuând să rămână membru al Bisericii, el nu va face altceva decât să diminueze și chiar să distrugă calitatea spirituală a acesteia. Dacă este eliminat din Biserică, există două consecințe posibile ale acestei excomunicări: fie nu a fost educat de către nași în credința pe care aceștia au mărturisit-o pentru el, fie botezul administrat nu a fost destul de puternic să îl ajute să rămână fiu al lui Dumnezeu (așa cum a fost declarat la botez). În oricare dintre cazuri persoana în cauză este absolvită de vină pentru modul în care trăiește, vina fiind ori a nașilor, ori a Bisericii în cadrul căreia i s-a administrat botezul. Așadar, persoana botezată nu este motivată nici într-un fel să aibă o trăire responsabilă, demnă de Biserică (de Trupul lui Hristos).

Implicații ale botezului adulților

Botezul administrat adulților impune o anumită responsabilitate, deoarece aceștia, înainte de a fi botezați, au mărturisit că vor ține acest botez cu valoare de legământ până la moarte. Nerespectarea acestei hotărâri va aduce cu sine încălcarea legământului, și implicit consecințele corespunzătoare acestei încălcări. Botezul fiind condiționat de o convertire personală, bazat pe o mărturisire personală și motivat de o decizie la fel de personală, va impune o trăire personală frumoasă. În acest mod, cel care se botează va fi conștient de responsabilitatea pe care o are în urma botezului. Pentru el botezul nu va fi perceput ca o simplă baie a trupului, sau ca un har special care îl transformă pe loc, ci ca un mijloc de mărturisire și demonstrare a schimbării care a avut loc înainte de oficierea botezului și care va continua după botez.

Pe de altă parte, așa cum am văzut deja, botezul adulților oferă celor care îl primesc posibilitatea de a fi încorporați în Trupul Domnului Isus Hristos, ca mădulare vii. Ei, odată ce au intrat în Biserică (ca mădulare), trebuie să își înțeleagă slujba pe care le-a încredințat-o „Capul Trupului”, adică Hristos. Pe lângă această slujbă pe care trebuie să o dețină fiecare membru în parte, noul botezat are acces nestânjenit la Cina Domnului (Euharistie) și la toate celelalte acte de cult corespunzătoare fiecărei Biserici.

Concluzii

Fără teama de a greși putem afirma că botezul este mijlocul prin care cineva primește calitatea de membru în Biserică, indiferent de natura religioasă a acesteia.

Deși botezul în apă este oficiat în cadrul tuturor cultelor religioase, modul în care acesta se realizează diferă de la cult la cult, și drept urmare unele confesiuni acceptă botezul oficiat de ale confesiuni, iar altele nu.

Implicațiile teologice și eclesiale ale botezului pruncilor cele ai des întâlnite sunt: anularea conceptului de convertire, anularea puterii de decizie a fiecărei persoane și în final denaturarea calității spirituale a bisericii locale. Spre deosebire de acestea, consecințele botezului adulților sunt: integrarea în „Trupul” lui Hristos ca niște mădulare vii (bineînțeleas dacă acestea au avut parte în prealabil de o convertire reală), accesul liber la Cina Domnului și la celelalte acte de cult specifice Bisericii lui Hristos.

COMUNIUNEA DE VIAȚĂ, PĂCATUL ȘI DREPTATEA LEGALĂ

LEONARD DIAC*

RESUMEN. *Comuni3n de vida, pecado y justicia legal.* Uno de los objetivos fijados por el Papa Juan Pablo II para el nuevo milenio es el de renovar la pr3ctica de la confesi3n sacramental. Esta est3 directamente relacionada con el sentido del pecado, tan escaso en la cultura occidental. Se destacan la presencia de un extendido reduccionismo normativo en la compresi3n del pecado, as3 como un cierto romanticismo permisivo incluso entre los cristianos practicantes mejor intencionados. Se intenta profundizar el tema a trav3s del cap3tulo 15 del Evangelio seg3n san Lucas y su eco en la Exhortaci3n apost3lica *Reconciliatio et paenitentia*, de Juan Pablo II. La respuesta al secularismo y al relativismo contempor3neo se tiene que buscar en el redescubrimiento de la comuni3n existencial con Dios y entre los hombres y su indisoluble realizaci3n en los actos concretos.

SUMMARY. *Life Communion, Sin and Legal Justice.* One of the objectives fixed by the Pope John Paul II for the new millennium is the renewal of the practice of the sacramental confession. This is directly connected to the sense of sin, so low in the Western culture. The presence of an extensive normative reductionism in the comprehension of the sin stands out, as well as a certain permissive romanticism including between the active well-intended Christians. They try to study the theme from the point of view of the 15th chapter of the Saint Luke's Gospel and its echo in the John Paul's Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Paenitentia*. The answer to the secularism and to the contemporary relativism must be searched in the existential communion with God and between people, as well as its indissoluble accomplishment in material acts.

REZUMAT. *Comuniune de viață, păcat și dreptate legală.* Unul din obiectivele fixate de Papa Ioan Paul al II-lea pentru noul mileniu este renovarea practicii marturisirii sacramentale. Aceasta este direct legată de simțul păcatului, atât de scăzut în cultura occidentală. Se evidențiază prezența unui extins reduționism normativ în înțelegerea păcatului, precum și un oarecare romantism permisiv inclusiv între creștinii practicanți cu cele mai bune intenții. Se încearcă aprofundarea temei prin prisma capitolului 15 din Evanghelia după sfântul Luca și ecoul acestuia în Exortația apostolică *Reconciliatio et Paenitentia*, a lui Ioan Paul al II-lea. Răspunsul la secularismul și la relativismul contemporan trebuie căutat în comuniunea existențială cu Dumnezeu și între oameni, precum și indisolubia ei realizare în actele concrete.

Keywords: communion, sin, justice, conversion, authonomy, heteronomy, confession

* Episcopia Romano-Catolică de Iași, preot capelan pentru credincioșii romano-catolici din Madrid, l_diac@yahoo.es

Unul din obiectivele pe care Papa Ioan Paul al II-lea le-a propus pentru noul mileniu este „un reînnoit curaj pastoral pentru ca pedagogia cotidiană a comunităților creștine să propună într-o formă convingătoare și eficientă practica *sacramentului Reconcilierii*”¹. În câteva cuvinte, episcopul de Santander rezumă situația multor dieceze din toată geografia occidentală: „Constatăm, în general, o scădere cantitativă a celebrării acestui sacrament: este tot mai rar atât între credincioșii laici practicanți și angajați în parohiile noastre, cât și, inclusiv, între preoți, călugări și călugărițe. Mulți tineri nu îl celebrează aproape niciodată. Sunt mulți catolicii care se împărtășesc, dar nu se spovedesc. Și cei care se spovedesc parcă nu au de ce să se acuze”².

„Eficiența” cerută de Ioan Paul al II-lea este determinată de prezența *simțului păcatului*. Ar fi greșit să considerăm că pierderea simțului păcatului înseamnă pierderea conștiinței acțiunii rele din punct de vedere etic, în omul contemporan. Totuși, pe lângă existența a diferite sisteme etice, uneori contradictorii în ceea ce privește valoarea morală a acțiunilor concrete, definitorii pentru fondul cultural actual, trebuie menționată și lipsa aproape absolută a referinței religioase în acest sens. Se manifestă astfel o dihotomie, o coexistență paralelă: pe de o parte actele considerate rele, în funcție de scara de valori profesată personal sau colectiv, pe de altă parte păcatele, ca un fel de lista de acțiuni rele impusă de Dumnezeu sau de Biserică. Paradoxal, mulți oameni care afirmă că cred în Dumnezeu, nu percep – în termeni absoluți sau relativi - o relație între evaluarea acțiunilor personale și credința pe care o profesază; o fac în funcție de criterii sau opinii personale.

Nu voi relua motivele acestei desacralizări a acțiunii morale, cu implicita pierdere a simțului păcatului³. Mă voi limita la a menționa o simplă constatare, derivată din practica pastorală: pe de o parte, reducționismul normativ în înțelegerea păcatului, prezentă în conștiința inclusiv a multor creștini bine intenționați; pe de alta, un oarecare romantism derivat din dezechilibrul între conștiința iubirii infinite a lui Dumnezeu și exigența unui răspuns adecvat integral. Reducționismul cred că oarecum este favorizat și de definiția strictă a păcatului învățată în cadrul pregătirii catehetice. Catehismul cel mai folosit în țara noastră și predat în toată Biserica catolică după Conciliul Tridentin definește astfel comiterea unui păcat: „Omul face un păcat când calcă cu știință și voință o poruncă a lui Dumnezeu sau a Bisericii”. Romantismul este oarecum un reducționism invers (autoritarism vs. permisivitate): se subliniază atât de mult legătura de iubire între Dumnezeu și om, încât se consideră indiferentă valoarea etică obiectivă a propriilor acte⁴: „Dumnezeu mă iubește așa cum sunt, deci nu am nimic de schimbat, chiar dacă trăiesc în păcat”.

¹ Ioan Paul al II-lea, *Novo millennio ineunte*, 37.

² Jimenez Zamora V., *Sacramentul pocăinței. Scrisoare pastorală pentru Postul Mare*, 23 februarie 2011.

³ Consider suficientă remiterea la Exortația apostolică *Reconciliatio et paenitentia* (RP), a Papei Ioan Paul al II-lea, nr. 18.

⁴ Nu rareori, în direcțiunea spirituală a credincioșilor, unii dintre aceștia se manifestă contrariași, dacă nu revoltași când un preot îi spune că nu poate să-i acorde dezlegarea sacramentală, în ciuda motivelor obiective.

Pentru promovarea recuperării și reînnoirii sacramentului pocăinței, implicit a simțului păcatului, Ioan Paul al II-lea propune ca referință biblică fundamentală Parabola fiului risipitor⁵. Având în vedere complementaritatea, propun o lectură a întregului capitol 15 din Evanghelia după Luca, după care vom face o scurtă analiză a particularităților interpretării lui Ioan Paul al II-lea.

1. Analiza Lc 15

Capitolul 15 din Evanghelia după Luca se împarte în două părți clar inegale: vv. 1-2 și vv. 3-32. Prima parte este o introducere, sau o contextualizare. A doua parte constituie un discurs al lui Isus în care răspunde, în formă de parabole, situației prezentate de primele versete. Acest discurs se compune, pe de o parte, din doua parabole „gemene” – parabola oii pierdute (vv.3-7) și parabola drahmei pierdute (vv. 8-10) - și o a treia, mai lungă, parabola Tatăui milostiv (vv. 11-32).

1.1. Introducere: vv. 1-2

În primele versete ni se prezintă protagoniștii scenei și destinatarii discursului lui Isus. Este vorba despre două grupuri antagonice, care se apropie de Isus cu atitudini foarte diferite.

În primul verset Luca vorbește despre „vameși” și „păcătoși”. Vameșii erau cei care strângeau impozitele. Era o categorie socială marginalizată, temută și urâtă de iudei datorită colaborării pe care o aveau cu puterea romană, păgână și opresoare și datorită pasiunii pentru bunurile materiale, din cauza căreia măreau impozitele în beneficiul propriu. Din această cauză erau considerați păcătoși publici. „Păcătosul” este cel care nu împlinește voința lui Dumnezeu exprimată în mod deosebit în Lege. Gerhard Maier⁶ spune că „toți” trebuie să se înțeleagă nu ca totalitatea păcătoșilor și a vameșilor prezenți în același timp aproape de Isus, ci ca „tot felul de”. Este vorba, așadar, de două identități religioase unite într-un ansamblu simbolic⁷ care reprezintă depărtarea de Dumnezeu exprimată în dimensiunea ei verticală și orizontală.

Al doilea verset îi aduce în scenă pe cei diametral opuși: farizeii și scribii. Farizeii (= „cei separați”) erau un grup religios care se distingea între ceilalți membrii ai comunității evreiești prin observața strictă a Legii. Scribii (= „juriștii”) erau interpreții autorizați ai Legii. Mulți dintre ei erau farizeii. Când Isus li se opune o face datorită interpretărilor uneori exagerate ale Legii, datorită legalismului lor care împiedică înțelegerea spiritului Legii, sau datorită unor interpretări în beneficiul propriu, sau datorită unei vieți dublitate (cf. Lc 11,37ss; 14,1-6; 20,45-47).

⁵ Cf. RP 5-6.

⁶ Cf. Gerhard M., *Evanghelia după Luca*, vol. 4-5, Edition C, p. 647.

⁷ Cf. Bovon F., *El Evangelio según san Lucas*, III, Ed. Sígueme (Salamanca 2004), pp. 33-34.

Vameșii și păcătoșii nu erau singurii care îl urmau în acel moment pe Isus. Și nici ucenicii, farizeii și scribii. În 14,25 Luca ne spune că „multă lume mergea după Isus”. Limitându-se să vorbească despre vameși și păcătoși – farizeii și scribi, Luca delimitează cu exactitate destinatarii discursului pe care Isus îl va rosti. Mai există un element care detaliază și mai exact contextul: atitudinea personajelor. Vameșii și păcătoșii îl urmează pe Isus pentru ca să îl asculte, acțiune pentru care este necesar sacrificiu, oboseală, ceea ce indică o motivație puternică, probabil un sentiment de gol interior, unit unei atitudini foarte deschise a lui Isus, de condescendență. Probabil Isus era singurul care îi făcea să se simtă tratați cu demnitate, să se simtă iubiți: „Nu am venit să judec lumea, ci să mântuiesc lumea” (In 12,47b), sau „Văzând mulțimile, i s-a făcut milă de ele, căci erau istovite și părăsite, ca niște oi care nu au păstor” (Mt 9,36). Se apropie de Isus cu umilință și deschidere, încrezători în autoritatea lui (cf. Lc 4,15,22; In 7,46). Foarte diferită este atitudinea farizeilor și a scribilor: „Farizeii și cărturarii însă murmurau” (v. 2a). Puțin mai înainte niște farizeii îl avertizează pe Isus cu privire la intențiile negre ale lui Irod (cf. Lc 13,31). Unii îl primesc în casa lor, dar mulți îl „observă”, îl consideră suspect (cf. Lc 14,1-6), sau au sentimente deschis ostile față de Isus (cf. Lc 11,53). În v. 2 Luca ne prezintă atitudinea de dezaprobare a farizeilor față de Isus care „îi primește pe păcătoși și mănâncă cu ei”. Care era atitudinea farizeilor față de cei păcătoși ne-o prezintă Luca în capitolul 7, vv. 36ss: păcătoșii nu se puteau apropia, cu atât mai puțin să îi atingă. Soarta păcătoșilor, pentru farizeii, era deja semnată. Pentru Isus statul la masă cu păcătoșii nu este semn de aprobare a păcatului, așa cum nu este nici când mănâncă cu farizeii. Este mai curând un instrument pe care îl folosește pentru a se apropia de om și pentru a învăța. Această schemă se vede în capitolul anterior (cf. 14,1-24).

Motivația cea mai profundă a murmurării farizeilor și a scribilor nu se naște din sentimente de repulsie față de păcătoși, ci din identitatea mesianică a lui Isus. Siguranța excesivă pe cunoștințele lor îi împiedică pe farizeii și pe scribi să înțeleagă acțiunea lui Dumnezeu în mijlocul poporului, ceea ce face să merite reproșul lui Isus referitor la felul în care i-au tratat pe profeți (cf. Lc 6,23; 11,47ss), fapt pe care îl reproduc în felul lor în prezent, cu Isus.

Alături de revelația-realizarea planului salvific al lui Dumnezeu în Isus, Luca are grijă să prezinte importanța comuniunii la care se ajunge prin convertire, nu atât la litera Legii, ceea ce îi face pe farizeii și pe scribi să piardă din vedere esențialul, ci la o Persoană, la Isus și, în el, la oameni. Pentru aceasta au cuvântul lui Isus, pe care îl caută vameșii și păcătoșii și de care farizeii și scribii cred că nu au nevoie, dar pe care încearcă să îl controleze pentru a păstra „ortodoxia” credinței Israelului. Toată această tematică va avea importanța ei și în comunitatea primară în contextul tensiunilor între creștinii proveniți din iudaism și din lumea păgână, reflectată de Luca în Faptele apostolilor (cf. Fap 11,1-18).

1.2. Oaia pierdută (vv. 3-7)

Discursul lui Isus, care ocupă tot restul capitolului, este un răspuns la această situație concretă. „Le-a spus” (v. 3): destinatarii discursului lui Isus sunt farizeii și scribii, și are ca obiectiv apărarea și explicarea acțiunii lui Isus. „Această parabolă” trebuie înțeles ca „discurs în parabole”. Parabola are calitatea de a transmite un mesaj, nu într-o formă academică, cu argumente raționale, ci într-o formă implicită, indirectă, dar clară, provocând în același timp pe destinatar să gândească și să scoată propriile concluzii. Și aceasta este intenția lui Isus.

Parabola oii pierdute se întâlnește și într-un text paralel, al lui Matei (18,12-14). Dar acolo contextul este diferit. Matei folosește parabola într-un context parenetic: așa cum un păstor nu dorește să piardă niciuna din oile sale, le vrea pe toate împreună, nici Tatăl nu vrea să se piardă niciunul din fiii săi. Prin urmare trebuie evitat scandalul, trebuie folosită corectarea fraternă, iertarea, răbdarea. Atât Matei cât și Luca, folosind aceeași parabolă în contexte diferite se poate ajunge la concluzia că amândoi folosesc același izvor din *logia*, în care parabola nu era într-un cadru narativ determinat și a cărui lecție este greu de reconstruit, ceea ce le permite ambilor autori să o folosească pentru scopurile lor. Amândoi prezintă parabola în formă interogativă, provocatoare.

Există o diferență în verb: „a pierde” (activ, în Luca) și „a se pierde” (pasiv, în Matei). Forma corespunde orientării autorilor: soteorologică în Luca și eclezială în Matei. De asemenea, diferă și locul unde se pierde oaia: în deșert, în Luca, respectiv în munți, în Matei. Ambele sunt locuri cu profundă rezonanță simbolică în Biblie. În cazul deșertului, se evocă renașterea, dependența totală de Dumnezeu a Poporului recent eliberat, locul metamorfozei sale. Muntele evocă apropierea lui Dumnezeu, locul darului Legii, dar și al izolării, al depărtării. Diferă și în verbul folosit pentru exprimarea acțiunii păstorului: „lasă”, în Matei, „abandonează”, în Luca. În ceea ce privește căutarea, Luca o scoate în evidență, îi adaugă intensitate: „umblă... până când o găsește” (v. 4). Este o adăugare lucană și acțiunea de a pune oaia regăsită pe umeri. Ambii autori coincid în bucuria păstorului. Dar o exprimă într-o formă diferită. În timp ce Matei vorbește doar despre bucuria păstorului, Luca vorește despre întoarcerea păstorului și organizarea unei sărbători în care păstorul împărtășește bucuria cu vecinii și cu prietenii. Matei adaugă expresia „adevăr vă spun” și un comparativ de superioritate: bucuria păstorului este mai mare pentru oaia regăsită decât pentru celelalte. Despre aceasta Luca vorbește în lecția pe care o scoate din parabolă, nu la finalul acesteia.

Calitatea acestei parabole este apropierea de experiența condiționată a ascultătorilor, ca și de marile imagini teologice ale experienței poporului lui Israel. Pentru un păstor al unei turme relativ mici, fiecare oaie este importantă. Dat fiind contextul, cred că numărul nu contează: în parabola drahmei se vorbește despre zece, pe când fiul rătăcit este unul. Ceea ce se încearcă scos în evidență este valoarea pe care o are ceea ce era pierdut pentru protagonistul parabolei. Dacă nu, s-ar intra într-un cazuism de cifre, care ar devia spre un fel de „cum ai lui Dumnezeu sunt puțini, cel puțin să păstreze ceea ce are, pentru că dacă ar avea mai mult...” și nu

acesta e mesajul. Nu se face referință nici la valoarea oii pierdute, ceea ce ar justifica o predilecție a păstorului (cum face *Evangelhia dupa Toma*, v. 107: „cea mai mare”, „te iubesc mai mult decat pe cele nouăzeci și nouă”): poate fi una oarecare. Parabola nu ne spune nimic dacă păstorul nu se mai îngrijește de celelalte nouăzeci și nouă sau dacă le lasă în grija cuiva⁸. Totul se concentrează asupra figurii păstorului și a felului său de a acționa, ceea ce corespunde contextului discursului. Nu există dovezi de inspirație a parabolei într-un text anume din Vechiul Testament. Dar cea a păstorului și a oii/turmei este o imagine repetată în mai multe pasaje (cf. Num 27,17; 1Rg 22,17; Ps 23; 80,2; 100,3; 119,176; Is 53,6; Ier 31,10, Ez 34,11-16). Când Isus rostește această parabolă în ascultători răsună toate aceste imagini în care se vorbește despre Israel ca despre turma lui Dumnezeu. Apare clară referința lui Isus la poporul lui Israel.

În ceea ce îl privește pe păstor, în diferitele texte din VT se vede că funcția de păstor se referă la diferite persoane: regi, șefi militari, Mesia, responsabili spirituali și civili, sau la însuși Dumnezeu. În multe ocazii medierile au eșuat. Chiar în momentul activității lui Isus, situația se repetă. Plângându-se de păstorie pe care îi trimisese, Dumnezeu își asumă funcția de păstor al poporului: „Cum cercetează păstorul turma sa în ziua când se află în mijlocul turmei sale risipite, așa voi cerceta și eu oile mele și le voi aduna din toate locurile... Oaia pierdută și rătăcită o voi întoarce la staul, pe cea rănită o voi lega și pe cea bolnavă o voi întări, iar pe cea grasă și tare o voi păzi și voi păstori cu dreptate” (Ez 34,12.16). Acest lucru se realizează în Isus. După convertirea lui Zaheu, Isus spune: „Astăzi s-a făcut mântuirea acestei case, întrucât și el este fiul lui Abraham. Pentru că Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască ceea ce era pierdut” (Lc 19,9-10). Unul dintre titlurile auto-descriptive pe care le întâlnim în *Evangelhia după Ioan* este cel de „Păstorul cel Bun” (cf. In 10,14-16). Revelarea divinității proprii a lui Isus este motivul tensiunilor sale cu farizeii și scribii. Doar Dumnezeu poate ierta păcatele. Și Isus afirmă ca are această putere: „Însă ca să știți că Fiul Omului are puterea de a ierta păcatele pe pământ – i-a spus omului paralizat – îți zic ridică-te, ia-ți patul și du-te acasă” (Lc 5,24). Cu un semn extern, sensibil, Isus își manifestă puterea interioară: cea de a ierta păcatele și, cu aceasta, puterea divină pe care o are. În Isus Dumnezeu vine să caute oile rătăcite de turma sa.

Totuși, parabola nu vorbește despre iertare, ci despre căutare. Este o căutare intensă: „până o găsește” (v. 4). În enunțul parabolei există un singur verb care exprimă pierderea unei oi. Dar aceasta provoacă un întreg lanț de acțiuni din partea păstorului: „lasă”, „merge să caute”, „o pune pe umeri”, o duce acasă, „cheamă”, se bucură și împărtășește bucuria. Oaia pierdută este subiect pasiv în parabolă: nu se vorbește despre condițiile rătăcirii, nu poate fi vorba despre intenționalitate, nici de

⁸ Sfântul Ambroziu vede în cele nouăzeci și nouă de oi pe care păstorul le lasă „pe munte” (aici preia locul versiunii mateane) corurile de îngeri, țăriile..., în timp ce unu la sută, oaia pierdută este comunitatea pământească în solidar (vorbește despre unu ca despre toși și despre toși ca despre unul): cf. Ambroziu, *Expunere asupra Evangheliei după Luca*, 7,210.

dorința de a se întoarce sau nu și nu participă la sărbătoare – este doar motivul ei. Cu aceasta ni se spune că în mântuire inițiativa este mereu a lui Dumnezeu, iar rodul ei este bucuria dezbordantă. Această bucurie, sărbătoarea, se constituie într-un fel de refren în tot capitolul. Se repetă de patru ori: la sfârșitul parabolei oii pierdute, la sfârșitul parabolei drahmei pierdute și de două ori în parabola fiului rățâcit.

Spre deosebire de Matei, sau de *Evangelia după Toma*, bucuria lui Dumnezeu este, pentru Luca, o experiență relațională: „îi cheamă pe prieteni și pe vecini și spunându-le: Bucurați-vă împreună cu mine pentru că mi-am găsit oaia pierdută!” (v. 6). V. 7 proiectează această relaționare „în cer”, loc prin excelență de rezidență a lui Dumnezeu și a curții cerești. Această delimitare dispăre în a treia parabolă, contopind cerul și pământul, implicând întreaga Împărăție a lui Dumnezeu. E interesant cum singura dată când Isus numește explicit „prieteni ai săi” în *Evangelia după Luca*, o face cu privire la ucenicii săi (cf. Lc 12,4). Face aceasta într-un context în care îi încurajează pe ucenicii săi în perspectiva persecuțiilor pe care le va presupune dezvoltarea viitoare a misiunii de păstori ai Bisericii. Marcu și Matei se limitează la aceeași identificare. Ioan extinde prietenia explicită a lui Isus și a ucenicilor săi și la Lazăr (cf. In 11,11) și în timpul Cinei de taină vorbește despre prieteni pentru că au cunoscut misterul revelat de Tatăl prin el și se leagă de împlinirea poruncilor lui Isus (cf. In 15,13-15). Mergând pe această pistă, cred că se poate spune că prietenii lui Isus sunt toți cei care primesc predica și împlinesc voința sa, sau, în alte cuvinte, întreaga Biserică. În această perspectivă înțelege parabola Ambroziu din Milano când îi invită pe ascultătorii săi: „Așadar să ne bucurăm, întrucât acea oaie care pierise în Adam, a fost mântuită de Cristos”⁹. Toți cei care au murit în Adam și și-au lăsat păcatele în brațele crucii, identificată cu umerii păstorului din parabolă, sunt membrii ai trupului mistic al lui Cristos, sunt aduși înapoi și invitați să împărtășească bucuria Păstorului.

Totuși, destinatarii direcți ai mesajului parabolei sunt farizeii și este și pentru ei o invitație la o schimbare a atitudinii. Comparativul de superioritate folosit – „mai mare bucurie” (v. 7) – cred că trebuie înțeles pe linia episodului iertării femeii păcătoase (cf. Lc 7,36-50): la mai mare frustrare și suferință provocată de pierderea datorată păcatului, mai mare, sau mai intensă este bucuria după convertire. În plus, dat fiind contextul în care ne introduc primele două versete, se poate vorbi și despre o posibilă ironie¹⁰, sau durere din cauza farizeilor și a scribilor care se consideră drepecți, care consideră că au dreptul să fie în atenția lui Dumnezeu, comparativ cu păcătoșii (cf. Lc 18,9-14). Acest lucru pare să fie indicat nu doar de contrastul tipologic personal, ci și de numere. Isus avea în fața sa un număr redus de farizeii și de scribi și un număr mult mai mare de păcătoși care se apropiau de el ca să îl asculte. Efectului superlativ al orgoliului Isus îi opune efectul realismului, al umilinței. Folosirea contrastelor are o valoare educativă foarte ridicată și efectivă.

⁹ Ambroziu, o.c., 7,209.

¹⁰ Cf. Fitzmyer J.A., *El Evangelio segun Lucas*, vol. III, Ed. Cristiandad (Madrid 1986), p. 661.

Bovon adaugă motivației bucuriei, regăsirea oii pierdute, și restabilirea totalității: sunt din nou o sută, ca la început¹¹. Dar acestei restaurări a întregului îi corespunde și un act necesar din partea păcătosului: convertirea. Matei subliniază dorința Tatălui de a-i avea împreună pe toți cei mici, dar nu menționează convertirea. În schimb Luca o pune drept condiție necesară, menționând-o de două ori în lecția pe care o scoate din parabolă (cf. v. 7).

1.3. Drahma pierdută (vv. 8-10)

Parabola drahmei pierdute se află doar în Evanghelia după Luca. Diferiți comentatori afirmă dificultatea determinării sursei: dacă este o compoziție proprie lui Luca, sau este inspirată dintr-un izvor propriu. În structura ei este o dublură: repetă într-o formă diferită ceea ce spune prima parabolă. Este un procedeu literar care se găsește și în alte părți în textul lukan (cf. 13,18-19//13,20-21; 14,28-30//14,31-33). Structura este aceeași: pierdere-căutare insistentă-găsire-bucurie împărtășită.

Atrage atenția faptul că Isus folosește o parabolă în care se compară cu o femeie. Ceea ce uimește mai puțin este rolul pe care îl au femeile în Evanghelia după Luca. Folosirea unui personaj feminin îl face pe Ambroziu să interpreteze cele trei parabole în cheie de triplu remediu: „Cine este acest tată, acest păstor, această femeie? Oare nu îi reprezintă pe Dumnezeu Tatăl, pe Cristos și Biserica? Cristos te duce pe umerii săi, Biserica te caută și Tatăl te primește. Unul, pentru ca este Păstor, nu încetează să te poarte; cealaltă, ca mamă, te caută fără încetare și Tatăl te îmbracă din nou”¹². Această lectură a parabolei este fără îndoială o ampliere a conținutului ei, introducând Biserica în dinamica acțiunii lui Cristos, lucru reflectat de toată parenetica patristică și eclezială în general. F. Bovon vede în introducerea unui personaj feminin o apologie a femeii în sânul comunității¹³. Totuși, este un aspect secundar în parabolă. De aceea, cred că nici nu poate aduce o contribuție aici un discurs despre acele interpretări feministe care vorbesc despre caracteristicile feminine ale lui Dumnezeu, prezente în mișcările culturale contemporane.

Ceea ce este pierdut în acest caz este o drahmă. Este vorba despre o monedă cu valoare variabilă, greu de identificat. Interesant că o perioadă avea valoarea unei oi. Dacă Luca se gândea la asta, atunci avem o progresie în valoarea atribuită lucrului pierdut: de la o oaie dintr-o sută, la o oaie din zece, pentru a ajunge la un fiu din doi. Spre deosebire de păstor, aici este femeia cea care pierde moneda (vv. 4//8).

În una din scrierile sale Ambroziu interpretează moneda pierdută ca fiind credința: „Credința este moneda pe care acea femeie din Evanghelie, așa cum am citit, o dată pierdută a încercat să o caute cu toată atenția, aprinzând lumina și măturându-și propria casă...”¹⁴. Lumina pe care o aprinde femeia este ochiul interior al minții. Dar la

¹¹ Cf. Bovon F., *o.c.*, p. 45.

¹² *Idem*, 7,207-208.

¹³ Bovon F., *o.c.*, p. 49.

¹⁴ Ambroziu, *Carta* 1,2.

sfârșitul fragmentului moneda ajunge să fie mântuirea propriului suflet. Dacă femeia este echivalentul oii din prima parabolă, atunci căutrea intensă este o realizare a condiției pe care o pune prima parabolă: convertirea. În acest sens ar fi o reflexie a atitudinii mulțimii de vameși și păcătoși care îl urmează pentru a-l asculta. Pierdută credința, au pierdut relația cu Dumnezeu și mântuirea. Așa structura discursului lui Isus se schimbă puțin: prima parabolă s-ar concentra pe căutarea pe care o realizează Dumnezeu, pe inițiativa sa, pe acțiunea sa și pe bucuria finală; a doua parabolă s-ar concentra asupra obiectului acțiunii lui Dumnezeu: păcătosul și acțiunea sa pentru a primi mântuirea divină, în timp ce a treia parabolă ar fi un fel de sinteză – fiul căutat și care se întoarce, reîntâlnirea și problema rămasă deschisă a farizeilor și a scribilor identificați cu fiul mai mare. Dincolo de valoarea parenetică pe care o are această lectură a parabolei, nu este ceea ce spune Luca. De fapt, nici Ambroziu nu dă această interpretare în *Expunerea asupra Evangheliei după Luca*.

Cu această excepție, interpretările patristice identifică moneda cu omul. Și valoarea monedei, a omului, este dată de imaginea imprimată în el: imaginea lui Dumnezeu. Așa, Ciril din Alexandria spune: „Această parabolă arată clar că noi suntem [făcuți] după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, care este mai presus de toate. Presupun că dragma este dinarul pe care este imprimată imaginea reală”¹⁵. În Occident, Ambroziu: „Nu fără motiv se bucură și acea femeie care a găsit dragma. Și această drahmă, care poartă imprimată figura principelui, nu este ceva care cu valoare mică. De aceea, toată bogăția Bisericii constă în a avea imaginea Regelui”¹⁶.

În căutare se vede aceeași anxietate, aceeași intensitate, doar că aici Luca folosește mai multe imagini, mai multe acțiuni, datorită caracteristicilor imaginii folosite: „aprinde lumina”, „mătură casa”, „caută cu grijă” (v.8). Aici se vede că Luca rezervă un spațiu mai larg căutării intense, „cu grijă” (cuvânt fără corespondent în prima parabolă).

Cu singura diferență de gen – „cheamă prietenele și vecinele” (v. 9) – parabola repetă aceeași scenă de bucurie împărtășită datorată regăsirii.

În lecția finală Luca vorbește despre „bucurie înainte îngerilor lui Dumnezeu” (v. 10). Se discută dacă „ai lui Dumnezeu” este o adăugare lucană la o expresie frecventă în limbajul rabinic. *Ἐνώπιον* poate însemna „în fața”, ceea ce ar fi o formă respectuasă, specifică limbajului religios al iudaismului pentru a se referi la Dumnezeu. Este aceeași bucurie a lui Dumnezeu pentru convertirea unui păcătos. În această concluzie Luca nu face din nou comparația cu ceea ce nu se pierduse: totul se concentrează asupra păcătosului care se convertește. Folosirea unei imagini păstorești și a uneia domestice, vorbirea despre animale și despre bani, fac ca ambele parabole gemene să atingă sensibilitatea, sau să atragă atenția unui public larg. Este interesant cum niște tablouri atât de simple, cotidiene, reușesc să concentreze o bogăție extraordinară de conținut, atingând practic atemporalitatea.

¹⁵ Ciril din Alexandria, *Comentariu asupra Evangheliei după Luca*, 106.

¹⁶ Ambroziu, *Expunere...*, 7,211.

1.4. *Parabola Tatălui milostiv (vv. 11-32)*

După sublinierea acțiunii lui Dumnezeu care iese în căutarea celui păcătos și bucuria pe care o are când acesta este regăsit prin convertire, Luca rupe discursul lui Isus cu o intervenție: „Apoi le-a spus” (v. 11a). Astfel se atrage atenția cititorului că ceea ce urmează este marcat de o schimbare.

Această parabolă manifestă anumite similitudini cu parabola celor doi fii din Matei (21,28-31): în cele două texte se chestionează autoritatea lui Isus datorită atitudinii și acțiunii sale cu vameșii și păcătoșii, în cele două texte se folosește o paraolă care pune în antiteză doi fii ca figuri simbolice a două facțiuni opuse pe care le are în față și ambele texte scot în evidență pe de o parte convertirea păcătoșilor și presupusa dreptate a celor care în realitate nu o au. Dar diferă în structura construcției narative, în stil și în conexiunea pe care Matei o face cu slujirea lui Ioan Botezătorul, lucru pe care Luca îl face în 20,1-8. Și asta face greu de afirmat că ar exista o relație directă între Lc 15,11-32 și Mt 21,28-32. Ne existând mai mult decât o relație tematică, se poate spune că parabola Tatălui milostiv este tipic lucană, de compoziție proprie sau dintr-un izvor propriu.

Personajul principal al parabolei este Tatăl, dar aici deja nu mai este cel care caută cu intensitate: acceptă dorința de plecare a fiului mai mic, îl primește când se întoarce, încearcă să îl convingă pe fiul mai mare să participe la bucuria sa, la sărbătoarea sa. Subiecții preocupărilor sale nu mai sunt pasivi: este vorba despre două persoane responsabile, care își iau propriile decizii. Astfel cei doi fii au rol de co-protagoniști ai povestirii. Cu aceasta după ce își apără poziția față de păcătoși în fața farizeilor și a scribilor și după vestea cea bună a mântuirii pe care Dumnezeu o realizează prin el, lărgeste orizontul, adăugând cele două posturi opuse pe care le avea în față și simbolizate de cei doi fii din parabolă. În plus, parabola are un final deschis. Dacă concluzia parțială ne vorbește despre întoarcerea fiului mai mic și despre reacția tatălui (vv. 22-24), povestea fiului mai mare rămâne fără concluzie: Luca nu prezintă răspunsul fiului mai mare la invitația tatălui. Cum tot discursul lui Isus are în centru pe Dumnezeu – un discurs apologetic și kerygmatic în același timp - și relația lui cu cele două grupuri specifice enunțate în introducere, Luca se limitează, pe bună dreptate, să arate coerența lui Dumnezeu în deschiderea sa față de cele două grupuri antagonice și dorința lui de a le vedea bucurându-se împreună de sărbătoare, de a-i vedea fericiți împreună. Și așa cum a respectat libertatea fiului mai mic când acesta a plecat, acum respectă libertatea fiului mai mare.

În mod obișnuit se vorbește despre o structură tripartită a parabolei. Cred că se poate nuanța: nu este vorba despre trei părți egale, ci de două (povestea fiului mai mic, vv. 11-20a și povestea fiului mai mare, vv. 25-30), cu respectivele lor concluzii: vv. 20b-24, respectiv vv. 31-32. Prima parte are o subîmpărțire: plecarea fiului mai mic de la casa tatălui (vv. 11-16) și întoarcerea lui (vv. 17-24). Această structură bipartită face ca unii comentatori să afirme că a doua parte este un adaos conjunctural. Majoritatea actualmente, totuși, consideră că este vorba despre o structură unitară cu două părți datorate celor două situații diferite pe care le atinge¹⁷.

¹⁷ Cf. Bovon F., *El Evangelio según san Lucas*, III, pp. 62-63.

Foarte probabil în felul acesta Luca răspundea nu doar unei experiențe punctuale de viață a lui Isus, ci și unei experiențe pe care o trăia Biserica primară, cu diviziunile interne apărute din încorporarea comunității de creștini proveniți din păgânism. Oarecum acest ecou eclezial se extinde și în comunitatea lui Ambroziu când scrie împotriva novațienilor, excesiv de rigoriști¹⁸.

a) *Povestea fiului mai mic (vv. 11-24)*

Fiul mai mic îi cere tatălui partea de bunuri familiale care îi corespunde (cf. v. 12). Cererea fiului este legitimă: se puteau împărți bunurile paterne înainte de moartea părinților (cf. Tob 8,21). Totuși, nu era foarte recomandată: „Fiului și femeii, fratelui și prietenului, în viața ta, să nu le dai putere asupra ta. Și banii tăi să nu-i dai altuia, ca să-ți pară rău și să te rogi pentru ei” (Sir 33,20ss). Cantitatea era diferită: fratelui mai mare, ca întâi născut, i se cuvenea dublu (cf. Dt 21,17). Împărțirea îi dă fiului mai mic dreptul de proprietate, dar nu poate dispune de ea (dacă vindea un teren, cumpărătorul intra în posesia acestuia doar după moartea tatălui), iar uzufructul îi era rezervat tatălui până la moarte¹⁹.

În v. 12 întâlnim o nuanță, cred, importantă. Fiul vorbește despre *ovσία*, care desemnează bunurile în sine, ca substanță (termen folosit de Vulgata): bunuri întrucât există. Același cuvânt se folosește în v. 13. Când bunurile se pun în relație cu tatăl Luca folosește cuvântul *βίος* (cf. vv. 12,30), a cărui semnificație primară este „viață”: este vorba, deci, despre bunuri strict legate de viață, bunuri care susțin viața. Se poate spune, așadar, că Luca prezintă același lucru cu două feluri diferite de a fi văzute. Dubla folosire poate fi semn de intenționalitate a autorului. S-ar putea spune că fiul nu ține cont – voluntar sau involuntar – de relația vitală cu tatăl? Se dă o inversare de valori în fiu: bunurile materiale trec de la considerarea lor ca mijloace de subzistență la a fi scopuri în sine, lăsând pe un plan secundar legătura vitală și identitară cu tatăl?

Fără să stea la discuții, tatăl se manifestă deschis și acceptă cererea fiului mai mic (cf. v. 12b). Fiul mai mic se grăbește să strângă tot ce are pentru a pleca departe (cf. v. 13a). „Și-a adunat toate” poate însemna, și asta se deduce din text, „transformarea a toate în bani”, ceva ce se poate duce. După cum am văzut, legislația permitea vinderea proprietăților, în ciuda clauzei referitoare la luarea în posesie. Asta îi permite lui Bovon să afirme că: „Eroarea fiului mai mic constă mai puțin în cererea sa sau în plecare decât în risipirea moștenirii părintești”²⁰. În aceasta constă și pentru fiul mai mare eroarea fratelui său (cf. v. 30). Risipa are valoare morală datorită consecințelor pentru fiu: „Eu mor aici de foame” (v. 17b)²¹. În ciuda faptului că fiul mai mare pare să dea valoare morală și felului în care fratele lui a risipit bunurile paterne, menționarea prostituatelor este pentru Bovon doar rod al izbucnirii

¹⁸ Ambroziu, *La penitencia*, I, 84.

¹⁹ Cf. Jeremias J., *Las parábolas de Jesús*, Ed. Verbo divino (Estella 2006¹⁴), p. 145-146.

²⁰ Bovon F., *El Evangelio según san Lucas*, III, pp. 65. Cf. și *idem*, p. 64.

²¹ *Idem*, p. 66.

de furie a fiului mai mare²². De aici se deduce că în viziunea sa fiul mai mic nu vrea să rupă cu tatăl său: doar se concentrează în sine și asupra prezentului, găsește în felul pe care i-l oferă legea o formă de a obține mijloacele de care are nevoie și se lasă dus de val, fără a se gândi la viitor și fără a considera în totalitate circumstanțele prezente. Când se epuizează mijloacele economice încearcă să construiască un nou proiect folosind o oportunitate care i se oferă, cu prețul contaminării²³. Și doar când viața lui este în pericol grav, favorizat și de momentele pe care i le oferă munca, valul amețitor se sparge, începe să gândească, își dă seama că a pierdut bunurile materiale și onoarea, motiv pentru care deja nu mai merită identitatea de fiu.

J. Jeremias este mai radical: „Fiul mai mic, dimpotrivă, cere în v. 12 nu doar dreptul de proprietate, ci și dreptul de a dispune; vrea să fie indemnizat și să își organizeze viața independent”²⁴. Este vorba, așadar, de ceva mai mult decât o independentizare economică: fiul mai mic vrea să rupă din rădăcină cu tatăl său, într-o formă intenționată și deschisă. Totuși, afirmația nu o argumentează: se limitează să prezinte mărturii că indemnizările existau.

Gerhard Maier dezvoltă această linie interpretativă și vede în cererea fiului mai mic și în îndepărtarea lui de casa paternă o emancipare: fiul se eliberează de controlul patern pentru a-și trăi viața²⁵. Tot ce i se întâmplă tânărului în continuare este consecință a acestei afirmări a propriei autonomii radicale: risipește totul ducând o viață destrăbălată (cf. v. 13b), începe să ducă lipsă (cf. v. 14b), să depindă de oameni (cf. v. 15a), să fie umilit (cf. v. 15b), să simtă foamea (cf. v. 16).

„A plecat de acasă într-o țară îndepărtată” (v. 13b). Bovon și Jeremias văd plecarea fiului mai mic ca pe un fapt foarte natural: pur și simplu a emigrat, cum făceau mulți (se estimează că mai mult de patru milioane de iudei trăiau în afara Palestinei și doar jumătate de milion în țara lor). Pentru Maier fiul se îndepărtează de prezența tatălui pentru a-și consolida autonomia²⁶. Părinții Bisericii vorbesc despre un fel de fugă de sine însuși, de propria identitate, pentru a-și construi una diferită; un fel de renegare a propriilor rădăcini și de sine însuși, abandonându-se păcatului. Ambroziu spune: „Și unde mai departe decât îndepărtându-se de sine însuși, decât să stea departe, nu de un loc, ci de bunele moravuri și să fie distant, nu de pământul părintesc, ci de dorințele bune și să se vadă dominat de apetențele rele ale plăcerilor carnale ale acestei lumi...?”²⁷ Pe această linie merge și lectura teologică pe care Ratzinger o face parabolei²⁸.

„Acolo și-a risipit averea într-o viață de desfrâu” (v. 13c). Textul pare să indice o relație întâmplătoare între plecarea de la casa părintească și viața dezordonată care are drept consecință risipirea tuturor bunurilor de care dispune. O spun comentariile.

²² *Idem*, p. 72.

²³ *Idem*, p. 66.

²⁴ Jeremias J., *o.c.*, p. 146.

²⁵ Cf. Maier G., *Evanghelia după Luca*, pp. 668ss.

²⁶ Cf. *idem*, 668.

²⁷ Cf. Ambroziu, *o.c.*, 7, 213-214.

²⁸ Cf. Ratzinger-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Ed. Rizzoli, (Milano 2007), p. 241.

Jeremias nu spune nimic în acest sens. Maier vorbește despre o reacție în lanț, a cărei detonant este afirmarea autonomiei personale a tânărului. Bovon accentuează lipsa de previziune (primul sens pe care îl dă lui *asotos*) a tânărului și risipirea averii părintești. De aici putem avea diferite portrete ale tânărului: unul rău intenționat, care trăiește principiul *ego autem contra*, ieșindu-i rău calculele, în cele din urmă; sau un tânăr bine intenționat, dar inexpert, care, fără să vrea, se vede pe un drum fără ieșire. Experiența cu imigranții ajută la o mai mare detaliere. Ceea ce e frumos în text e că lasă deschise diferite lecturi posibile: reudiană, existențialistă, hedonistă, materialistă, teologică etc. Ceea ce face figura fiului mai mic oarecum atemporală. Trăiește *ἄσωτός*, „fără salvare”. Cuvântul are un sens moral. Este vorba despre acte rele. Luca nu ne spune aici exact despre ce a fost vorba. Va pune mai târziu în gura fiului mai mare o referință la prostituate (cf. v. 30). Cartea Proverbelor avertizează: „Cine iubește înțelepciunea bucură pe tatăl său, iar cine umblă cu desfrânatele își risipește averea” (29,3); sau „Cel ce iubește veselie va duce lipsă; cel căruia îi place vinul și miremele nu se îmbogățește” (21,17; cf. și 23,21).

Când mâna protectoare a tatălui dispare și din bunurile primite, se vede nevoit să se apropie de un străin care îl trimite să îngrijească porcii (cf. v. 15), animale impure pentru iudei (cf. Lev 11,7-8) și să se vadă lipsit de mâncare (v. 16) – Jeremias ajunge să afirme că trebuia să și-o fure²⁹. Astfel textul evidențiază anumite caracteristici ale istoriei fiului: trece de la avea totul la a nu avea nimic; de la a fi respectat la a fi umilit; de la dependența de tatăl său (o dependență naturală) la a depinde de un străin. Deja nu mai este vorba doar despre libertatea de alegere, pe care tatăl său i-o respectă împărțind bunurile și lăsându-l să plece; s-a pierdut libertatea în sensul ei cel mai profund, ontologic. Deși nu este foarte pe placul culturii contemporane, pentru Isus nu există o cale de mijloc: persoana, ori îl slujește pe Dumnezeu, ori pe Mamona (cf. Lc 16,13).

În această situație limită apar condițiile necesare pentru o conștientizare a propriei situații și pentru reordonarea vieții căutând o salvare, pentru că nici măcar munca actuală nu îi garantează nimic: se află în situație de deșert (cf. v. 4; Os 2,16; Is 40,3-4) și pierdut în întuneric (cf. v. 8; în Luca situația de păcat și moarte: cf. 1,79; 11,35; 22,53). „Venindu-și în fire” (v. 17a). Jeremias afirmă că asta înseamnă „a face pocăință”. Termenul „pocăință” are un sens mai larg decât spune textul³⁰. Bovon spune că expresia „a-și veni în fire” se referă la o etapă decisivă a convertirii, a întoarcerii la Dumnezeu³¹. Alături de *asotos*, este o altă sintagmă cheie în parabolă, o expresie care face referință la condiția „convertirii” subliniată de primele două parabole.

Monologul interior care urmează începe cu amintirea. Experiența limitei subzistenței îl ajută să îl „redescopere” pe tatăl său, făcând recurs la memorie, într-o formă mai completă: descoperă bunătatea tatălui în contrast cu stăpânul pe care îl

²⁹ Cf. Jeremias J., *o.c.*, p. 147.

³⁰ Cf. Léon-Dufour X., *Diccionario del Nuevo Testamento*, voz “penitencia”, Ed. DDB (Bilbao 2002), p. 463.

³¹ Cf. Bovon, *o.c.*, p. 67.

are acum, în ceea ce privește felul în care se poartă cu angajații. Memoria joacă un rol important în istoria mântuirii. Dumnezeu de multe ori face apel la memoria colectivă sau personală. „Câți zilieri ai tatălui meu au pâine din belșug, iar eu mor aici de foame!” (v. 17b). Există un progres în drumul său interior. Primul pas este supraviețuirea. Memoria îi dă o speranță de viitor. Aceasta îl duce la o hotărâre: „Mă voi ridica, mă voi duce la tatăl meu” (v. 18a). Cu aceasta trece la pasul al doilea, problema identitară: nu este vorba doar despre o temă patrimonială; există ceva mai mult decât drepturile lui la orice proprietate în casa tatălui. Risipirea bunurilor primite o resimte ca pe o ruină economică proprie: „Am păcătuit împotriva cerului și împotriva ta” (vv. 18.20). Această dublă menționare nu presupune neapărat două acte diferite: actele lui afectează relația lui atât cu Dumnezeu cât și cu tatăl său. Iar efectele sunt atât de grave încât deja nu poate aștepta să mai fie numit fiu. Vrea să îi ceară tatălui său să îl considere ca zilier. Asta ne amintește felul diferit în care tată și fiu vedeau bunurile. Fiul acum își dă seama că era vorba de ceva mai mult decât de bunuri materiale: exista o relație mai profundă de care nu își dăduse seama, sau care nu conta pentru el, sau pe care nu o aprecia la valoarea ei exactă și de care acum devine conștient. Nu doar a pierdut propria cinste, ci i-a afectat și cinstea tatălui³². Își asumă pe deplin responsabilitatea. Nu așteaptă decât o mai bună condiție ca zilier (aproape cea mai de jos în societate).

Tot discursul interior devine fapt. Cu aceeași rapiditate de decizie cu care s-a îndepărtat de casa tatălui său, pune în aplicare hotărârea de a porni spre casa tatălui. Bovon spune că nu trebuie să i se dea un sens de rectificare, un sens moral sau alegoric acțiunii de a se ridica (cf. v. 20)³³. „S-a ridicat și a mers la tatăl său” (v. 20): este o formă curentă în limbajul biblic și exprimă punerea în aplicare a deciziei luate. Tânărul nu se gândește de două ori nici când pleacă de acasă, nici când decide să meargă la tatăl său pentru ca să ceară ajutor să-și realizeze noul proiect de viață. În relatare ritmurile se schimbă continuu.

O data ajuns la destinație, timpul se comprimă din nou. „Pe când era încă departe, tatăl l-a văzut,” (v. 20b): e greu de spus dacă era întâmplare sau rod al așteptării. Ce se întâmplă în continuare sugerează mai curând că era vorba despre o așteptare intensă. „I s-a făcut milă” (v. 20b): pentru tatăl nu este loc pentru resentimente; uită de sine. Singurul lucru care contează pentru el este starea fiului său. Același cuvânt Luca îl folosește pentru a manifesta compasiunea samaritanului (cf. 10,33). Iubirea părintească și compasiunea nu cunosc limite: tatăl aleargă în întâmpinarea fiului său, lucru impropriu pentru statusul său. Îl îmbrățișează și îl sărută. Asta ne amintește de Gen 33,4, unde reacția tatălui este aproape identică. În 2Sam 14,33 sărutul este semn de iertare. În parabolă, tatăl nu așteaptă confesiunea fiului: ia inițiativa și îl iartă. Această primire le amintește ascultătorilor lui Isus compasiunea și milostivirea

³² Cf. Malina B.J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Ed. Verbo Divino (Estella 1995), pp. 45ss.

³³ Cf. Bovon, F., *o.c.*, p. 68.

divină atât de des întâlnită în Sfintele Scripturi (cf. Is 55,7; Ier 3,12; Ez 18,23; 33,11; Os 11,1-9; Lc 7,43-50; etc.). Mărturisirii propriului păcat pe care o face fiul, tatăl îi răspunde cu o întreagă serie de porunci date zilierilor. Cu rapiditatea pe care Luca o imprimă succesiunii de scene este foarte probabil ca omiterea finalului mărturisirii fiului (cf. v. 18//20: nu apare „Ja-mă ca un zilier al tău”) să se datoreze întreruperii tatălui și nu unei elipse redacționale. Cere să se aducă repede „haina cea dintâi” (v. 22). Πρώτεν se poate referi atât la o haină pe care fiul o purta înainte, cât și la cea mai bună haină. Ca „prima haină în calitate”, sau „cea mai bună haină” înțelege Irineu³⁴. În acest caz ar fi vorba despre un obicei: unui invitat de onoare i se dădea cea mai bună haină din casă, rezervată special pentru aceasta. Pe această pistă merge Jeremias când afirmă că tatăl îl primește pe fiul mai mic ca pe un invitat de onoare³⁵. Asta ar însemna că tatăl îi recunoaște un nou *status*: oaspete sau invitat de onoare. Totuși acest lucru contrastează cu ceea ce urmează. Haina este înainte de toate semnul *status*-ului social al celui care o poartă. În ritul de investitură a lui Iosif, acesta primește o haină care îi manifestă rangul (cf. Gen 41,42). Lui Isus i se pune în bațjocură o haină (cf. Lc 23,11; In 19,2). Ținând cont de toată scena se pare că prevalează prima opțiune: tatăl îl repune pe fiul său în starea pe care o avea înainte; nu îi aplică protocolul de primire a unui oaspete de onoare. Este vorba, deci, de o haină a fiului mai mic, pe care o avea păstrată. Sandalele aveau în Israel o relație simbolică directă cu posesia (cf. Dt 25,9; Ps 60,10). Inelul este simbol al puterii (cf. Gn 41,42; 1Mac 6,15). Invitații nu primeau un inel și se descălțau³⁶. Așadar, ceea ce face tatăl nu este primirea fiului mai mic ca pe un oaspete de onoare, ci îi redă demnitatea și condiția de fiu. Și asta ca pe un dar gratuit. Urmând tonul general al discursului, celebrează un banchet în cinstea întoarcerii fiului. Fiul care și-a risipit viața și bunurile primite de la tatăl său trăind „fără salvare”, acum este motiv al unei sărbători a mântuirii: „acest fiu al meu era mort și a revenit la viață, era pierdut și a fost găsit” (v. 24a). Acest fiu este oaia pierdută și regăsită (cf. v. 6) și drahma pierdută și regăsită (cf. v. 9).

Tema mesei și a banchetului sunt importante pentru Luca. Este vorba despre ceva mai mult decât alimentarea trupului: este și comuniune de persoane și are și o dimensiune escatologică. În capitoul anterior avem două scene relaționate cu masa: prima o putem numi kerygmatică-parenetică (cf. 14,1-14) și cealaltă escatologică (cf. 14,15-24). În prima Isus este invitatul principal, dar este obiect al observațiilor, al neîncrederii, în timp ce în jur se manifestă aceeași fragmentare, căutându-se locuri importante. Asta face ca să nu existe realmente o comuniune de viață între invitați, face ca invitatul principal să se vadă singur în mijlocul unor oameni care își caută fiecare propriul interes. În acest context Isus face o invitație la dărămarea barierelor legalismului și ale individualismului care împiedică comuniunea, care

³⁴ Cf. Irineu, *Adv. Haer.*, IV, 14.2 și 36.7.

³⁵ Cf. Jeremias J., *o.c.*, p. 147.

³⁶ Cf. Bovon F., *o.c.*, p. 69.

este cea mai importantă. În a doua scenă vorbește despre un banchet la care invitații nu participă pentru că au lucruri „mai importante”; și invitația devine universală. Este vorba despre banchetul Împărăției, actuală în Isus – pentru Luca prezentă în Biserică; nu este o realitate din trecut - și a cărei realizare deplină va fi la sfârșitul timpurilor. Predica lui Isus făcută vameșilor și păcătoșilor, farizeilor și scribilor, sau predica Bisericii (cf. Fap 11,3) este orientată spre realizarea comuniunii și spre bucuria de a fi împreună ceea ce era împrăștiat, de a fi re-creat comuniunea, de a fi realizat Împărăția lui Dumnezeu – parțial în istoria actuală și pe deplin la sfârșitul timpurilor – lucru care are o expresie importantă în luarea mesei împreună de către poporul care primește iertarea și condiția de fii ai lui Dumnezeu (cf. Fap 2,42.46; 1Cor 10,16-17).

b) Povestea fiului mai mare (vv. 25-32)

Întorcându-se acasă, fiul mai mare se întâlnește cu o surpriză: „a auzit cântece și jocuri” (v. 25b). Ciudat, dar nu intră în casă să vadă ce se întâmplă, cum ar fi logic. Îl cheamă pe un zilier pentru a obține informații. Acesta îi povestește motivul sărbătorii: „Fratele tău a venit, iar tatăl tău, pentru că l-a recăpătat sănătos, a tăiat vițelul cel îngrășat” (v. 27). „Sănătos” nu are doar o semnificație fizică. Lui Timotei și lui Tit Paul le vorbește despre „învățătura sănătoasă” sau de „credința sănătoasă” (cf. 1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tt 1,9.13; 2,1.2). Se poate înțelege că motivul sărbătorii este integritatea personală a fiului mai mic.

Istoria fiului mai mare cred că este relaționată atât cu capitolul anterior cât și cu cel posterior. Într-adevăr, fiul mai mare, care i-a spus mereu „da” tatălui său, până la urmă îi spune „nu” (cf. Mt 21,28-32). Și o face deschis: se enervează (cf. v. 28a), nu vrea să intre (cf. v. 28b), își manifestă supărarea față de tatăl său (cf. v. 29), se detașează de fratele său („acest fiu al tău”, v. 30). Iritarea fiului mai mare ne amintește de cea a lui Iona la vederea faptului că Dumnezeu îi iartă pe locuitorii din Ninive după ce aceștia din urmă au făcut pocăință (cf. Iona 4,1.4.9). Pentru fiul mai mare chestiunea patrimonială este importantă. O amintește în reproșul făcut tatălui său. Dar adevăratul motiv al iritării fiului mai mare este altul: „Iată, de atâția ani te slujesc și niciodată n-am călcat porunca ta. Dar mie nu mi-ai dat niciodată măcar un ied ca să mă distrez cu prietenii mei. Însă, când a venit acest fiu al tău care și-a mâncat averea cu desfrânatele, ai tăiat pentru el vițelul cel îngrășat” (vv. 29-30). În toată scena în centru se păstrează pe sine însuși și o presupusă nedreptate a tatălui față de el. Afirmă fidelitatea sa față de tatăl, dar este superficială. În realitate comuniunea cu tatăl său nu există decât la nivel de împlinire a poruncilor. Critică felul de a acționa al fratelui său, dar în realitate nici el nu este foarte unit față de tatăl său. De fapt, când fratele său s-a întors, s-a îndepărtat el. Mereu fidel în locul său în familie, niciodată nu s-a bucurat de un regim special – un ied pentru a se distra cu prietenii săi (cf. v. 29), față de vițelul cel îngrășat pregătit pentru întoarcerea fiului risipitor (cf. v. 23). Măsoară totul prin prisma fidelității sale față de poruncile tatălui său și a recompensei pe care o merită, dar care nu vine. Această viziune a sa de „tată-stăpân care dă porunci care trebuie împlinite” îl identifică cu

farizeii și cu scribii care văd în Dumnezeu un legislator și nu un Tată-iubire milostivă³⁷. În timp ce fiul mai mic se maturizează în cunoașterea și forma sa de relaționare cu tatăl prin experiența sa de moarte și înviere, fiul mai mare este încă sclav al dreptății sale legale. Și „realitatea” dreptății sale îl face să se detașeze total de fratele său. Acel „nenorocit fiu al tatălui său”, care nu merită nimic, primește mai mult decât el? Asta ne amintește de parabola farizeului și a vameșului (cf. 18,9-15), în care cel care primește ceva nu este dreptul farizeu, ci păcătosul vameș. Legătura profundă care îi unește pe toți trei, pentru fiul mai mare nu există: se recunoaște doar între tatăl și fiul mai mic. Revenim la începutul poveștii fiului mai mic. Nu pleacă de acasă și nu are o viață „fără salvare”, dar inia lui se îndepărtează cu repeziciune și se cufundă în amărăciune și ranchiună, adăugându-le pe acestea sentimentelor deja existente, de ură față de fratele său. Se vede dezamăgit tocmai în ceea ce îl unea cu tatăl său – datoria - și asta e prea mult pentru el. Atrage atenția faptul că fiul mai mare nu spune niciodată „tată”.

E greu de spus că în replica fiului mai mare referința la prostituate se datorează unui „atac de nervi” (Bovon), sau este o formă mai concretă de repetare a genericului „fără salvare”. Pentru majoritatea comentatorilor este o specificare asumată cu destulă naturalitate ca păcat concret comis de fiul mai mic. Dacă la asta adăugăm comparațiile care se fac între infidelitățile față de Dumnezeu de-a lungul istoriei Israelului, datorită cărora a pierdut binecuvântarea divină, prin prostituire, atunci orizontul interpretativ se lărgeste. Fiul mai mare scoate în evidență fidelitatea sa față de tatăl comparând-o cu infidelitatea fratelui său.

Mâniei fratelui său, tatăl îi opune afecțiunea: „fiule” (v. 31). Tatăl păstrează proprietatea bunurilor care îi corespund fiului mai mare, dar este partea care îi corespunde acestui fiu și îi dă libertatea de a dispune de ea. Fiul mai mare manifestă un tip de personalitate dependentă: nu este capabil să ia o decizie și să o ducă la capăt prin sine însuși, iar dorințele neîmplinite se transformă pentru el în izvor de frustrări, iar responsabilitatea pentru ele o proiectează asupra a ceea ce crede că îl blochează. Tatăl îl corectează spunându-i parcă: „Dacă vrei să sărbătorești ceva cu prietenii tăi, poți să o faci când vrei”.

Având în vedere că discursul lui Isus este construit ca o apologie a acțiunii sale cu vameșii și păcătoșii, și ținând cont de atitudinea fiului mai mare, cred că trebuie făcute două nuanțări. „Tu ești cu mine totdeauna” (v. 31a). Cu aceste cuvinte tatăl răspunde reproșului referitor la fidelitatea fiului mai mare, recunoscând-o deschis. Corectează astfel reproșul fiului că ar desconsidera fidelitatea lui. Tocmai datorită acestei fidelități îi poate spune „fiule”, fără a trece mai întâi prin ritualul reinvestirii. Isus nu le reproșează niciodată farizeilor împlinirea autentică a Legii. „Și toate ale mele sunt ale tale” (v. 31a): aici cred că se spune ceva mai mult decât ce este al cui. Pentru că chestiunea de fond este cum evaluează tatăl pe fiii săi, judecată de valoare care nu se exprimă prin cuvinte, ci prin gesturi. Și aceste gesturi se învârt în jurul

³⁷ Cf. Ratzinger-Benedetto VI, *Gesù di Nazaret*, Ed. Rizzoli (Milano 2007), p. 249.

vițelului pe care familia îl avea pentru ocazii realmente speciale. Cel mai mare îi reproșează tatălui că fidelitatea lui nu a fost recunoscută nici măcar prin gestul tăierii unui ied, în timp ce infidelitatea celui mai mic este recompensată cu sacrificarea vițelului îngrășat, care în plus este parte din patrimoniul care i se cuvine fiului mai mare. Prin „toate ale mele sunt ale tale” nu doar se recunoaște situația legală în ceea ce privește proprietatea: oarecum simte nevoia de a se justifica în fața moștenitorului pentru sacrificarea vițelului.

Și în această justificare tatăl încearcă să îl ajute pe fiul lui să își lărgescă orizontul: „Dar trebuia să sărbătorim și să ne bucurăm, pentru că acest frate al tău era mort și a revenit la viață, era pierdut și a fost găsit!” (vv. 31-32). Nu este vorba așadar de o desconsiderare a fidelității printr-o premiere a infidelității (cf. v. 30). Nu este vorba despre o ierarhizare: cel mai mic valorează mai mult decât cel mai mare³⁸. În răspunsul său, tatăl spune că nu este vorba despre așa ceva. Este vorba în primul rând de faptul că este un fiu și „fratele tău”, iar acest fapt este anterior fidelității, sau infidelității, sau unei importanțe mai mari sau mai mici. Este vorba, așadar, de un nivel mai profund de înțelegere a realității trăite. În al doilea rând, tatăl recunoaște că fiul mai mic și-a folosit rău libertatea de alegere și de aceea a pierdut libertatea de fiu, dar trebuie să se recunoască și că aceeași libertate de alegere a folosit-o pentru a se întoarce, recunoscând, asumându-și responsabilitatea. Și tocmai acest din urmă fapt trebuie apreciat și celebrat. Tatăl este milostiv, da, dar nu nedrept, nici ilogic, nu se contrazice pe sine însuși nici în cuvinte, nici în gesturi.

Coerența tatălui merge până la capăt: nu înlocuiește pe nimeni; doar invită, mai mult încă, roagă (cf. v. 28). Aici este o diferență cu, de exemplu, 14,15-24, unde tatăl invită și inclusiv cere să se oblige la participarea la banchetul nupțial. În această parabolă tatăl insistă: nu oferă o posibilitate și nu suprimă libertatea fiului mai mare obligându-l să intre. Dar în „rugămintea” sa se vede aceeași dorință ca niciunul din fiii săi să nu rămână afară, ca amândoi să participe la aceeași masă și la aceeași bucurie. Nu îi este indiferentă soarta fiului mai mare, dar nici nu vrea să îl oblige. Sunt aceleași sentimente pe care le manifestă față de fiul mai mic, cu nuanțele care reies din situația fiecăruia și adaptându-se lor. E adevărat că dacă se scoate mențiunea la „doi fii” de la începutul parabolei, povestea fiului rătăcit ar avea sens singură. Dar abia în aceste ultime două versete răspunsul lui Isus este detaliat și complet dacă ținem cont de motivul discursului lui Isus. Vedem aici o progresie: mai întâi Isus subliniază că Dumnezeu este cel care are inițiativa – deci este în sintonie cu Scripturile referitor la primatul darului și manifestă continuitate cu acțiunea lui Dumnezeu ieșit în căutarea poporului său -, descrie obiectul acțiunii divine prin povestea fiului rătăcit și corectează neînțelegerea în care căzuseră farizeii și cărturarii prin povestea fiului mai mare.

³⁸ Jeremias, Bovon, Maier, Ratzinger fac aluzie în comentariile lor la Vechiul Testament în care există scene de favorizare a fiului mai mic față de cel mai mare, cum ar fi Cain-Abel, Iacom-Esau, Iosif-fracșii săi.

În această ultimă parte a discursului Luca reia o temă pe care o mai expusese înainte. În 11,42 Isus spune: „Dar vai vouă, fariseilor, pentru că dați zeciuală din mentă, din rută și din toate ierburile, dar lăsați la o parte dreptatea și iubirea lui Dumnezeu: acestea trebuia să le faceți, iar pe acelea să nu le neglijați”. Legătura profundă între Dumnezeu și om care dă identitatea și care trebuie să se caracterizeze prin iubirea și dreptatea autentice este pe primul plan și determină concretizarea în Lege, cu lucrările ei. Cu alte cuvinte, *a face* derivă din *a fi* și se orientează spre ființă. Legea este necesară, dar mereu ca expresie a nucleului realității lui Dumnezeu și a omului, relaționați. Dacă se inversează ordinea, Legea, din drum al dreptății se transformă în zid despărțitor între Dumnezeu și om și între oameni. Și acest lucru îl reproșează scribilor (cf. 11,46-52). Cum legile concrete nu acoperă toată realitatea activității umane, când lipsește o relație sănătoasă cu Dumnezeu, pot înflori dorințele egoiste care se folosesc de fisuri în legea formală și până la urmă pot duce la o idolatrie, la prostituția spirituală, la politeism (cf. 16,13-15).

Parabola nu ne spune care a fost răspunsul fiului mai mare. Și nu era nevoie. Viața este dinamică, schimbătoare. Până în momentul în care porțile sălii banchetului se vor închide definitiv, încă mai este timp pentru un răspuns. De fapt, această dimensiune istorică, dinamica Împărăției constituie fondul discursului lui Isus. Rolul lui Dumnezeu este central: un Dumnezeu-tată complet cufundat în istorie, din care provine totul și care oferă mântuirea sa tuturor. Un Dumnezeu-tată care respectă normele derivate din a fi și orientate spre el, care dorește și recunoaște împlinirea lor, dar care nu se blochează în fața neîmplinirii, pentru că pe primul loc este comuniunea de viață.

2. Lc 15,11-32 în *Reconciliatio et paenitentia*

Parabola Tatălui milostiv nu este determinată de un loc și un timp anume. Exortăția apostolică *Reconciliatio et paenitentia*, a lui Ioan Paul al II-lea o preia ca parabolă expusă în prezentul la care se referă. Este vorba despre o lume încă împărțită în blocuri, cu respectivele poluri politice și militare, o lume marcată de numeroase diviziuni, de numeroase drame umane, pe de o parte, iar pe de alta, care are o Biserică ce trăiește în sânul ei diviziuni. Rădăcina tuturor acestor diviziuni nu constă doar în politici rele sau în sisteme defectuase. Este mai profundă: păcatul. Și ieșirea din el este penitența, înțeleasă ca „schimbare profundă a inimii sub influența Cuvântului lui Dumnezeu și în perspectiva Împărăției” (nr. 4). Aceasta este strâns unită cu convertirea și cu reconcilierea. Biserica este continuatoarea misiunii lui Cristos. Activitatea și eforturile ei se concentrează pe realizarea convertirii și a reconcilierii.

Acest context constituie unghiul din care este privită parabola Tatălui milostiv, pe care aici Ioan Paul al II-lea o caracterizează ca o „parabolă a reconcilierii” (nr. 5).

Iese în evidență identificarea pe care o face relativ la cei doi fii: „Omul, orice om, este un fiu rătăcit / este și fratele mai mare” (nr. 5.6). Cu aceasta pare că se face o uniformizare și în același timp o universalizare. Dar în continuare întâlnim

cu descrieri care generalizează anumite caracteristici scoase din descrierea celor doi fii. Se dezvoltă parabola, extinzând cadrul comunitar la toți oamenii. Nu mai este vorba doar despre „păcătoși” și „farizeii” din poporul lui Dumnezeu, ci de „familia umană”. În acest sens se asimilează universalizarea mesajului mântuitor al lui Isus vestit deja în Lc 14,16-24.

Cu fiul mai mic sunt identificați oamenii care se lasă purtați de ispita autonomiei față de Dumnezeu, o autonomie radicală. Este omul care ajunge să descopere cât de iluzorie este aceasta datorită consecințelor: gol, dezamăgire, dezonoare, exploatare, tulburare interioară, mizerie. Ceea ce deschide drumul spre memorie și spre nostalgie și, în sfârșit, spre dorința de a reveni la comuniunea cu Tatăl. Cu fiul mai mare sunt identificate acele persoane al căror egoism – izvor de diviziuni – le duce spre gelozie, spre împietrirea inimii, spre închidere față de oameni și față de Dumnezeu. Sunt oameni care se enervează și se deprimă în fața bunătații lui Dumnezeu. Sunt persoane foarte sigure de sine, de meritele proprii, care își permit să le reproșeze altora greșelile, iar lui Dumnezeu milostivirea.

În toate primează milostivirea lui Dumnezeu care își oferă darul: reconcilierea. Primul pas al omului pentru a primi acest dar este descoperirea în propria conștiință a dorinței și a posibilității acestei reconcilieri. Având în vedere dimensiunea dată interpretării parabolei („omul, orice om”) afirmația că „se intuiește cu o siguranță intimă că aceea este posibilă doar dacă izvorăște din prima și fundamentală reconciliere, cea care îl duce pe om de la îndepărtare la prietenie filială cu Dumnezeu”, motivată de milostivirea divină (nr. 6) reprezintă mai mult o speranță decât o realitate universală. Inclusiv ținând cont, de exemplu, de studiile lui Victor Frankl³⁹, care afirmă că prin conștiință omul, inclusiv fără a avea informație religioasă poate să îl găsească pe Dumnezeu și în el un sens propriei vieți, pentru mulți cred că este ceva foarte dificil. Dar aceasta nu elimină valoarea afirmației că reconcilierea cu Dumnezeu este prima reconciliere necesară și posibilă. Și acesta este și mesajul din Lc 15. Egoismele, pe lângă faptul că crează diviziuni, fac dificilă realizarea pasului spre reconciliere.

În descrierea celor două grupuri de persoane care corespund tipologiei indicată de cei doi frați din parabolă, cred că se poate extinde experiența fiului mai mic la toate persoanele care, atrase de fascinația înșelătoare a păcatului, rup relația cu Dumnezeu. Dar această generalizare cred că ar trebui să fie completată de o mențiune referitoare la experiența persoanelor care nu îl cunosc pe Dumnezeu și nici nu urmează dictamenul unei conștiințe drepte. Același lucru referitor la tipologia simbolizată de fiul mai mare: nu se poate spune nimic dacă este vorba despre atitudinea persoanelor care aparțin Bisericii. În acest caz se lasă deschisă posibilitatea de a extinde la toate persoanele care urmează dictamenul conștiinței drepte, inclusiv fără să îl cunoască pe adevăratul, sau cu adevărat, pe Dumnezeu. Identificarea pare să nu coincidă cu ceea ce este descris în nr. 2. Acolo se vorbește despre diviziuni în lume - și datorită caracteristicilor proprii, indiferent de sfera credinței - și în sânul

³⁹ Cf. Frankl V., *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Herder (Barcelona 2002).

Bisericii. La acestea din urmă se referă ultimele paragrafe din nr. 9, dar fără a face vreo mențiune la fiul mai mare.

Așadar, suntem în fața unei interpretări originale care depășește tipologiile păcătos-împlinitor al Legii în sânul poporului lui Dumnezeu, sau de Biserică-lume, sau de Biserică-păgâni/iudei. În această lectură Biserica este intim legată cu misiunea lui Cristos. Pentru realizarea slujirii sale folosește mijloacele reconcilierii pe care ni le-a lăsat Domnul: sacramentele și vestirea reconcilierii și a pocăinței lumii întregi – fii ai Bisericii, sau nu – o lume divizată de părăsirea lui Dumnezeu, sau de resentimentele celor care se consideră buni. Reconcilierea se caută în primul rând în Biserică, pentru a putea realiza mai bine misiunea ei în lume.

Concluzie

Prin discursul lui, din Lc 15, Isus scoate în evidență câteva lucruri esențiale. În primul rând, Dumnezeu nu este doar creatorul omului, pentru a se retrage apoi în transcendența sa, ci dorește să trăiască în comuniune cu el și dorește ca fiii săi să trăiască în comuniune. Tocmai această împărtășire a vieții determină acțiunile persoanelor. Experiența fiului mai mic ne spune că îndepărtarea de Dumnezeu, negarea legăturii existențiale cu el este o cufundare în minciună, o falsificare a propriei identități. Acest păcat de moarte, această rătăcire - „acest fiu al meu era mort și a revenit la viață, a fost pierdut și a fost găsit”, v. 31-32 - poate avea un remediu: Dumnezeu unește milostivirea dreptății, contrar poziției fiului mai mare, pentru că fiul rămâne fiu, chiar dacă neagă această realitate. Această milostivire care permite reprimirea omului rătăcit doar atunci când acesta își recunoaște greșeala și decide să revină. Comuniunea cu Dumnezeu nu implică doar o simplă recunoaștere a legăturii existențiale cu Dumnezeu și o împlinire a unor norme, ci a simți cu Dumnezeu, a simți ca Dumnezeu, a iubi cum și ce iubește Dumnezeu.

Aceste elemente contrazic reducionismul normativ în înțelegerea păcatului. Legile divine și bisericesti nu sunt o consecință a unei atitudini tiranice, absolut heteronome, ci consecințe ale unei realități existențiale, a cărei realizare istorică o sprijină, o orientează. Heteronomia intră în conflict direct cu cultura autonomiei individuale specifice culturii contemporane, iar dacă prezentarea păcatului se face exclusiv în raport cu o normă externă, va produce o reacție de îndepărtare. Pe de altă parte contrazice și viziunea pur romantică a relației cu Dumnezeu și cu aproapele. Legătura existențială, marcată de iubire, se revarsă în actele concrete, afectând-o sau manifestând-o. Există o unitate indisolubilă între ființă și acțiune. Pura intuiție sau opinie personală poate să nu fie conformă cu realitatea. Motiv pentru care se cere ieșirea din sine, deschidere spre realitate, acceptând progresia inerentă condiției umane.

Recuperarea simțului păcatului, implicit a practicii sacramentale echilibrate a Pocăinței, depinde de descoperirea propriei identități profunde și a realității din care facem parte în condiția ei existențială și dinamică. Aceasta presupune o acțiune

evangelizatoare deschisă lui Dumnezeu, în rațiune și sentimente, și atentă în cunoașterea omului de azi, de care trebuie să se apropie asemeni lui Dumnezeu: nu punându-se față în față cu el, sau mai rău, deasupra lui, ci cu iubire, prudență, flexibilitate și fermitate în ceea ce este necesar, realizând, astfel, comuniunea de viață în iubire în evoluția istorică a persoanei și a comunității.

BIBLIOGRAFIE

- BOVON F., *El Evangelio según san Lucas*, vol. III (I-II por los textos relacionados), Ed. Sígueme (Salamanca 2004)
- MAIER G., *Comentariu biblic. Evanghelia după Luca*, vol. 4-5, Ed. Lumina lumii (1999)
- JEREMIAS J., *Las parábolas de Jesús*, Ed. Verbo divino (Estella 2006¹⁴)
- AA.VV., *Evangelio según san Lucas*, Ed. Ciudad Nueva (Madrid 2006)
- GEORGE A., *El evangelio según san Lucas*, Ed. Verbo divino (Estella 2005)
- FITZMYER J.A., *El Evangelio según Lucas*, vol. III, Ed. Cristiandad (Madrid 1986)
- JUAN PABLO II, *Exortación apostólica "Reconciliatio et paenitentia"* (1984)
- AA.VV., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica. Nuevo Testamento, 3. Evangelio según San Lucas*, Ed. Ciudad Nueva (Madrid 2006)
- GNILKA J., *Teología del Nuevo Testamento*, Ed. Trotta (Madrid 1998)
- SCHRAGE W., *Ética del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme (Salamanca 1987)
- PIKAZA X., *Antropología bíblica. Tiempos de gracia*, Ed. Sígueme (Salamanca 2006)
- LEON-DUFOUR X., *Diccionario del Nuevo Testamento*, Ed. DDB (Bilbao 2002)
- LEON-DUFOUR X., *Vocabulario de Teología bíblica*, Ed. Herder (Barcelona 2002)

FAMILIA ȘI PALIAȚIA. CÂND OMUL SE CONFORMEAZĂ VOINȚEI LUI DUMNEZEU

EMIL MARIAN EMBER*

SUMMARY. *Family and Palliative Care – When the Man Accepts the Will of God.*

The suffering and the illness are almost the most popular subject in the Romanian world. It is known that to accept the incurable illness and terminate phase of cancer is the most difficult life mission we could ever have in the era of scientific development. Why is there so much pain in the world? This is one of the questions the article tries to answer to. The family is the context to live such difficult moments. Are the family members still helping when the illness is covering our body? The second part of this paper introduces some ways to find an answer to this question, as well. And, finally, the last part of this article talks about the palliative care and how it gives the most to the terminate patients in a selfish world. The system of palliative care needs to be improved in Romania as well; this is how we can keep the most important human quality, that of being human.

REZUMAT. *Familia și paliția – când omul se conformează voinței lui Dumnezeu.*

Când omul acceptă voința lui Dumnezeu. Suferința și boala sunt cele mai cunoscute subiecte în lumea românească. Este știut faptul că a accepta o boală incurabilă sau faza terminală a cancerului este una dintre cele mai dificile misiuni pe care le-am putea avea în această viață, în această eră a evoluției științifice. De ce există atâta suferință în lume? Aceasta este una din întrebările la care articolul încearcă să răspundă. Familia este contextul în care trebuie trăite astfel de momente dificile. Oare membrii familiei încă ne mai ajută când trupul este supus bolii? A doua parte a acestui articol prezintă niște variante de a răspunde unei astfel de întrebări, de asemenea. Iar în ultima parte a acestui articol se vorbește despre îngrijirea paliativă și despre modul ei desăvârșit de a sluji pacienți terminali într-o lume egoistă. Sistemul îngrijirilor paliative trebuie să se dezvolte și în România, de asemenea: aceasta este o cale prin care noi putem cultiva cea mai importantă calitate umană, căldura umană, umanitatea.

Keywords: family, palliative, illness, pain, suffering, death.

Motto: *Paliția are ca scop esențial
a adăuga viață anilor și nu neapărat ani vieții!*

În zilele noastre, este aproape de neacceptat ca vreun domeniu al științei să nu satisfacă deplin nevoile individuale și/sau sociale. Când avem o problemă, apelăm la specialiști. Am ajuns până acolo, încât să pretindem științei să se remodeleze după pretențiile mai mult sau mai puțin justificate ale „omului recent”, vorba lui Patapievici.

* Pr., Episcopia Greco-Catolică de Oradea, emil.marian@gmail.com

Dacă noi avem o problemă de ordin medical, apelăm la doctor și avem pretenția ca să ieșim de la el cu soluția totală, definitivă a problemei noastre. Dacă avem o problemă de ordin psihic, ne adresăm unui psiholog, psihoterapeut sau chiar psihiatru, pentru a o rezolva. Când avem o problemă de ordin material, economic, mergem la bancă, consultăm un economist, un contabil pentru a vedea care este cea mai bună cale de adoptat pentru a ieși din impas. Oare tot așa stau lucrurile și când avem o problemă în plan spiritual sau moral? Ne adresăm noi specialistului în domeniu și în acest caz?

Îndrăznesc să fiu puțin sceptic în legătură cu atitudinea față de această ultimă întrebare. Poate de aceea, ne confruntăm din nou și din nou cu neîmpliniri, cu nemulțumiri privind răspunsul științei la nevoile noastre.

În cele ce urmează, după cum lasă de înțeles și titlul, voi încerca să abordez o tematică dificilă, dar care există până și în realitatea românească: paliția și relația ei cu familia celui bolnav/suferind. În demersul meu, mă voi strădui să fiu cât mai realist, fără să transform totul într-un discurs spiritual. Am împărțit această prezentare în trei mari capitole, care vor fi finalizate cu câteva concluzii și perspective.

I. Boala incurabilă sau bolnavul în fază terminală – de ce atâta suferință, de ce atâta durere? Poate știința medicală să soluționeze și acest caz extrem?

II. Familia este mediul prin excelență pentru a trăi momentele dificile, la fel ca și pe cele de bucurie. Dar cum am defini astăzi rolul familiei? Mai ajută familia și în ultimele momente ale vieții sau când boala incurabilă se cuibărește în trupul nostru?

III. Și, în cele din urmă, ce este paliția? De ce merită promovată? Ce rol are în practica medicală și în viața noastră? Comunicarea, împărtășirea trăirilor, sentimentelor, durerii, neajunsurilor, a vieții de pe patul de suferință poate să constituie schimbarea de care muribundul are cea mai mare nevoie.

I. Boala și durerea – pentru om. Suferința ieri și azi

Spuneam, la început, că trăim într-o lume în care credem că știința are răspuns pentru tot. Totuși durerea mai este prezentă și în viața omului contemporan... boala devastează la fel de mult individul și societatea, chiar dacă uneori se încearcă cu orice preț să se ascundă acest adevăr. Cu alte cuvinte, suferința face parte chiar și azi, sau poate mai ales în prezent, din viața omului.

Este adevărat, de asemenea, că medicina ca știință și tehnologia medicală au progresat mult. Au apărut calmantele din ce în ce mai puternice; chirurgia a evoluat uimitor. Însă pare că ne învârtim într-un cerc vicios: de-abia reușim să eradicăm sau să vindecăm o boală, că deja noi ne confruntăm cu altele noi, diferite, care cel mai adesea creează panică, disperare în jur.

Suferința este o realitate constantă și incontestabilă pentru viața familială și socială. Reacția obișnuită a omului din totdeauna a fost una de repulsie, de refuz, de revoltă...

Boala încet-încet devine de neacceptat astăzi, căci te înfieriază cu verdictul greu de suportat al excluderii, al izolării. Datorită solitudinii, durerea celui suferind se accentuează și până și calmantele devin ineficiente.

Am învățat parcă mai mult să fugim de boală, de suferință pentru a putea trăi viața la maxim, pentru a ne putea bucura cu adevărat de viață. Oare suferința sau boala pun capăt definitiv dorinței de a trăi, bucuriei de viață?

Suferința schimbă radical viziunea despre viață, te învață să prețuiești mai mult ceea ce contează. Alteori, boala te introduce, ca un extra-bonus, în dramatica lume a disperării, a depresiei, care aduce moartea *interioară*, sfârșitul înainte de vreme.

Creștinismul ne învață că suferința, boala nu înseamnă sfârșitul drumului, că viața nu se oprește în momentul în care te afli pe patul de moarte. Chiar și atunci când totul pare pierdut, te ajută să descoperi că speranța transcende această realitate crudă, care ne ajută uneori să devenim altfel, să ne schimbăm în bine... să acceptăm, în fine, voința lui Dumnezeu.

II. Familia și mentalitățile timpurilor noastre

Omul și valorile sale în societatea contemporană sunt puternic marcate de mentalități și curente care îi determină să facă totul pentru a fugi din fața durerii sau suferinței. Și totuși se mai spune pe drept cuvânt încă: „de ce ți-e frică nu scapi”.

Nu găsesc potrivit în acest cadru un discurs pro sau contra acceptarea suferinței, în plan filosofic. Intenția mea, ca ancorat în realitate, este să subliniez adevărul că „suferința este o realitate a condiției noastre umane pe care o putem fie accepta fie respinge”¹, însă ineluctabilă în cotidianul din toate timpurile. Ca o primă reacție pertinentă a omului a fost și rămâne încercarea de tratare a durerii, de suprimare a suferinței prin știința și tehnologia medicale.

Mai trebuie să ținem seama și de necesitatea contextului socio-familial care ne ajută să o trăim. Familia și medicina au colaborat de-a lungul timpului și în cele din urmă au găsit metoda perfectă de a conlucra pentru a ușura povara suferinței: paliatia, „când omul se conformează voinței lui Dumnezeu”. Aceasta nu înseamnă stoicism; aceasta nu se rezumă nici pe departe la o auto-compătimire...

Acestea fiind date, să ne reamintim ce este familia și care este rolul ei predilect în viața umanității. Omul este menit să se nască în sânul unei familii, în mod tradițional. Familia este comuniunea de persoane cu misiunea de a păstra, revela și comunica iubirea. Iar pentru a răspunde satisfăcător nevoilor sale, atunci când suferința îl apropie de moarte este necesar mai mult ca oricând ca preocuparea curativă să capete proprietățile celei paliative, adică să cuprindă toate dimensiunile pacientului ca persoană.

¹ Wyatt, John *Ființă contra ființă în era bioetnologiei*, editura „Aura”, Timișoara, 2006

Ce s-ar mai putea spune despre mentalitățile curente? Aproape fiecare pagină a acestei lucrări este impregnată cel puțin de o aluzie la curente, mentalități privind atitudinea vizavi de boală, durere, suferință. În sinteză, pornind de la modelele comportamentale actuale, putem distinge două tipuri de mentalități. Atitudinea tradițională care acceptă cu stoicism lovitura destinului, apariția bolii, și care urmează un parcurs arhicunoscut: suspect de boală – familie / sprijin familial – medic / spital – asistență spirituală. Acest traseu este adesea prevăzut cu obstacole, în diferitele lui stadii. De aceea poate, s-a format cel de-al doilea tip de mentalitate. Aceasta din urmă este, de fapt, concretizată prin revoltă, refuz. Și chiar dacă se încearcă să se urmeze aceeași pași după modelul tradițional, fie lipsește sprijinul pe care familia îl acordă fie se oprește la medic și mediul spitalicesc. Cu alte cuvinte, se izolează mai mult sau mai puțin voluntar de familie și se rezumă la dimensiunea corporală a bolii și implicit a suferinței.

Iată de ce a fost și este necesar răspunsul pe care paliția îl oferă într-o atare situație, pentru a restabili legătura cu familia, pentru a schimba perspectiva asupra bolii, cum că viața unei persoane nu se rezumă la suferința sa.

III. Paliția – un răspuns pertinent pentru bolnavul incurabil și familia lui

Ce este paliția? Care sunt valorile pe care ea le promovează? Care este legătura dintre paliție și familie? Acestea ar fi întrebările centrale la care voi încerca să conturez niște repere de răspuns în cele ce urmează.

Suferința sau boala incurabilă conduc inevitabil la moarte. Este crucial pentru fiecare modul în care se trăiesc ultimele clipe, fie că e vorba de ani sau de luni sau chiar de zile. Dan Puric afirma la *Simpozionul Internațional din Alba Iulia din 2008* că: „la român, Moartea nu este de capul ei, trebuie să respecte regula jocului. Ea nu este un dușman al vieții, ci paradoxal un partener al ei. Nu este dimensiunea cea mai mare, ci stă la coadă după Necaz și datorii”². Realitatea morții este o certitudine, poate singura, a vieții. Deci, a o accepta, a o primi nu poate să însemne decât ușurare, pentru noi, românii.

„Fiecare dintre noi are nevoie de ajutor și sprijin câteodată în viață. Vei fi capabil sau ai fost deja ca să ajuți pe altcineva; acum a venit rândul tău”³. Aceste fraze îi întâmpină pe pacienți la un centru de paliție. Cu alte cuvinte, prin acest slogan se susține că există, în primul rând, o interpelare personală privind atitudinea vizavi de boală și suferință.

Mergând mai departe, consider potrivit să stabilim câteva lucruri evidente. O primă premiză ar fi aceea că: boala și moartea au fost, sunt și vor fi întotdeauna

² Puric, Dan *Sensul vieții, al morții și al suferinței în mileniul III* în Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia „Sensul vieții, al suferinței și al morții” – Simpozion internațional Alba Iulia 29 februarie – 2 martie 2008

³ www.rch.org.au

o parte integrantă a experienței umane⁴. Omul fiind unitatea trup - suflet - spirit, potrivit credinței creștine, este un fapt cert că suferința afectează întreaga persoană. Iar moartea nu se reduce la un punct terminus al experienței umane.

O a doua premisă ar fi: au existat și există oameni care au acceptat că boala, durerea sunt uneori inevitabile și nu s-au oprit, ci au căutat să le vindece, să le aline. Din toate timpurile, bolnavul a căutat medicul, care să-l ajute să-și recapete sănătatea. Uneori, acest lucru nu mai este posibil științei medicale umane. De aceea este bine să acceptăm limitele medicinei curative, cu seninătate, nu cu stoicism.

Astfel, s-a format paliția ce oferă un răspuns complet și pertinent pentru muribundul de pe patul din spital, alături de familia sa. „Maniera în care căutăm să identificăm și să răspundem nevoilor individuale și unice ale celor în pragul morții și familiilor acestora, pentru ca aceștia să facă față pierderii progresive, reprezintă un indicator sensibil al maturității noastre ca societate”⁵.

În continuare, este necesar să reamintim o regulă de aur în relația cu bolnavul: un pacient nu este reprezentat de boala pe care o are⁶.

Tot în acest context, putem adăuga încă un termen existențial al discursului paliativ: calitatea vieții. Ce înseamnă calitatea vieții? Pe înțelesul tuturor, este vorba despre starea de bine sau despre starea de absență a bolii. În cazul apariției bolii (incurabile), calitatea vieții devine expresia raportului între doleanțele / așteptările pacientului și realitate / ceea ce se poate realiza, dată fiind starea de fapt și mijloacele tehnice și medicale.

Se conturează un prim principiu pragmatic, așa spune, pentru îngrijirile paliative: calitatea vieții nu înlocuiește, nici nu anulează dreptul la viață⁷.

Care este menirea îngrijirilor paliative? Însotirea muribundului în ultimele clipe de viață poate deveni o ocazie pentru descoperirea din nou a sensului vieții și pentru refacerea unității pierdute dintre viață și moarte.

Paliția ajută la reconstruirea mentalității sănătoase ca moartea trebuie să fie din nou umanizată, adică specifică omului și că ea este parte integrantă a vieții. Moartea nu mai rămâne o problemă particulară a muribundului datorită îngrijirilor paliative⁸.

Un al doilea principiu ar fi: moartea este sfârșitul parcursului vieții și pentru unii, ea reprezintă o ușurare, însă acest drum este presărat cu multe suferințe.

Concret, putem vorbi despre suferința socială sau chiar și de cea spirituală. Suferința socială, care adesea este insuportabilă, este legată de pierderea rolului statutului social și al bunăstării economice. Un alt gen de suferință este cea spirituală - la fel de

⁴ Cf. Rec 24 Comitetului de Miniștrii ai Statelor Membre Privind Organizarea Îngrijirii Paliative

⁵ Rec 24 Comitetului de Miniștrii ai Statelor Membre Privind Organizarea Îngrijirii Paliative

⁶ Potrivit www.smip.ro

⁷ Conseil Pontifical pour la Famille, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, „Pierre Téqui éditeur”, Paris, 2005

⁸ Centro Regionale Migranti, *Fromazione e integrazione – guida pratica per Addetti all'Assistenza alla Famiglia*, Tipografia Novagrafica, Venezia, 2006

puternică -, care derivă din criza existențială cauzată de pierderea credinței și a valorilor care dau sens vieții⁹.

Reiau ideea legată de realitatea apropierei morții că omul modern a învățat să se separe de familie - atunci când e bolnav - fiind încredințat instituției spitalicești. Continuarea a devenit dramatică: a fost izolat, abandonat de propria familie. În consecință, el a învățat să fugă de boală și suferință și de bătrânețe, aceasta din urmă fiind contextul favorabil apariției lor, prietena apropiată a morții. Toate acestea înseamnă un final tragic, de care vrea să fugă cu orice preț. Paliatia îi răspunde că nu aceasta este soluția.

„A muri este un verb care provoacă frica”¹⁰. Cum ar fi dacă am privi lucrurile dintr-o perspectivă spirituală, dacă moartea este de fapt ultimul moment al vieții noastre pentru a iubi¹¹?

De ce să mai vorbim despre paliatie? Care sunt provocările ei principale? Ce constituie actualitatea ei?

Paliatia înseamnă o abordare multidisciplinară a bolnavului terminal și a familiei sale, realizată de persoane calificate, care au în comun îmbunătățirea calității vieții și acompanierea bolnavului incurabil până în clipa morții¹². Din punct de vedere medical, obiectivul paliatiei este calmarea durerii prin analgezice.

Un ultim principiu de bază este: „îngrijirea paliativă vizează calitatea vieții mai mult decât durata ei. Ea nu prelungeste și nu amână sfârșitul vieții, considerând moartea ca pe un proces normal și inevitabil, în stadiul în care boala nu mai are șanse de vindecare.

Pacienții și familiile acestora iau parte la procesul de decizie în abordarea bolii și stabilirea tratamentului, iar după deces, familia beneficiază de suport moral și consiliere”¹³.

Paliatia este un mod de a lupta împotriva tendinței de abandon al celor bătrâni și muribunzi, punând accent și pe asistența religioasă, expresie predilectă a mângâierii umane¹⁴.

În paliatie, familia este unitatea de îngrijire. Familia muribundului devine protagonistul acompaniamentului, fiind uneori de un real folos, în vederea acceptării și trăirii momentului final.

⁹ Centro Regionale Migranti, *Fromazione e integrazione – guida pratica per Addetti all’Assistenza alla Famiglia*, Tipografia Novagrafica, Venezia, 2006

¹⁰ Fondation Jérôme Lejeune, *Manuel bioéthique des jeunes*, „Imprimerie Chartrez à St. Nicolas Les Arras, Paris, 2006

¹¹ Fondation Jérôme Lejeune, *Manuel bioéthique des jeunes*, „Imprimerie Chartrez à St. Nicolas Les Arras, Paris, 2006

¹² Centro Regionale Migranti, *Fromazione e integrazione – guida pratica per Addetti all’Assistenza alla Famiglia*, Tipografia Novagrafica, Venezia, 2006

¹³ Dr. Daniela Moșoiu, *Îngrijirea Paliativă... Dincolo de controlul simptomelor*, Hospice „Casa Speranței”, Brașov, 2003

¹⁴ Consiliul Pontifical pentru Laici, *Demnitatea persoanei în vârstă și misiune sa în Biserică și în lume*, editura „Presa Bună”, Iași, 1999

Alteori, din nefericire, familia se transformă într-un obstacol, îngreunând peste măsură acomodarea pacientului terminal cu noua sa stare. Aceasta se vede cel mai adesea, la momentul comunicării diagnosticului, când ceilalți membri ai familiei bolnavului incurabil sau muribundului aleg suprimarea comunicării intra-familiale motivată de o falsă dorință de protejare reciprocă¹⁵.

Am atins un punct sensibil, deoarece comunicarea pacient - familie este adesea problematică. Și intră în sarcina echipei de îngrijiri să încerce să amelioreze situația, să o faciliteze. Cum se poate realiza practic acest deziderat? Uneori, o simplă întâlnire poate face miracole, ca și încoronare a dialogării cu fiecare membru în parte, pentru a se aplană eventualele conflicte, de exemplu. Căci comunicarea în paliatie este crucială. O perspectivă de care se poate ține cont pentru consolidarea relațiilor intra-familiale și nu numai este: educația la o solidaritate intergenerațională pentru tineri¹⁶.

Care este menirea unui centru specializat pe paliatie? Care este legătura între paliatie și spiritualitate?

Fără a căuta neapărat o definiție a hospice-ului, se poate spune că prezența muribundului în hospice nu înseamnă vindecare, ci mai degrabă împăcare cu viața, cu familia, cu medicina, cu societatea și, nu în ultimul rând, sau poate deasupra tuturor, cu Dumnezeu.

Concluzii și perspective

Începeam această prezentare cu următoarea idee: ce căutăm de fapt în fuga noastră de boală, suferință, de moarte? Știm în adâncul sufletului nostru că nu putem ieși învingători având o asemenea atitudine. Și totuși ne amăgim.

Paliatia este miracolul societății contemporane; datorită unei Cicely Saunders, datorită atâtor oameni devotați, implicați în acest domeniu, avem din nou șansa să descoperim umanitatea, calitatea noastră fundamentală, ca societate. Știința medicală nu mai este atât de rece, psihologul, asistentul social, voluntarii, asistentul spiritual formează o echipă care se pune la dispoziția celui suferind, bolnav în fază terminală sau incurabil, pentru a învăța împreună să trăiască mai bine.

Îngrijirile paliative merită toată atenția în plan legislativ și nu numai pentru ca individul, fiecare membru al societății să se simtă în siguranță, chiar și în momentele critice privind starea sănătății sale. Mai întâi, prin protejarea cadrului familial, printr-o politică familială sănătoasă, se construiește contextul favorabil. Acesta trebuie încurajat și prin sprijinirea educației și cultivării valorilor pentru viață și familie, care au în centru persoana umană și demnitatea ei.

¹⁵ Centro Regionale Migranti, *Fromazione e integrazione – guida pratica per Addetti all'Assistenza alla Famiglia*, Tipografia Novagrafica, Venezia, 2006

¹⁶ Consiliul Pontifical pentru Laici, *Demnitatea persoanei în vârstă și misiune sa în Biserică și în lume*, editura „Presa Bună”, Iași, 1999

Apoi, este necesară revizuirea legislației privind domeniul medical. Este greu de închipuit că în zilele noastre, în România încă băjbâim în acest domeniu. Cred că în primul rând ar trebui o *renovare* a tot ce aparține sistemului medical, începând cu partea materială și instrumentală și încheind cu cea umană. Ne lipsesc resursele. Poate ar fi timpul să lăsăm la o parte această scuză și să punem la cale proiecte viabile în acest sens și banii vor veni.

Suntem deficitari privind unele proceduri medicale, ceea ce lasă o poartă larg deschisă abuzurilor. A se vedea: fertilizarea in vitro, transplantul de organe etc.

Nu de puține ori, oameni deosebiți au afirmat că medicii trebuie să redescopere omul în pacient și să nu-l mai reducă la boala sa. Mulți medici sunt de părere că paliatia are menirea de a-l ajuta chiar și pe medic să redescopere calitatea umană a misiunii sale.

În cele din urmă, cei implicați în domeniul paliativ sunt adesea debusolați de lentețea demersului legislativ. De exemplu, legea privind administrarea opioidelor (morfinei) s-a lăsat mult așteptată și rămâne totuși lacunară. Faptul că s-a rezolvat o situație de criză, privind stadiul terminal al bolnavului nu este decât începutul și trebuie să se continue pentru ca o legislație pertinentă să faciliteze și mai mult implementarea la nivel național a îngrijirilor paliative. Este imperativ să folosești specialiști, oameni competenți, iar ei există și sunt disponibili pentru a face lucrurile să meargă.

Dacă susținem paliatia sădind rădăcinile în familie, vom avea doar de câștigat.

VOLUNTARIATUL CA SLUJIRE – REFLECȚIE TEOLOGICĂ*

EUGEN JURCĂ**

ABSTRACT. Volunteering as Service – Theological Reflexion. The year 2011 was declared by *The European Volunteer Centre* (CEV) as *the European Year of Volunteering*. Within this context, our theological reflection begins with a theoretical analysis of the notion of volunteering, as an expression of human *freedom, charity and responsibility*. The second part of the material refers to the “*axiology*” of *honorarium*, based on the biblical text: “A worker is worthy of his wages” (Luke 10, 7), precisely in order to distinguish between *authentic (free) volunteering* and “*voluntary*” work, imposed within a totalitarian regime, such as the communist one. The last part of the presentation touches on the missionary dimension of volunteering, starting from the biblical exhortation: “Freely you have received, freely give” (Matthew 10, 8). This part represents, in fact, a plea for Christian volunteering, as an opportunity for mission and evangelism, both nationally and internationally.

REZUMAT. Voluntariatul ca slujire – reflecție teologică. Anul 2011 a fost declarat de *Centrul European de Voluntariat* (CEV), ca *An European al Voluntariatului*. În acest context, reflecția noastră teologică începe cu o analiză teoretică a noțiunii de voluntariat, ca expresie a *libertății, carității și responsabilității* umane. Partea a doua a comunicării se referă la „*axiologia*” *onorariului*, pe baza textului biblic: „*Vrednic este lucrătorul de plata sa*” (Luca 10, 7), tocmai pentru a face distincția între *voluntariatul autentic* (benevol) și *munca “voluntară”* impusă într-un regim totalitar, precum cel comunist. Ultima parte a expunerii abordează latura misionară a voluntariatului, pornind de la îndemnul biblic: „*În dar ați primit, în dar să dați*” (Matei 10, 8). Această parte reprezintă, de fapt, o pledoarie în favoarea voluntariatului creștin, ca posibilitate de misiune și evanghelizare, atât pe plan intern, cât și internațional.

Keywords: volunteering, authentic volunteering, volunteer work, christian mission

Preliminarii

Începând cu anul 2008, *Centrul European de Voluntariat* (CEV) a lansat o campanie, în vederea declarării anului 2011 ca *Anul European al Voluntariatului*, pentru a marca împlinirea a 10 ani de la declararea anterioară a anului 2001 ca an internațional al

* Referat principal susținut în cadrul Conferinței cu tematică socială: „*Angajamentul voluntar-slujirea aproapelui, slujirea lui Dumnezeu*”, Blaj, 5-7 iulie 2011, organizată de Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, Arhiepiscopia Majoră, Comisia Sinodală Socială.

** Conferențiar dr., Facultatea de Sociologie și Psihologie, Catedra de Asistență Socială, Universitatea de Vest din Timișoara, genu_jurca@yahoo.com.

voluntariatului de către Organizația Națiunilor Unite. Această inițiativă s-a bazat pe o seamă de documente elaborate de diferite instituții europene, care au pus în evidență contribuția voluntariatului la dezvoltarea comunităților și a cetățenilor, în perspectiva promovării și dezvoltării unei astfel de forme de cetățenie activă la nivelul Europei.

Proiectul european își propune atingerea a patru obiective principale:

1. Depunerea de eforturi în favoarea creării unui mediu propice voluntariatului;
2. Abilitarea organizatorilor de activități de voluntariat să îmbunătățească calitatea activităților de voluntariat;
3. Recunoașterea activităților de voluntariat;
4. Creșterea gradului de sensibilizare cu privire la valoarea și importanța voluntariatului.

În acest context, reflecția noastră caută să pună în lumină perspectiva creștină asupra voluntariatului și să arate importanța unor asemenea activități adresate atât *individual* (unor membri), cât și unor *grupuri* și *asociații* aparținătoare Bisericii.

1. Voluntariatul – expresie a libertății, carității și responsabilității umane

În general, prin voluntariatul creștin, se înțelege „un comportament destinat unor valori și o acțiune socială dezinteresată, fără nici o compensație materială, prin intermediul unei competențe profesionale ce oferă comunităților subdezvoltate instrumente adaptate dezvoltării lor” (*Dizionario di pastorale*, Brescia, 1979, p. 836-837). În particular, acesta se referă la demersul voluntar prin care anumite persoane sau grupuri, asociații creștine etc. își pun calitățile, talantul, cultura, competențele, dexteritățile, aptitudinile, timpul, valorile personale etc. în slujba semenilor aflați în situații sociale, existențiale și în nevoi speciale. Dar nu trebuie să restrângem înțelesul voluntariatului la activități umanitare.

Motivațiile care împing către o experiență de voluntariat pot fi din cele mai variate: de la spiritul de solidaritate, până la motive de ordin politic, social-umanitar sau la *motivații de credință*. În cazul celor din urmă ne aflăm în fața unui voluntariat de inspirație creștină. Voluntariatul creștin se prezintă ca un proiect de viață și de apostolat social, ale cărui motivații izvorăsc din *Ev-anghelie*, din dorința de a împărtăși cu cei aflați în nevoi (și nu numai) *bucuria* mesajului și a vieții creștine. Nu e vorba despre o simplă generozitate filantropică sau doar despre o asistare socială, ci despre o nevoie creștină mult mai profundă în implicarea voluntară, aceea de a împărtăși efectiv modul de viață al beneficiarilor, de a trăi în mijlocul lor, de a se consacra dezinteresat unor persoane, grupuri sau comunități, în slujba formării, educării, susținerii, însoțirii terapeutice, medicale etc. a destinatarilor demersului voluntar.

Când vorbim despre *voluntariat*, automat sunt implicate noțiunile de: *voință*, *libertate*, *caritate* și *responsabilitate*, calități specific umane. Însăși etimologia termenului subliniază această idee. Latinescul *voluntarius*, înseamnă voluntar, voit, de bună voie, de la termenul *voluntas/atis* = voință, dorință; intenție, plan; bunăvoință (față de cineva); înțeles, sens. Chiar și echivalentul grecesc al noțiunii, *θελήματα, ατος* = voință, dorință, de la verbul *θέλω*, respectiv *εθέλω* = a binevoi, a consimți; a voi, a dori; a avea o valoare, o semnificație, un *țel*, conduce spre ideea de *libertate de voință*, *con/simțire* și *decizie personală*, ba chiar și de *raționalitate* (sens, semnificație) a actului voluntar.

Nu am dori să intrăm în detalii dogmatice și antropologice privind problematica *libertății voinței umane*, ci doar să evidențiem ca punct de plecare a viziunii creștine asupra voluntariatului, *libertatea persoanei*: de a-și exprima propria voință și de a *răspunde voluntar* propriei chemări. Numai omul este o *ființă voluntară* – care are și își poate exprima *conștient* și *voluntar*, propria opinie și voie – pentru că doar el, în universul terestru, ca *imago Dei*, este *ființă conștientă* (Henri Ey, 1983, p. 38) și, implicit, *responsabilă*. Nemții fac distincție între noțiunile: *Bewusstsein* = a fi conștient (*ființă conștientă*) și *Gewissen* = a fi responsabil (*ființă responsabilă*) – apud M. Vidal, vol. 1, 1994, p. 540. Omul este deopotrivă conștient și liber, deci implicit responsabil de actele și deciziile sale.

Psihiatrul vienez și „părintele logoterapiei”, Viktor Frankl este un adevărat apologet al celor doi piloni pe care se construiește ascensiunea umană: *libertate* și *responsabilitate*. Într-un capitol intitulat *Statuia Libertății și Statuia Responsabilității*, unul din discipolii lui Frankl relatează experiența trăită peste ocean de magistrul său, care imputa americanilor că n-au fost suficient de inspirați când au construit doar pe coasta estică Statuia Libertății. „După ce ați construit *Statuia Libertății* pe coasta orientală, ar trebui acum să construiți o *Statuie a Responsabilității* pe coasta occidentală” (apud E. Fizzotti, 1992, p. 34-35), pentru că „libertate fără responsabilitate înseamnă *anarhie* (libertinaj, anormalitate, iresponsabilitate) și invers, responsabilitate fără libertate înseamnă tiranie (despotism, autoritarism, dictatură, sclavaj)” – E. Jurca, Tg. Lăpuș, 2009, p. 73.

Chiar și moralisții scolastici făceau distincție între: *actus hominis* (faptele omului) și *actus humani* (fapte umane). În prima categorie, de „fapte ale omului”, intră fapte *spontane*, *naturale* sau *reflexe* și/sau fapte pe care omul le săvârșește prin *presiunea unei cauze externe* („acte violente”) sau *din constrângere internă* („abuz psihologic”). De aceea nu întrunesc criterii de responsabilitate și „moralitate”, întrucât sunt condiționate, nu sunt libere. Actele propriu-zis *umane* sunt cele care provin *din voință liberă*, adică cu intenție și libertate (M. Vidal, vol. 1, 1994, p. 383). Actul voluntar ca act conștient, asumat în mod liber și responsabil se înscrie chiar în rândul actelor profund *umane* și *morale*.

Responsabilitatea morală se fundamentează pe conștii(e)nța psihologică și pe libertatea personală. Numai o persoană *conștientă* și *liberă* poate fi, deopotrivă, *responsabilă*. Dacă omul n-ar fi *conștient*, n-ar fi nici *liber* și nici *responsabil* pentru actele sale. *Activitatea voluntară* (volitivă, voită, decizională) a persoanei este deopotrivă și *activitate responsabilă*. În ultimă instanță, spre deosebire de alte ființe create, omul singur poate decide asupra actelor, atitudinii și comportamentelor lui. În cazul activităților voluntare tot el decide dacă, psihologic, moral și creștinește, vrea să și le asume în mod personal sau nu. În demersul voluntar – deliberat și responsabil – persoana în cauză *vrea* să-și asume astfel de experiențe „gratuite”, în favoarea semenilor săi, ca acte de profundă *responsabilitate*, *caritate* și *consacrare creștină*.

Dacă, din punct de vedere psihologic, eliberarea de anumite *condiționări* (determinări, obligativități, constrângeri interne sau externe etc.) reprezintă o cerință de

maximă „necesitate”, în plan creștin, demersul voluntar se dovedește a fi, deopotrivă, un *act profund spiritual*, „determinat” de prezența Spiritului Sfânt, potrivit observației pauline: „Unde este Spiritul lui Dumnezeu, acolo este și libertate” (II Corinteni 3, 17).

Libertatea de... constituie doar prima jumătate a demersului voluntar al omului. Cealaltă jumătate constă în *libertatea pentru...*, respectiv, liber de unele condiționări devin *disponibil pentru* asumarea anumitor *responsabilități* (responsabilitate vine de la lat. *respondeo/ere, spondi, sponsum* = a răspunde; a asigura la rândul său; a co/respunde, a se potrivi, a fi pe măsura; a răspunde efortului, a plăti, a răsplăti), sunt capabil să-mi asum, în mod de/iberat, astfel de responsabilități și pot *co/respunde voluntar* (voit) acestor solicitări.

2. „Axiologia” onorariului: „*Vrednic este lucrătorul de plata sa*” (Luca 10, 7)

Pentru a nu zăbovi nepermis de mult în sfera teoretizării, vom trece și la alte zone de interes evanghelic și uman, corelate cu tema noastră. Înainte de a aborda problematica și binefacerile voluntariatului ar fi cinstit din partea noastră să acordăm un mic răgaz reflecției asupra valorii și binefacerilor existențiale și personale ale *muncii recompensate corect*. Nu ar fi drept să vorbim despre voluntariat, dacă am ține sub tăcere *suferința, devalorizarea, umilința, anxietatea și depresia* provocate de discrepanța dintre muncă și răsplată. Un om plătit corect are demnitatea și disponibilitatea de a se angaja voluntar în activități nonprofit, cu toată convingerea. Din acest motiv, poate onest ar fi fost ca, înaintea temei voluntariatului, Occidentul să fi propus ca temă de reflecție: echilibrarea raportului *muncă – recompensă corectă și/sau măcar „morală prețului corect”* (M. Vidal, vol. 3, 1997, p. 559), proporțional cu veniturile, în toate țările U.E., atât din Vest, cât și din Est.

Să nu uităm că orice piramidă motivațională pornește de la „gratificarea trebuințelor primare” (A. H. Maslow, București, 2009, p. 123), bazale, ale omului: *trebuințe fiziologice* (nevoia de hrană, odihnă, sănătate etc.), *trebuințe de securitate* (siguranță, stabilitate, protecție, loc de muncă, locuință etc.). Când aceste trebuințele umane elementare nu sunt satisfăcute, e greu de presupus că omul s-ar consacra demn, destins și responsabil în activități dezinteresate, de voluntariat și nonprofit. Dimpotrivă, ar căuta profitul chiar în activități voluntare și/sau caritative. Pe de altă parte, chiar dacă în creștinism „piramida trebuințelor” pare a fi oarecum răsturnată, potrivit principiului: „Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate celelalte se vor adăuga vouă” (Matei 6, 33), aici avem de a face cu prioritățile vieții creștine, nicidecum cu ignorarea trebuințelor minimale umane.

De aceea doctrina socială a Bisericii Catolice este realistă și explicită în acest sens: „Pentru a păstra acest raport dintre familie și muncă, trebuie apreciat și protejat salariul familial, adică un *salariu suficient pentru a întreține familia și a-i permite să trăiască în mod demn*. Acest salariu trebuie să permită realizarea unor economisiri care să favorizeze achiziționarea unei proprietăți, ca o garanție a libertății: dreptul la proprietate...” (*Compendiu de doctrină socială a Bisericii*, § 250). Dar, în

contextul românesc, cu supraadaosul crizei mondiale, și al situației extrem de precare a Bisericii noastre în special, un asemenea paragraf poate, în cel mai fericit caz, să stârnească zâmbete.

Același Compendiu de doctrină socială a Bisericii, în cap. intitulat *Dreptul la remunerație justă și la distribuirea veniturilor*, susține că: „Remunerarea este mijlocul cel mai important pentru a realiza dreptatea în raporturile de muncă. *Salariul just este rodul legitim al muncii*. Cel care îl refuză sau nu-l plătește la timpul convenit și în raport corect cu munca prestată comite o gravă nedreptate (§ 302). „Salariul just este rodul legitim al muncii. Faptul de a-l refuza sau de a nu-l da la timpul convenit poate constitui o nedreptate gravă. Pentru a evalua remunerația echitabilă, trebuie să se țină seama atât de nevoile, cât și de contribuțiile fiecăruia” (*Catehismul Bisericii Catolice*, § 2434).

Aceste principii se fundamentează pe morala biblică a justei remunerări a muncii, susținută de Mântuitorul: „*Vrednic este lucrătorul de plata (hrana) sa*” (Luca 10, 7; Matei 10, 10): gr. „*Αξιός γαρ ο εργατης του μισθου (plata) αυτου*”; lat. „*Dignus enim est operarius mercede (plata) sua*” (Luca 10, 7); „*Dignus enim est operarius cibo (hrana) suo*” (Matei 10, 10) și de Sf. Apostol Pavel: „*Cine merge la oștire pe cheltuiala proprie? Cine plantează o vie și nu mănâncă din rodul ei? Sau cine păzește o turmă și nu se hrănește din laptele turmei?... Căci în Legea lui Moise este scris: «Să nu legi gura bouului care treieră». Oare Dumnezeu se referă la boi sau tocmai despre noi vorbește? Da, pentru noi este scris, căci *cel ce ară trebuie să are cu speranță* (nu în *anxietate, depresie și umilință* n.n.) și cel care treieră, trebuie să o facă cu speranța că va avea parte... Nu știți că slujitorii templului mănâncă din cele ale templului, iar cei care slujesc la altar au parte din altar? Tot așa a rânduit și Domnul ca *cei care predică evanghelia să trăiască din evanghelie*” (I Corinteni 9, 7-14).*

Bineînțeles că acest principiu paulin nu încurajează pasivismul, confortul sau „belferismul spiritual”, ci dimpotrivă, o muncă asiduă, compensată pe măsură, potrivit exemplului personal apostolic prezentat prezbiterilor din Efes și tesalonicenilor: „*Argint sau aur sau haină n-am poftit de la nimeni. Voi înșivă știți că mâinile acestea au lucrat pentru trebuințele mele și ale celor ce erau cu mine*” (Fapte 20, 33-34; „*Noi n-am umblat cu neorânduială între voi, nici n-am mâncat pâine de la nimeni pe degeaba, ci am lucrat cu trudă și cu osteneală, noaptea și ziua, ca să nu fim povară pentru nimeni dintre voi. Nu că n-am fi avut dreptul, ci ca să vă dăm noi înșine un exemplu pentru a fi imitați. Căci și când eram la voi, v-am poruncit acestea: *dacă cineva nu vrea să muncească, nici să nu mănânce*. Auzim însă că unii dintre voi umblă în neorânduială, *nelucrând nimic*, ci amestecându-se peste tot. Unora ca aceștia le poruncim și-i sfătuim în Domnul Isus Hristos *să-și mănânce pâinea proprie, muncind în liniște*” (I Tesaloniceni 3, 7-12).*

O muncă răsplătită corect înseamnă valorizare a persoanei, prețuire, recunoașterea vredniciei, demnitate personală, onoare (de aici termenul *honorarius* = oferit în semn de onoare, onorar, (oferit) gratuit în semn de recunoaștere, de

recunoștință), cinste etc. și conduce spre respect de sine, corectitudine, implicare, dăruire de sine etc. O plată incorectă și disproporționată în raport cu munca prestată și cu cerințele bazale ale vieții conduce ineluctabil spre frustrări, anxietate și insecuritate existențială, depresie, devalorizare de sine, neîncredere în sine, alcoolism, ignorarea îndatoririlor profesionale etc.

Este surprinzătoare și azi mentalitatea ebraică vechitestamentară privind recompensarea muncii: „Vai de cel ce care își zidește casa din nedreptate și își face încăperi din fărâdelegi, care silește pe aproapele să-i lucreze degeaba și nu-i dă plata lui” (Ieremia 22, 13); „Plata simbriașului să nu rămână la tine până a doua zi” (Leviticul 19, 13); „Să nu nedreptățești pe cel ce muncește cu plată, pe sărac și pe cel lipsit dintre frații tăi sau dintre străinii care sunt în pământul tău și în cetățile tale, ci să dai plata în aceeași zi și să nu apună soarele înaintea de aceasta, că el este sărac și sufletul lui așteaptă această plată” (Deuteronomul 24, 14-15). În orice carte de rugăciuni *oprirea plății lucrătorului* face parte din rândul păcatelor strigătoare la cer. De aceea, putem afirma, fără echivoc, că atunci când oamenii vor fi corect recompensați pentru munca lor, și implicarea în *voluntariat* va fi o adevărată plăcere și necesitate, acesta putând fi disociat de „munca voluntară” și „practica agricolă” din perioada „de tristă amintire”.

3. Voluntariatul ca misiune „*În dar ați primit, în dar să dați*” (Matei 10, 8)

În contextul celor de mai sus, nu am vrea să minimalizăm nicidecum importanța voluntariatului sau să ne situăm pe poziții adverse acestuia. Din contră: îl susținem, cu toată tăria, dar în condiții decente și oneste, și în proporție egală cu o remunerare corectă a muncii prestate. Din păcate, uneori chiar și în unele instituții occidentale voluntariatul este practicat sub pretextul acordării de experiență profesională îndeosebi tinerilor (ceea ce, într-o oarecare măsură, este adevărat, pentru că oferă chiar și șanse de angajare și continuitate), dar, în realitate, un astfel de voluntariat înseamnă luni de zile de muncă neretribuită, nu neapărat în folosul comunității, ci pentru „economisirea” (reținerea) unor plăți ale firmei față de prestator. Dar, morala sau imoralitatea unui astfel de voluntariat nu constituie subiectul preocupărilor noastre de față, așa că ne vom referi în continuare la beneficiile reciproce ale voluntariatului autentic: atât pentru *voluntar*, cât și pentru *destinatarul* acestuia.

Pentru a înțelege mai bine fenomenul, ne vom opri asupra a *trei direcții* principale ale voluntariatului creștin:

1. *Misiunile creștine*. Într-un anumit fel am putea spune că voluntariatul creștin se suprapune cu misionariatul în țări din Orientul îndepărtat, Africa, America de Sud etc. El poate fi considerat „*parte vie a misiunii de evanghelizare* a Bisericii, pentru că evanghelizarea nu este doar un anunț steril al unei doctrine, ci propunere de valori care transformă societatea, care eliberează în mod complet și autentic omul, pe oricare om și omul în întregul lui. O biserică ce evanghelizează este o biserică ce își realizează sarcina sa misionară, de schimb între comunitățile ecleziale. Voluntarul

devine astfel «canalul» și «calea» prin intermediul căreia se concretizează această comuniune; este, deopotrivă, animator al comunității în care este trimis și al celei din care face parte” (*Dizionario di pastorale*, 1979, p. 837). Astfel el devine punte vie de legătură între culturi și spiritualități diferite.

Având în vedere elementele fundamentale ale voluntariatului: *spontaneitatea*, *gratuitatea* – lat. „*Gratis accepistis gratis date*”; gr. „*Δωρεαν ελαβετε, δωρεαν δοτε*” (Matei 10, 8) – și *continuitatea* în serviciul făcut aproapelui” (*Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. 3, 1990, p. 2683), realizăm că acest serviciu spontan pus în slujba omului aduce în viața celui care-l trăiește o multitudine de experiențe umane și religioase de maximă importanță. El reprezintă un câștig reciproc atât pentru voluntar, cât și pentru beneficiar, în ideea a ceea ce Nicolae Steinhardt exprima cât se poate de sugestiv în titlul volumului: „*Dăruind, vei dobândi*” sau în adagiul paulin, atribuit Mântuitorului: „*Mai fericit este a da decât a lua*” (Fapte 20, 35).

Poate mai mult decât oriunde, contactul uman cu suferința persoanelor din țările subdezvoltate sau de sub diverse regimuri dictatoriale, ne atrag atenția asupra altei experiențe pauline, exprimată în II Corinteni 12, 9: „*Îți este suficient harul meu, căci puterea mea se arată în slăbiciune*”. Oricâte dificultăți am întâmpina aici la noi și în ambiencele occidentale, nu se compară cu tragediile pe care adeseori nu le cunoaștem decât din imaginile de senzație ale unor jurnale televizate sau, cel mult, din vreun documentar emoțional. Cu toate acestea, cel care trăiește pe viu drama atâtor oameni, se raportează cu totul altfel la credința creștină decât „credinciosul de fotoliu” sau teoreticienii disputelor sterile confesionaliste și de manual dogmatic.

2. *Voluntariatul/reevanghelizarea în țările occidentale*. Cât privește misionariatul occidental, pe de o parte voluntariatul oferă posibilitatea transmiterii și împărtășirii propriilor noastre valori cultural-spirituale și celorlalți, pe de altă parte, devine un prilej de cunoaștere și însușire a altor experiențe, trăiri și valori diferite. Atât voluntarul cât și beneficiarul se bucură de experiența acestui *schimb cultural-spiritual*, care aduce o îmbogățire interioară și creștere reciprocă. De asemenea, experiențele de voluntariat creștin oferă noi oportunități de explorare și dezvoltare personală, îndeosebi pentru tinerii implicați în aceste programe: învățarea unor limbi străine, contactul cu alte culturi, religii și confesiuni, schimb de experiență profesională, contacte personale cu alți tineri din țări și confesiuni/religii diferite, cunoașterea altor stiluri de viață, experimentarea unor noi posibilități de realizare profesională, socială etc.

De pildă, multe programe propuse de *European Voluntary Service* (SEV), chiar dacă nu sunt neapărat de factură creștină, oferă multe facilități pentru tineri cu vârsta cuprinsă între 18-30 de ani: masă, casă, transport, chiar și ceva bani de buzunar, pe ideea promovării unei modalități de învățare nonformală, fără frontiere. Beneficiul este reciproc: așa cum spuneam mai sus, voluntarii fac cunoștință cu alte culturi, acumulează noi cunoștințe, exersează o limbă străină etc. și, viceversa, destinatarii serviciului lor beneficiază de prijinul acordat.

Nu trebuie însă să înțelegem că programele de voluntariat european sunt adresate exclusiv tinerilor sau că ar avea o destinație expres umanitară. În ideea de a reflecta diversitatea societății europene, ele implică deopotrivă: persoane de vârste diferite, femei și bărbați, angajați și șomeri, oameni cu origini etnice și credințe diverse, cetățeni de toate naționalitățile. Activitățile de voluntariat european sunt variate, cuprinzând: programe educative și servicii, ajutor reciproc sau auto-ajutor (ex. cum ar fi în grupurile alcolicii anonimi), advocacy, campanii diverse, management, acțiuni comunitare și pentru mediul înconjurător etc.

Dintre politicile europene care fac apel la serviciile de voluntariat, menționăm: incluziunea socială; formarea continuă; programe de tineret; dialog între generații; îmbătrânire activă; integrarea emigranților; dialog intercultural; protecție civilă; ajutor umanitar; servicii sociale; protecția mediului; drepturile omului etc. Un creștin își poate găsi rost, chiar și în astfel de programe laice, în mod discret, fără a face caz de convingerile sale confesionale. Cu atât mai mult ar fi recomandabilă implicarea în programele de voluntariat propuse de diferitele organizații, fundații și asociații religioase (catolice) din țările europene sau de peste ocean.

3. *Voluntariatul creștin intern.* În ceea ce privește experiența națională de voluntariat, trebuie să recunoaștem că suntem încă la început. Există o Lege a voluntariatului 195/2001, actualizată în varianta Legii 339/2006, dar ea face mai mult obiectul unui voluntariat laic. Voluntariatul social-creștin se desfășoară încă aleatoriu și este practicat îndeosebi de fundații cu caracter umanitar, multe din ele de factură neoprotestantă. În cazul nostru, voluntariatul ar trebui să se dezvolte într-un cadru eclezial organizat, bine coordonat, care să implice toate categoriile de credincioși, de toate vârstele și de toate profesiunile, pentru a răspunde în mod real atât nevoilor beneficiarilor, cât și ale voluntarilor.

În categoriile de voluntari creștini se pot număra atât persoane singulare, de vârste și profesii diferite (credincioși, seminariști, studenți în teologie, preoți, preotese etc.), cât și grupuri, asociații (Scout, ASTRU, AGRU, ACRO etc.), consilii parohiale, fundații religioase ș.a. Copiii, adolescenții și tinerii reprezintă categoriile cele mai active și ușor implicabile în asemenea activități, având în vedere spiritul lor dinamic, spontaneitatea, creativitatea și disponibilitatea. Implicarea lor în astfel de programe ar fi un câștig imens, atât pentru beneficiari, cât și pentru ei înșiși, întrucât, în Biserică, aceștia constituie „categoriile cele mai defavorizate”, cel puțin din punct de vedere liturgic, serviciile noastre religioase având un caracter mai curând „adult” și sobru, ce par a se adresa mai curând pensionarilor decât lor.

Tinerii aduc întotdeauna un suflu nou și inițiative apreciabile. Ei simt nevoia să fie *utili* și luați în serios, să fie implicați real în activități *mature* și *productive*, în activități solicitante, în care să-și poată manifesta plener potențialul creativ, nu doar în programele educaționale, recreative sau catehetice timide, consumatoare de resurse. Adeseori foarte mulți adolescenți și tineri colindă barurile și discotecile, din „insuficiența și chiar lipsa *programelor alternative* dedicate dezvoltării lor pozitive” (*Psihologia adolescenței*, 2009, p. 121), care să utilizeze de-adevăratelea echipamentul

natural imens de care beneficiază. În acest sens putem interpreta îndeamnul subtil al Mântuitorului: „*Dați-le voi să mănânce*” (Matei 14, 16), în ideea de le oferi o hrană consistentă, nu doar „fărâme” (surogate) de implicare spirituală și/sau profesională „ce cad de la masa adulților”.

În afara carențelor de afectivitate și de educație din copilărie, mulți „beneficiază” de eticheta „copii/adolescenți/tineri problemă” din lipsa de solicitare și de valorizare de către adulți, prin implicarea în activități mobilizatoare ale resurselor native ale acestora. Suntem total de acord cu psihologii care afirmă că „nu defnim oamenii în termeni de *probleme*, ci în termenii *potențialului* pe care îl au” (*Psihologia adolescenței*, 2009, p. 120). La un moment dat, *potențialul nerealizat se transformă în păcat*, în „dar (cadou) nedesfăcut” sau în „talant îngropat” (*Dacă vrei să umbli pe apă...*, 2004, p. 50).

În contrabalans cu riscul de irosire a energiei și resurselor creative, programele de voluntariat creștin ar oferi oportunități de maximă importanță și eficiență, care i-ar mobiliza și utiliza cu adevărat în serviciul semenilor, al societății și al Bisericii. În sprijinul afirmației noastre vin și rezultatele unor studii psihologice recente, care au demonstrat că „tinerii credincioși sunt de aproape trei ori mai predispuși să se implice în activități în folosul comunității decât tinerii necredincioși” (*Psihologia adolescenței*, 2009, p. 80).

La celălalt pol cronologic, una din categoriile cele mai disponibile și utile voluntariatului ar fi cea a *pensionarilor*, pentru care astfel de programe ar fi un *antidot excelent împotriva crizelor vârstei a treia, sentimentului de inutilitate și al nevrozei de dezocupație (Criza sacerdoțiului...*, 2010, p. 131-136). Între condițiile menținerii unui stil de viață activ după pensionare și realizării unei „bătrâneți reușite”, se numără: *menținerea relațiilor sociale și practicarea unor activități productive (Psihologia îmbătrânirii*, 2008, p. 173, 176). Activitățile de voluntariat creștin ar aduce un spor de socializare și de utilitate, oferind chiar posibilitatea împlinirii unor proiecte personale mereu amânate.

Între activitățile în care pot fi implicate toate categoriile de voluntari indicate mai sus, se numără: programe și tabere creștine pentru copii instituționalizați; programe de recuperare pentru copiii străzii; asistarea umanitară și spirituală a persoanelor cu handicap locomotor, a persoanelor singure (la domiciliu sau în azile pentru bătrâni), a bolnavilor terminali sau cu boli incurabile (ex. cancer, SIDA); counseling pastoral în spitale (inclusiv în clinicile de psihiatrie, sub coordonarea personalului de specialitate); asistarea persoanelor suferinde de anumite adicții, în colaborare cu personal specializat (alcoolism, joc patologic de noroc/pe computer, droguri, toxicomanii); operatori pastorali în activități educative și catehetice; programe educative pentru sănătate și igiena mediului; integrarea emigranților; asistarea spirituală a deținuților ș.a.m.d. Toate aceste acte umanitare se bazează pe un simplu principiu creștin: „Tot ce ați făcut unuia dintre frații mei mai mici, mie mi-ați făcut” (Matei 25, 40). În consecință, nu ne rămâne decât imboldul vouă: de a voi!

BIBLIOGRAFIE

1. Adams R. Gerald, Berzonsky D. Michael (coord.), *Psihologia adolescenței. Manualul Blackwell*, trad. Gina Oancea, Andreea Hrab, Dorin Nistor, Miruna Andriescu, Ed. Polirom, Iași, 2009
2. *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1993
3. Consiliul Pontifical pentru Dreptate și Pace, *Compendiu de doctrină socială a Bisericii*, Ed. Sapientia, Iași, 2007
4. *Dizionario di pastorale*, a cura di Karl Rahner, Ferdinand Klostermann, Hansjörg Schild, Tullio Goffi, Editrice Queriniana, Brescia, 1979
5. *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, a cura di Ermanno Ancilli e del pontificio Istituto di Spiritualità del teresianum, vol. 3, Città Nuova Editrice, Roma, 1990
6. Ey Henri, *Conștiința*, trad. Dinu Grama, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983
7. Fizzotti Eugenio, *Per essere liberi. Logoterapia quotidiana*, Edizione Paoline, Milano, 1992
8. Fontaine Roger, *Psihologia îmbătrânirii*, trad. Dana Zămosteanu, Ed. Polirom, Iași, 2008
9. Jurca Eugen, *Arta de a fi liber. Persoana în Analiza Existențială și în Psihologia Pastorală*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009
10. Idem, *Criza sacerdoțiului în „stihiile” lumii. Aspecte psihologice, re/orientări vocaționale și pastorale*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2010
11. Marciano Vidal, *Manuale di etica teologica*, vol. 1 (*Morale fondamentale*), Cittadella Editrice, Assisi, 1994 și vol. 3 (*Morale sociale*), 1997
12. Maslow Abraham H., *Motivație și personalitate. Cele 7 trepte ale piramidei motivației umane*, trad. Andreea Răsuceanu Ed. Trei, București, 2009
13. Ortberg John, *Dacă vrei să umbli pe apă, trebuie să cobori din barcă*, Ed. Majesty Press, Arad, 2004

THEOLOGY AND ECONOMIC CRISIS

PAUL OANCEA *

REZUMAT. *Teologia și criza economică.* Lumea se confruntă în momentul de față cu puternice tulburări economice provocate de Criza din 2008. Analistii economici faimoși, precum Nouriel Roubini, au stabilit că în centrul acestei crize s-ar afla creșterea canceroasă a sectorului financiar, lucru care a fost reiterat și de către Enciclica *Caritas in Veritate* a papei Benedict al XVI-lea. Atât Roubini cât și Benedict al XVI-lea stabilesc o legătură directă între Criza economică și o moralitate scăzută care definește mentalitatea economică de astăzi. Legătura profundă dintre economie și teologie este un aspect mult prea puțin abordat de către teologi, este domeniul în care teologia este cel mai puțin implicată, așa cum observa și gânditorul american M. Novak, un pionier în acest câmp de studiu. Articolul de față se vrea a fi o introducere în această problematică. Reflecția nu se va limita în a descrie doar degradarea sectorului financiar ca și cauză a crizei economice. Se vor analiza și fenomene profunde care sunt legate de această criză și care vor genera viitoare crize și anume: epuizarea resurselor, schimbarea climatică cu efectele sale dezastruoase, creșterea dezechilibrată a populației în zonele aflate în curs de dezvoltare și apariția unor noi presiuni geopolitice, toate aceste fenomene fiind în strânsă legătură cu o mentalitate economică îndreptată doar spre profit, ruptă de valorile tradiționale în care sistemul economic occidental și-a avut geneza. În mod particular Europa va trebui să își definească poziția între economiile lumii, la presiunea economiilor emergente, adoptând un model propriu. Îmi exprim optimismul în ceea ce privește capacitatea societății europene de a îmbunătăți și revigora modelul politic și economic actual prin reînnoirea la valorile care au marcat nașterea democrației tipice europene. În acest demers Biserica trebuie să se implice activ și să fie în contact continuu cu problemele curente ale societății.

ABSTRACT. *Theology and economic crisis.* The world is dealing at present with harsh economic turbulences provoked by the 2008 Crisis. Some famous economic analysts, like Nouriel Roubini, established that in the core of this crisis we can find the cancerous growing of the financial system. This same opinion was reiterated by the Encyclical *Caritas in Veritate* of Pope Benedict 16. Both, Roubini and Benedict 16 establish a direct link between the economic crisis and a low morality that defines the current economic mentality. The important relation between economy and theology is little investigated by the theologians, as M. Novak pointed out, is the area of less implication by the theology. This paper intends to introduce the reader into the relation that can be established between theology and economics. The reflection will pass beyond the mere description of the financial system's degradation as being the cause of the deep economic recession we face. It will mention also the causes

* Episcopia Greco-Catolică de Oradea, oanceapaul@hotmail.com

of the new economic and social turbulences due to the exhaustion of non-regenerative resources, the climate change altogether with its disastrous consequences, or the unbalanced growing population in underdeveloped areas and the new geopolitical tensions that derive from it. All these facts are in strict correlation with an economic mentality headed only to profit which is separated from the traditional values in which the occidental economic system had its birth. Finally I express my optimism regarding the strength of the European society to improve and enforce the current political and economic model by recognizing the values that shaped the particular European democracy and economic model. The Church has to actively interfere in all this process and to be in continuous contact with the current problems of the society.

Keywords: Crisis, Morality, Economic ethics, Development, Respect for life, Social market economy

Introductory Note

In the 19th century the developed world experienced a dramatic change of social conditions caused by the industrialization. At that time the Church had vigorously reacted and gave birth to the social doctrine of the church. What we may perceive nowadays is that the economy is still having a major impact on individual's life, but it seems that Church's interest concerning these issues is more dissolute than once, at least in current parishes and priest's preaching. We may find, indeed, today a certain Church's silence concerning the present grievous economic problems. It may be still of actuality Novak's sentence concerning theological reflections on the history and foundations of economics: "In few areas has Christian Theology, in particular, been so little advanced"¹.

I may add that this concern is practically absent in the teaching of the Romanian Greek-Catholic Church. Thus a brief introduction to the fundamental perspective of the impact of economy into society is the main purpose of this paper.

Church must continue to address the social questions especially now, when the world has turned into a complex network of global economic relations, and the "labor question" seems to have returned in force. This is stressed also by Church's documentation: "Due to the increasing complexity of business activities, decisions made by companies produce a number of very significant interrelated effects, both in the economic and social spheres"². I take into consideration here also to the pressure posed by the necessity for weak countries to attract FDI and the consecutive

¹ Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, The IEA Health and Welfare Unit, London 1991, p. 237

² *Compendium of the social doctrine of the church*, web edition, http://www.vatican.va/roman-curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html#II. MORALITY AND THE ECONOMY, visited on 20/11/11, §344

growing power of multinationals which can easily ignore the workers' rights. Therefore the Church, as a supra-national structure, has the force and the obligation to fight against the new forms of abuse in the social life.

Is there any link between morality and development, between theology and economics?

For many, morality has nothing to do with economics, they consider that these two realities are incompatible. But such a perception ignores the very beginnings of the capitalism related to religious vision of work and profit. Therefore is no wonder that such an economic model separated from its moral roots ended in countless economic crises, environmental deterioration and exhaustion of non-regenerative resources.

As Michael Novak pointed out in his book, *The Spirit of Democratic Capitalism*, we may observe a “relatively law moral among business executives, workers and publicists, but on his opinion this is due to “the guardians of its spirit, poets, philosophers and priests which have nor penetrated to its secret springs neither deciphered its spiritual wisdom. They have not loved their own culture”³.

1. Caritas in Veritate

The world is dealing at present with the worst and profoundest economic crisis since the Great Depression of the 30's. Back then the encyclical *Quadragesimo Anno* of 1931 tried to propose adequate solutions to the severe economic problems that led the world into a deep recession. The recent crisis of 2008 is briefly approached by the encyclical *Caritas in Veritate* of Pope Benedict XVI, in which the pope is searching “for a satisfactory solution to the grave socio-economic problems besetting humanity”⁴.

The Encyclical is also aware of the uncertain and turbulent future of the international relations due to the tensions raised by the access to resources, climate change and growing population in the less developed countries⁵ which eventually will lead to a 50 percent higher demand for food over the next 20 years. Because of drought many African countries will face severe starvation and lack of fresh water, all of which being reasons for tensions and wars in the future⁶. The world as we all know it, with the economic hegemony of the Occident, is slowly heading towards a world with multiple poles of power in which emergent economies like China, India or Brazil, with China already at helm, are likely to play a more and more important role.

To its utmost efficiency the Church's message has to be very well anchored in the reality of the social community's life. Theologians are expected to possess profound knowledge of the global political and economic situation.

³ Michael Novak, *Op. Cit.*, p. 31

⁴ Pope Benedict XVI, *Caritas in veritate*, § 5

⁵ *State of world population 2009*, http://www.unfpa.org/swp/2009/en/pdf/EN_SOWP09.pdf, p 22, visited on 04/012/2011. The most rapid population growth will take place in Africa and Asia, at the same time that Europe and other developed regions will face a profound decrease. The scenario of UNFPA shows that around 2050 between 8 bil and 10,5 bil people will inhabit the earth.

⁶ William Drozdiak, “The Brussels Wall”, *Foreign Affairs*, May June 2010, pp 7-12

Recently, due to the numerous and serious economic problems that affected many countries, the economic matters acquired particular importance. An approach of the Church was expected and *Caritas in Veritate* provided us with some thoughts concerning the present economic problems. A brief mention of the cancerous core that provoked the recent crisis was established by mentioning the rising financial speculative dealings that had a negative and direct impact on the real economy.⁷ The entire process of the human development must be based on principles that take into account the *integral human development*⁸. The economic perspective, although pragmatic, must be based on charity and truth. The encyclical has no intention to offer technical solutions but remembers that ethics must characterize the more and more tightened interdependence of a global world⁹.

2. Christianity and economic development

It triggers into question if there may be established a link between the contemporary social, economic and environmental disasters and the renouncement of the society to Christian values and basic moral principles.

If it were to go back in time we would be surprised to find out an obvious contrast to the present. In the past the Christian spirituality strongly influenced the culture in all branches of science and constituted a solid base for the occidental scientific advance with direct effects on occidental innovation and competitiveness, as pointed out Gotti Tedeschi in his recent book, *“Money and Paradise: The Global Economy and the Catholic World”*¹⁰.

Gotti Tedeschi’s theory is highlighted by economic statistics which confirm that the Occident was richer than Orient far previous to 18th century when the industrial revolution took place¹¹. The Occident GDP per capita in 1600 was 50% bigger compared to China or India. The GDP per capita remained approximately constant in China and India during 1350 and 1950, meanwhile in Europe grew by 594%¹². The remarkable progress of the European society is obvious. It cannot be separated from the cultural binder that fed Europe, its Christian roots and the European specific spirituality. They both propelled the investigation of creation and the search for answers to the great metaphysical questions.

The present economic growth of Europe is much smaller than the Asian. In fact EU have the smallest growth rates, as the estimated GDP evolution of the EU 27 for the next years is of 1,7%. Without Germany the EU growth is around 1,2%, smaller than the global average¹³.

⁷ Pope Benedict XVI, *Caritas in veritate*, § 21

⁸ *Ibidem*, §§ 11-20

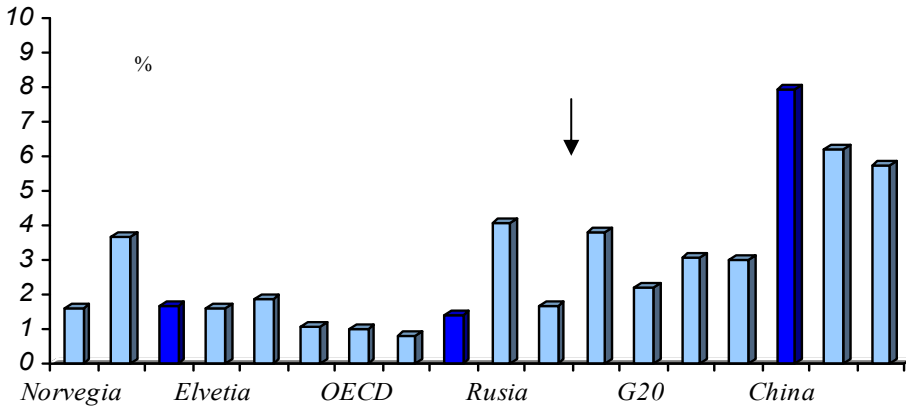
⁹ *Ibidem*, § 9

¹⁰ E. Gotti Tedeschi, Rino Cammilleri, *Denaro e paradiso. I cattolici e l’economia globale*, Lindau, Torino 2010, p 15

¹¹ Fareed Zakaria, *Lumea Postamericană*, Polirom, Iași 2009, p. 67

¹² *Ibidem*, p. 66

¹³ European Commission, Economic and Financial Affairs, *Key indicators for the euro area*, web edition: http://ec.europa.eu/economy_finance/db_indicators/key_indicators/index_en.htm, p 2, visited on 20/11/11

Average economic growth of EU 2000-2011 comparative to others

Source: *Annual Growth Survey 2011, Macro-Economic Report*

We must pay attention to the fact that during the period when the bases for the future European development were established, spirituality and values had an essential role in society, even if later the scientific and industrial revolution had a secular effect.

It is well known that capitalism was shaped also by some streams of Protestant spirituality, which points out that a society benefiting of a strong spirit is more inclined to creativity, innovation or perfection. Spirituality might work as a stimulus that empowers human action towards exploring the new in creation. Today, even Communist China is in search for a cultural and spiritual binder that may intensify individual action and enforce ethnic identity. On this account they make use of Confucius' image and philosophy¹⁴.

3. Christian roots of capitalism

3.1 The Protestant Reformation and the "birth of capitalism"

An extremely important moment for Humanism and Renaissance was the Protestant Reformation. Its emergence and implicitly religious scission mined the bases of the Sacred Roman Empire which until that moment constituted the principle of the cultural and political unity in Europe. The renouncement at the almighty tradition and the new individual free exam towards the sacred texts represented a religious and cultural revolution for Europe, considered by many as the first big

¹⁴ "Confucius and the party line", *The Economist*, web edition, <http://www.economist.com/node/1806048>, visited on 29-11-11

revolution of the Modern Age. To a certain extent the attention given to free inspiration emphasized the importance of the individual consciousness. One may imagine the impact of Luther's saying: „a Christian is a perfectly free lord of all, subject to none”.

The importance that reformers conferred to freedom and to the world stimulated the expansion of capitalistic bourgeoisie that became more and more aware of its power to transform the world. The consequences of such a vision had a direct impact on economy, inspiring the future principles of the classic economists thinkers who incessantly proposed a model released from external constraints such as the economic system. Thus we may understand the genesis of the well known assertion „laissez faire” emerged in the 17th century and afterwards used by the English thinkers in the following ones. Nowadays this principle is quite referred to and determines many economists to exploit it, as it is one of the fundamental principles of economic liberalism. Briefly in Milton Friedman' words this would mean: “economic freedom is an end in itself”¹⁵.

The advanced enterprising spirit of the American society may be explained by labour cult as asceticism. This is the spirit that characterized USA during the period of its construction as a global economic power. This is accompanied by a strong tendency to economic wealth as fruits of asceticism. This vision strongly dominated the American mentality for several centuries, thus determining the wish for wealth and economic growth¹⁶. Following this perspective Weber described the formation of capital. If we will combine the restraint of consumption (by moderation-asceticism) and the impulse to profit the result will be the formation of capital due to the ascetic constraint to economize¹⁷. This model was exported in the entire world, but it's not necessarily the embodiment of an optimal capitalism. A similar behaviour may be traced back in the Medieval Italian cities which developed a sort of incipient capitalism. Europe had shaped a different model and applied a capitalism influenced by its social conquests and by the social doctrine of the Catholic Church which nowadays is defined by the European official documents as a *highly competitive social market economy*¹⁸.

3.2 Catholicism and economic capitalism

Gotti Tedeschi, the former president of the Vatican Bank, asserts that the roots of capitalism are to be found in the very heart of the Catholicism, in the monasteries where it germinated. The incipient and true capitalism was born in 13th century Italy and was influenced by the discussions about the usury within the mendicant monk orders. Without this precedent the scholastic Dominican and Franciscan

¹⁵ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 8

¹⁶ Shepard B. si Clough, Theodore F. Marburg, *The economic basis of American civilization*, Thomas Crowell Company 1968, New York, pg 5

¹⁷ *Ibidem*, p. 182

¹⁸ Cf. Treaty of Lisbon, Art. 2, §3

philosophers would have not legitimized the interest, and this was accomplished long before Calvin¹⁹.

Therefore capitalism does not belong only to Protestantism, though the latter had a particular contribution in its development. Capitalism belongs to European Christianity which was exported, though by force in many cases, to America and afterwards worldwide.

The Church has always struggled against a “savage” capitalism characterized by an excessive individualism. Behind the present model of capitalism we may often find many excesses, therefore John Paul the II insisted on the definition of a healthy capitalism that pursuits the integral human development:

“If by "capitalism" is meant an economic system which recognizes the fundamental and positive role of business, the market, private property and the resulting responsibility for the means of production, as well as free human creativity in the economic sector, then the answer is certainly in the affirmative, even though it would perhaps be more appropriate to speak of a "business economy", "market economy" or simply "free economy" ²⁰”.

Obviously man and work cannot be considered as commodities and as simple elements in the almighty “demand and supply” formula. As long as an economic system treats man as being just an instrument and not its end, such a system can not be conciliated with a Christian economy.

But how could we conciliate the present economic model based on consumerism with the social doctrine of the Catholic Church?

Gotti Tedeschi and other catholic authors think that this is possible. Thus Tedeschi considers that capitalism, as economic system, is the only capable of ensuring the achievement of man’s work aspirations which have to be in coherence with those of salvation²¹. But Capitalism -as defined by these catholic authors- may contain paradoxes. In this sense Tedeschi refers to solidarity with poor persons which can be pursued only by the hyper-consumerism of the rich persons, which makes possible the creation of a greater volume of goods at lower cost prices which the poor could eventually afford. Therefore the detachment from worldly goods proposed by religious morality may harm sometimes the economic system²². Tedeschi, following the American Catholic thinker Michael Novak, agrees with the modern Catholic social doctrine of John Paul II²³. Nevertheless they might incur into a narrow vision of solidarity in terms of the mere interplay of interests²⁴.

¹⁹ E. Gotti Tedeschi, Rino Cammilleri, *Op cit.*, p. 59

²⁰ Papa Ioan Paul al II-lea, *Centesimus Annus*, §42

²¹ E. Gotti Tedeschi, Rino Cammilleri, *Op cit.*, p. 31

²² *Ibidem*, p. 32

²³ *Ibidem*

²⁴ Jean-Yves Calvez, *Biserica și Economia*, Galaxia Gutenberg, 2009, p 31

4. An economic model in crisis

Nowadays the Christian model that relies on the detachment from worldly goods is not an easy way to follow in a world with an economic model based on consumerism in which there must be a certain propensity to consume. Nevertheless there are some issues that determine us to react, such as the alarming environmental deterioration, the growing influence and power of large multinationals, the exhaustion of non-regenerative resources, more than 1 billion people in the world that suffer famine, the endemic to capitalism and chronic economic crises. All of which determine us to search for alternatives and improvements. Jose M Barroso, president of the European Commission, talking about the recent crisis, asserted that the “old schools of thought need to be re-thought and the politics of "don't look over here" and "I won't look over there" are a thing of the past. What we are effectively doing is re-writing the rule book”²⁵.

Since the fall of the Berlin wall the incontestable economic model in the world is the capitalism and the market economy, free and controlled by the spontaneous market law and also by a certain Keynesian state interventionism. Such a system pretends to function on scientific laws. But this “pretended” order includes the paradox of the endogenous disorder which is the economic crises. If we pay attention to one of the basic principles of the free market economy, the “invisible hand” of A. Smith, we find out that the market is able to self-regulate. The invisible force that leads this process is the egoism of each individual that promotes his own interest. A Smith’s theory had an immediate impact on the economic thinking because of its pragmatism. But the powerful recurrent economic crises showed that A Smith’s theory was partial. According to Smith the common good is reached by the egoism of each economic agent and in this particular situation Hobbes’ expression, *bellum omnium contra omnes*, is benefic to economy. Smith’s postulate claimed to solve all conflicts immediately an ideal that did not occur. Keynes observed these insufficiencies and argued for state intervention in economy especially in troubled times when a quick economic recovery was required.

Smith’s economic model, narrowly understood, is ruled by Darwinian rules, a jungle capitalism in which survives only those who are most adapted to the market economy conditions. Such a vision considers, for example, a certain unemployment rate as being good for the economy, because it will not press the employers for higher wages, and the workers will be more efficient, because they know that there is always someone available to replace them. Self-interest, even rational as in Smith’s system, is not sufficient for social life nor is sufficient for economy, as pointed out M. Novak. Religious and others values are needed for a democratic capitalism²⁶.

²⁵ Jose M Barroso, *Charting Europe’s return to growth*, Brussels 2011, web edition visited on 07/12/11, <http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=SPEECH/11/10&format=DOC&aged=1&language=EN&guiLanguage=ro>

²⁶ Michael Novak, *Op Cit*, p. 80

We must take into account the cumulated consequences at a macro level of a system based on the pure egoism and on the blind confidence in the internal economic power of self-regulation. In this sense statistics on the global poverty are suggestive²⁷. Global poverty it is constantly growing and the number of social marginalized persons is growing too, as papal documents emphasises²⁸. The technologic and civil progress didn't bring about welfare for all, but only for the powerful ones.

4.1 Environment Crisis: A consequence of the current economic model

With an economic model based on consumption is easy to understand why the global economy became the most serious threat to the ecosystem equilibrium. The common welfare depends on a rational use of resources. But our economic model misses strong rational principles which lead to the impossibility for a proper management of general interest. A global engine that roars constantly at its maximum capacity certainly will end up in a deep ecological and resources crisis. In such circumstances the interventions of supra-economic forums is a must in order to preserve the common good.

Hans Küng emphasizes on his site „Global Ethics” that the inordinate consumption of non-renewable resources (fossil fuel, water etc.) must be stopped. Current prices do not reflect the real scarcity of such resources; instead costs are passed on to future generations²⁹. The pressures upon this economic model are extremely high and they ask for urgent action in order to find solutions. The Church is supposed to react or at least with the same vigour as it was used in the past against the great social challenges which shaped an entire social doctrine with important influences for the European political behaviour.

4.2. 2008 Crisis

As it was said crises are endemic to capitalism, so the recent crisis must not surprise us. On this account it highly trigger us its proportions and the fact that was so unexpected by economists.

The disastrous consequences of this crisis are well known since the crisis still persists. When talking about the causes of the crisis the majority agree that this is due to the fundamental weaknesses of the financial market, which ended in a cancerous growing of the financial system³⁰. With great accuracy Roubini remembers that the last time when took place a growth of the financial sector was before the 1929 Crisis and this was not a coincidence³¹.

²⁷ *State of world population 2011*, web edition: <http://www.unfpa.org/swp/>, visited on 07/11/2011, p 1

²⁸ Pope John Paul II, *Centesimus Annus*, §33

²⁹ http://www.global-ethic-now.de/gen-eng/0d_weltethos-und-wirtschaft/0d-02-drei-ebenen/0d-02-101-globalisierung.php, visited on 15/12/11

³⁰ Nouriel Roubini, Stephen Mihm, *Economia Crizelor*, Publica, 2010, p 322

³¹ *Ibidem*

Concerning the financial activity the social doctrine of the Church is quite silent as the growing importance of the financial activity is recent. Benedict XVI mentions the recent crisis in *Caritas in Veritate* but references are scarce. The Holy Father only points out that “economy and finance can be used badly when motivated by only selfish ends”³². A thing that might appear as a curiosity is the link that the pope establishes between development and respect for life: “One of the most striking aspects of development at present is the important question of respect for life, which cannot in any way be detached from questions concerning the development of peoples”³³. Tedeschi considers this as a fundamental solution to crisis. In his opinion the main cause of the occidental economic crises was the neo-malthusian policy of Occident which ended in a severe demographic decline in Europe, with extremely injurious consequences for the economy. When population diminishes and is growing older it has a direct effect on the fixed costs of the society: less contributors and more socially assisted persons lead to sovereign debt rising and inevitable economic crisis³⁴. Furthermore Tedeschi sustains that the financial market turbulences only worsened the crisis, meanwhile the real cause is the lack of respect for life. A link between morality and economic tendencies is established for we cannot ignore moral behaviour and its effects on the economic behaviour.

5. Morality and the European geopolitical role

Predictions on the EU future are quite sceptical as the present geopolitical tendencies show a burst growth of the Asian continent which can end in a dramatic change for Europe’s role. If Europe does not wish to join the loosing ranks of the new global order it needs to continue its long-term reforms³⁵. The great worry for the European society is clearly expressed by a group of European thinkers: facing a more and more powerful Asian continent Europe could end as an “increasingly irrelevant western peninsula of the Asian continent”³⁶. Economic competitiveness and productivity growth are strictly related to the demographic reality. Today the global demographic equilibrium changed the European position, for its global role is affected by a striking demographic deficit³⁷.

Statistics data describing the European social situation rise worries: demography has a descendent tendency which influences the historical role of Europe in the world³⁸. In the ’50 Europe had a double population comparative to Africa and a triple population comparative to Latin America. In 2050 Africa will have a four times

³² Pope Benedict XVI, *Caritas in Veritate*, §36

³³ *Ibidem*, §28

³⁴ E. Gotti Tedeschi, Rino Cammilleri, *Op cit.*, p.145

³⁵ *Project Europe 2030, Challenges and Opportunities, A report to the European Council by the Reflection Group on the Future of the EU 2030*, web edition, http://www.reflectiongroup.eu/wp-content/uploads/2010/05/reflection_en_web.pdf, visited on 14-12-2011, p. 4

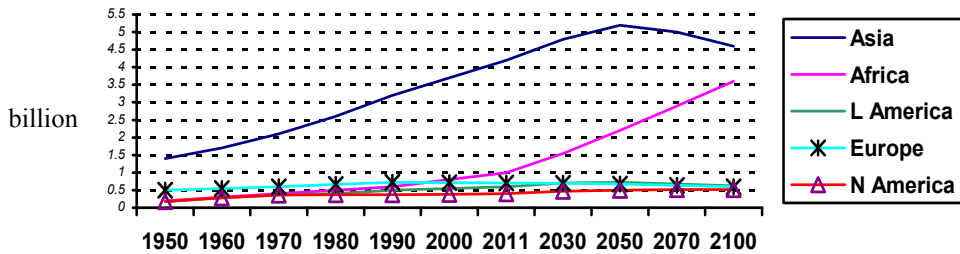
³⁶ *Ibidem*, p 12

³⁷ Ettore G. Tedeschi, Rino Cammilleri, *Op cit.*, p 44

³⁸ *Ibidem*

bigger population and Latin America will exceed Europe. 60% of the global population will be Asian, a fact that will change the global balance of power and new geopolitics will have to be adopted³⁹.

Estimated and Projected Population by Major Area Medium Variant 1950-2100



Source: UNFPA 2011

At present around 80 millions people live below the poverty line, that is 16% of the European population. The unemployment is 9,6% of the working population⁴⁰, all of which pointing out a huge degradation for Europe and therefore it will affect European competitiveness in the world⁴¹. Fertility rate had an important fall between 1980 and 2000, but now is heading towards the optimum value of 2,1 children per woman. In 2008 the rate was around 1,60 children per woman with the highest rates in Ireland 2,007, France 2,00, Sweden 1,94 and the lowest ones in Lithuania 1,31, Hungary, Portugal 1,32 and Germany 1,36⁴².

We must take into account that the new global order brings about a powerful China which is a serious competitor to Europe, because it becomes more and more attractive to other emerging economies. China has a far more rich human potential and is deemed to be the next global hub of technology. Following a study made by Reuters China occupies at present a second place behind USA in publishing scientific papers, and research spending. The development for some Asian countries reached 387 billion dollar in 2008, in contrast to USA which spent 384 billion dollars and Europe 280 billion⁴³.

³⁹ *State of world population 2011*, web edition: <http://www.unfpa.org/swp/>, visited on 08/11/2011, p 1

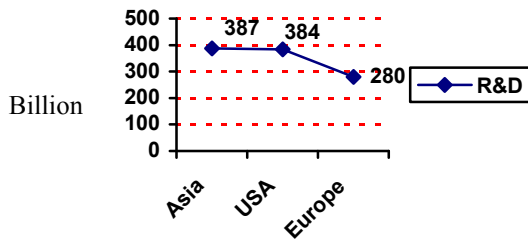
⁴⁰ *Annual Growth Survey*, web edition pdf, http://ec.europa.eu/europe2020/tools/monitoring/annual_growth_survey_2011/index_en.htm, visited on 21/11/11, p 2

⁴¹ *Ibidem*, p 3

⁴² Eurostat, <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/eurostat/home>, visited on 09/12/2011

⁴³ „China to lead world in innovation by 2020: survey”, *Reuters*, <http://www.reuters.com/article/2010/12/05/us-china-astrazeneca-survey-idUSTRE6B415620101205>, visited on 17/12/11

Spent amounts for R&D in Asia, USA and Europe



Source: Reuters

China is now the third big investor in Africa⁴⁴, behind EU and USA, establishing diplomatic contacts in more and more countries. The strategic alliances rely on the establishment of strong commercial relations, especially with those regimes that are in conflict with USA⁴⁵.

The point is that Africa and other areas are now under a colonization process headed by China, so it highly triggers into question Tedeschi's assumption: "what kind of human dignity and culture will these colonisers bring with? Certainly not the Catholic perspective"⁴⁶.

5.1 Highly Competitive Social Market Economy

Is Europe trying to shape an alternative economic model? It is remarkable the title chosen for the European economic model, also found in Lisbon Treaty⁴⁷, "highly competitive social market economy", in order to define a social Europe that seeks for the welfare of its citizens and is oriented towards social progress and the maximization of employment⁴⁸. The title emphasizes two features of the European economic system, one indicates a powerful economy based on the free market, and the other one suggests the importance given to the social dimension and to the human person involved in the economic process who must not be reduced to a mere instrument.

⁴⁴ African export to China grew with an annual rate of 48% between 2000 and 2005, twice bigger than exports to America and four times to those destined to EU for the same period. Indian and Chinese presence in Africa is an opportunity without precedent for African economy to grow and integrate in world economy. Cf. Harry G. Broadman, „China and India Got o Africa. New Deals in the Developing World”, *Foreign Affairs*, vol 87, n. 2, March-April 2008, pp. 95-109

⁴⁵ Parag Khanna, Parag Khanna, *Lumea a doua, Imperii și influență în noua ordine globală*, Polirom, București 2008, p. 177

⁴⁶ E. Gotti Tedeschi, Rino Cammilleri, *Op cit.*, p. 154

⁴⁷ *Lisbon Treaty, Art. 2, §3* web edition pdf: http://europa.eu/lisbon_treaty/full_text/index_ro.htm, visited on 05/11/2011

⁴⁸ Florence Lefresne, “Les perspectives d’un marché du travail européen”, *Futuribles*, n.347, December 2008, pp 5-24

We talk here about the idea of a social Europe which is constantly mentioned by the European treaties, fighting against social exclusion and discrimination, which promotes social justice and protection, ruled by the principle of subsidiarity⁴⁹.

In order to promote a long term development of Europe, the European economic policy includes as priority the creation of optimal social conditions for workers. It intends to facilitate for the workers the possibility to contribute substantially with a better productivity. J. Rifkin, American economist, asserted that contrary to U.S. the Europeans believe that the society has the responsibility to equilibrate the cruel Darwinism market because it should supply social support for the less fortunate⁵⁰.

The innovative capacity and great scientific revolutions might be strongly stimulated by a social wellbeing. At the heart of the European Union there is a specific economic and social model that must continue to preserve the good for human being. It is based on the idea that economic growth should be pursued through the market for social ends⁵¹. This particular feature of the European social economic model is the result of century struggles against social inequities. At the end of the 19 century the social question became an extremely demanding issue and some political circles asked for the specific intervention of the Church by suggesting a path in this matter. This fact marked the development of the Christian social democracy parties and inspired as well the project of European Union construction. Therefore EU represents the synthesis of two political views. The first represented by the Christian democracy that seeks for an alternative to the modern individualism, on the basis of its perception of a state with an intrinsic and ontological finality. And the second one, the liberal democracy build on the idea of contractual rule of law state which denies the influence of religions on decision making, that led to many official statements of the Church against it⁵².

The future of Europe is not at all indifferent to the Catholic Church. The European culture was shaped at the light of Christianity, the EU construction being strongly influenced by this inheritance. The Catholic Church is a fervent supporter of the idea of a united Europe. It supports this politic project well anchored in the tradition of the European continent. Pope John Paul II addressed the European Christians with the following words: „Finally, the European Union, with its Parliament, its Council of Ministers and its Commission, proposes a model of integration which is to be perfected by the eventual adoption of a common fundamental charter. This body has the aim of achieving greater political, economic and monetary unity between the member states, both present and future. In their diversity and on the basis of the

⁴⁹ *Ibidem*

⁵⁰ Rifkin, J., *Visul European*, Polirom, Iași 2005, p.54

⁵¹ *Project Europe 2030, Challenges and Opportunities, A report to the European Council by the Reflection Group on the Future of the EU 2030* http://www.reflectiongroup.eu/wp-content/uploads/2010/05/reflection_en_web.pdf visited on 14-11-2011, p 15.

⁵² John Paul II, *Ecclesia in Europa*, § 114

specific identity of each, the European Institutions promote the unity of the continent, and, more profoundly, are at the service of mankind”⁵³.

We may consider the idea that Europe may represent a social, political and economic model which is to be imitated for its example has a universal aperture, *at the service of mankind*. The American economist J. Rifkin pointed out a basic truth respective to the European project, he asserted that in a world in which time and space are rapidly annihilated and identities become stratified at a global scale, there will be no nation able to survive by its own means for the next 25 years. The European states were the first to understand this⁵⁴.

Conclusion

In order to detect the real concerning of the present society, the Church must extend the theological inquiry into the scientific field. We may perceive a serious gap in theology of economics and other scientific areas. It is not sufficient for the Church to ask for economic justice, without well understanding the intimate mechanism of the economic system. The Church must be well aware of the importance of stressing on the relation between economics and theology. Many of the economic problems we face today are due to the refusal of economists to take into account the power of the human spirit to surpass the limits of a determined economic model. Necessity for improvements in economy is obvious, and the effort must be done starting with the Church. We should pay attention to Novak’s assertion about clergy: “They claim to be leaders without having mastered the techniques of human progress. Their ignorance deprives them of authority. Their good intentions would be more easily honored if supported by evidence of diligent intelligence in economics”⁵⁵.

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ J. Rifkin, *Op cit.*, p. 294

⁵⁵ Michael Novak, *Op Cit*, p. 336

ÎNVĂȚĂTORUL DESĂVÂRȘIT

ELENA ȘTEFĂNESCU*

SUMMARY. *The Perfect Teacher.* Jesus Christ is The Perfect Teacher. He has brought a teaching with a salvatory power. His pedagogy counts for all human beings: in the choice of his apostles, the direct and warm communication with the crowds, culminating in his self-sacrifice on the cross. Jesus takes „the twelve” with him and turns them into witnesses of his wonderful deeds, thus ensuring the transmission of his teaching as a divine pedagogy, through his apostles and their followers. Both the apostles and his spies called him *Teacher – Rabbi*, acknowledging the power of his Word. Pedagogy offers models to be followed. Pedagogy operates using ideals and educational models and the Christian model has significantly and ultimately determined the history of mankind in the last two millenniums. In the primary church, the pagans used to say, seeing how the Christians lived: „Look how they love each other!”. The Christians became models, as their Teacher had been for them. The first Christians went to Holy Communion daily, thus becoming „theofori”, carriers of Christ, who – as a supreme Model – imprints Love into the hearts of his followers.

REZUMAT. *Învățătorul desăvârșit.* Învățătorul perfect. Isus Hristos este Învățătorul perfect. El ne-a dăruit o învățătură cu putere mântuitoare. Pedagogia lui contează pentru toate ființele umane: în alegerea apostolilor săi, în comunicarea directă și caldă cu mulțimile, culminând cu jertfa de sine pe cruce. Isus îi ia pe „cei doisprezece” cu el și îi transformă în martori ai faptelor sale minunate, astfel asigurând transmiterea învățării sale ca pedagogie divină, prin apostolii săi și prin urmașii lor. Atât apostolii cât și spionii săi îl numeau Învățătorul – Rabbi, conștientizând puterea Cuvântului său. Pedagogia oferă modele pentru a fi urmate. Pedagogia lucrează folosind idealuri și modele educaționale și modelul creștin a determinat semnificativ și definitiv istoria umanității în ultimele două milenii. În biserica primară, păgânii spuneau, văzându-i pe creștini cum trăiesc: „Uite cât de mult se iubesc unii pe alții!”. Creștinii au devenit modele, așa cum Învățătorul lor a fost pentru ei. Primii creștini mergeau la Împărtășanie zilnic, astfel deveneau „theofori”, purtători de Hristos, care – ca Model Suprem – imprimă Dragostea în inimile urmașilor săi.

Keywords: Jesus Christ, The Perfect Teacher, Love, The Apostles, Model, Pedagogy, Gospel, Christians, Educational models, Heart

* Lect. dr., Universitatea Eftimie Murgu, Reșița, ela_angelus@yahoo.com

Isus este Învățătorul desăvârșit. El a formulat și a transmis o învățătură cu putere transformatoare, mântuitoare, sfințitoare, care se adresează în egală măsură minții și inimii omului, în totalitatea sa. Pedagogia Sa ca acțiune îndreptată spre toți oamenii este vădită în numeroase și convingătoare moduri, începând cu alegerea ucenicilor, comunicarea directă și caldă cu mulțimile, sfințenia vieții, atitudinile ferme față de problemele importante ale oamenilor și ale relației lor cu Dumnezeu, până la momentul suprem al jertfirii de Sine pe cruce pentru mântuirea omenirii. Isus își ia cu Sine pe „Cei 12”, transformându-i în martori și mărturisitori ai faptelor Sale, asigurând transmiterea învățăturii Sale ca pedagogie divină, prin apostoli și urmașii lor, în Biserica universală: „*Mergând, învățați toate neamurile, botezându-i ...*”

Isus ajunge în Capernaum, iar în ziua de sabat intră în sinagogă unde „*a început să învețe pe norod. Oamenii erau uluiți de învățatura Lui; căci îi învăța ca unul care are putere, nu cum îi învățau cărturarii.*” După ce scoate duhul necurat dintr-un om aflat în sinagogă, „*toți au rămas înmărmuriți, așa că se întrebau unii pe alții: «Ce este aceasta? O învățătură nouă! El poruncește ca un stăpân și duhurilor necurate, și ele îl ascultă!» Și îndată s-a dus vestea în toate împrejurimile Galileii.*” (Mc 1, 21-28).

„*Forma obișnuită cu care ucenicii se adresau lui Isus în timpul vieții pământești¹ era «Învățătorul» (Didaskalos, Kyrios) sau «Rabbi». Această ultimă formă apare de două ori în Mt și de patru ori în Mc (forma Rabbouni se citește numai o dată în Mc). Didaskalos se găsește de 8 ori în Mc, de 12 ori în Mt și de 15 ori în Lc. Astfel de titluri onorifice erau în mod obișnuit și altor învățători iudei și nu au o semnificație teologică specială.*”² Chiar dacă acest apelativ era obișnuit și „altor învățători iudei”, lui Isus i se recunoaște de îndată superioritatea „*căci îi învăța ca unul care are putere, nu cum îi învățau cărturarii.*” Chiar unul din fruntașii iudeilor, Nicodim, doritor să afle cum se moștenește adevărata Împărăție a lui Dumnezeu, recunoaște în dialogul său cu Isus: „*Învățătorule, știm că ești un Învățător, venit de la Dumnezeu; căci nimeni nu poate face semnele pe care le faci tu, dacă nu este Dumnezeu cu el.*” (In 3, 2).

Asemenea dialoguri lămuritoare au loc cu mai multe prilejuri, dovedind ce spunea Sf. Augustin: „*Cel care ne lămurește ne și învață: e Cristos, despre care se spune că sălășluiește în omul lăuntric.*”³ Concordanța dintre cuvântul și fapta lui Isus constituie modelul pedagogului desăvârșit. „*Hristos, după convingerea lui Lactanțiu,*

¹ De fapt, nu numai ucenicii i se adresau „Învățătorule”, ci și „iscoditorii” (Lc 20, 21) și adversarii Săi.

² Brown, Raymond E., Fitzmyer, Joseph A., Murphy, Roland E., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. 1, traducere și prelucrare pentru limba română P. Dumitru Groșan, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2005, p. 1162.

³ Sf. Augustin; la fel: „Acest adevăr, prin a cărui consultare ajungem să aflăm ceva și care locuiește în omul lăuntric, a fost numit Hristos, adică neschimbătoarea și eterna înțelepciune a lui Dumnezeu” (*De Magistro / Despre Învățător*, ediție bilingvă, traducere, introducere, note și comentarii, tabel cronologic și bibliografie de Eugen Munteanu, Institutul European, Iași, 1995, p. 139). Prezența învățătorului lăuntric în noi se regăsește și în meditațiile Chiarei Liubic sau în volumul *Dumnezeu este acolo unde vrea să te întâlnească*, de P.S. Mihai Frățilă, ambii autori dorind să ne provoace în a auzi glasul acestui Învățător și a transpune în viața noastră creștină șoaptele Lui.

*este întruchiparea și pilda unității dintre latura teoretică și acțională a înțelepciunii. El a luat chip de om și a îndurat, în mod real, totul pe pământ, ca să poată deveni un exemplu concret pentru oameni. Tot astfel, trebuie să fie adevăratul înțelept și învățător, căci el trebuie, prin exemplul său, să fie ceea ce-i învață pe alții. «Din ziua facerii lumii nu a mai fost nimeni în afară de Hristos care și prin cuvânt să învețe înțelepciunea, și să confirme prin învățătura [lui] adevărata virtute».*⁴

Modelul educațional prin excelență

După cum arată specialiștii, „*Pedagogia construiește și recomandă modelele dezirabile de conduită în plan individual și social. Ea operează cu categorii teleologice, cu finalități, cu idealuri. (...) Educația se realizează în perspectiva unui scop, a unui proiect de devenire umană ipostaziat în prototipul de personalitate umană decantat la un moment dat. (...) Destinația educației trebuie să fie, în mod obligatoriu, una pozitivă*”⁵. După Kant, omul nu poate deveni om decât prin educație... „*Educația presupune îngrijirile (în stadiul copilăriei), disciplina (care-l face om) și cultura (prin instrucție, de-a lungul întregii vieți)*”⁶. „*A acționa în plan educativ înseamnă a delibera asupra traiectului de parcurs, a tinde către un scop în condiții date, presupune a identifica și a adecva mijloacele cele mai bune pentru atingerea unui scop și a introduce în realitatea educațională o serie de variabile și factori care (auto)reglează acțiunea înspre finalitățile propuse*”⁷. Discursul educativ vizează o finalitate, o deschidere de perspectivă, spre valori, spre formarea individuală și comunitară; scopul fundamental al educației, ca reconstrucție și transformare continuă, este, cum scrie C. Cucuș, preluându-l pe Dewey, „*de a crea la tineri șansa și nevoia de a-și reorganiza neconținut procesul de creștere spirituală*”⁸.

Întrucât pedagogia operează cu idealuri și cu modele educative, trebuie să accentuăm virtuțile modelului în educație, sau idealului educațional ca supramodel. „*Căutarea și promovarea modelelor formative au fost și sunt preocupări explicite ale tuturor paradigmatelor educaționale sau ale unor proiecte socio-culturale*”⁹. Astfel modelarea este o fericită întâlnire și o trezire totodată, într-un drum al căutării de

⁴ V.V. Bîcicov, *Estetica antichității târzii. Secolele II-III*, traducere de Lucian Dragomirescu, prefață de Ion Ianoși, Editura Meridiane, București, 1984, p. 152-153. „Minții omenesci împovărată de materie, îi este greu să găsească și să înțeleagă adevărul fără ajutor străin. Dar chiar și dacă l-ar fi putut înțelege, este îndoielnic că s-ar fi priceput să se statornicească în el și să se împotrivescă mulțimii rățăcirilor. De aceea, învățătorul pământesc este întotdeauna nedesăvârșit. Dar și magistrul ceresc trebuie să îmbrace trup omenesc, altfel cum ar putea să învețe și să dea exemplu? Este ușor să nu păcătuiești când nu ai trup. Din acest punct de vedere, Hristos a fost un învățător ideal și unic fiind totodată Dumnezeu și om, mediator între Dumnezeu și oameni, hotărât să-i aducă pe oameni către Dumnezeu” (p. 153).

⁵ Constantin Cucuș, *Educația, Dimensiuni culturale și interculturale*, ed. cit., p. 87.

⁶ Ioan Nicola, *Tratat de pedagogie școlară*, Ed.Aramis, București, 2003, p.319.

⁷ Constantin Cucuș, *op. cit.*, p. 88.

⁸ *Ibidem*, p. 88.

⁹ *Ibidem*, p. 92.

sine. Dintre multele modele pe care le-a oferit istoria, „*modelul uman care a marcat semnificativ și definitiv istoria europeană a ultimelor două milenii este modelul creștin.*”¹⁰ Noul model se propune celor mai largi categorii umane, începând desigur cu cei umili, cu cei flămânzi și însetați de dreptate. Sf. Apostol Paul propune astfel înnoirea: „*după ce v-ați dezbrăcat de omul cel vechi cu faptele lui și v-ați îmbrăcat cu cel nou, care se înnoiește în cunoaștere, după Chipul celui care l-a creat, unde nu este grec și iudeu, circumcizie și necircumcizie, barbar, scit, rob, liber, ci Cristos este totul și în toți*” (Col 3, 10-11). Apostolul Petru invocă modelul lui Isus și-l oferă celor care-l urmează, căci „*a suferit pentru voi, lăsându-vă un model ca să călcați pe urmele Lui.*” (1 Pt 2, 21), iar apostolul Paul propune același model moral lui Tit: „*...Fii model credincioșilor în cuvânt, în purtare, în dragoste, în credință, în curăție*” (1 Tim 4, 12). De altfel, în perioada Bisericii primare, păgânii priveau modul de manifestare a creștinilor, viața lor, relațiile dintre ei și exclamau: „*Uite-i ce mult se iubesc!*” Creștinii începeau să devină, la rândul lor, modele, precum Învățătorul le fusese lor.

Sfântul Apostol Paul îi transmite lui Tit să învețe femeile în vârstă că „*trebuie să aibă o purtare cuviincioasă... să învețe pe femeile mai tinere să-și iubească bărbații și copiii; să fie cumpătate, cu viață curată, să-și vadă de treburile casei, să fie bune, supuse bărbaților lor, pentru ca să nu se vorbească de rău Cuvântul lui Dumnezeu*” (Tit 2, 3-5). De asemenea îl îndeamnă pe Tit să sfătuiască pe tineri să fie cumpătați și-i spune chiar lui: „*dă-te pe tine însuși pildă¹¹ de fapte bune, în toate privințele, iar în învățatură, dă dovadă de curăție, de vrednicie, de vorbire sănătoasă... ca potrivnicul să rămână de rușine și să nu poată să spună nimic rău de noi.*” (Tit 2, 6-8). În ce-i privește pe robi, aceștia „*să fie supuși stăpânilor lor, să le fie pe plac în toate lucrurile, să nu le întoarcă vorba...ca să facă în totul cinste învățaturii lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru*” (Tit 2, 9-10). Iar filipenilor le spune: „*... purtați-vă într-un chip vrednic de Evanghelia lui Cristos, pentru ca...să aud despre voi că rămâneți tari în același duh, și că luptați cu un suflet pentru credința Evangheliei*” (Fil 1, 27).

„*Ideea de imitare a unui model apare adesea în epistolele apostolului Pavel (Evrei, 6:12; 13: 7; Filipeni, 3:17-18; Tesaloniceni, 3:8-9; Romani, 6: 17), fiind vorba, cum se știe, de învățare prin exemplu, prin îndemn și prin apel la puterea ascunsă din sufletul fiecăruia. Pavel narează în mai multe rânduri, cu deplină sinceritate, întâlnirea cu Hristos, mizând de fiecare dată pe forța exemplului personal și fără a uita să sublinieze că modelul absolut este Hristos, atât pentru apostoli cât și pentru cei care îi primesc predicile. Merită citat aici un alt îndemn al apostolului căruia i se încredințase misiunea transmiterii învățaturii lui Iisus între «neamuri» (națiuni), altele decât iudeii: «Fiți deci imitatori (s.n.) ai lui Dumnezeu, ca niște copii preaiubiți, și umblați în dragoste, după cum și Hristos ne-a iubit și S-a dat*

¹⁰ Gheorghe Drăgan, *Modele culturale comparate*, Institutul european, Iași, 2005, p. 60.

¹¹ Învățătorul Însuși S-a dat pe Sine exemplu: „Priviți la Mine căci sunt blând și smerit cu inima...”.

pe Sine însuși pentru noi, ca dar și jertfă de bun miros lui Dumnezeu» (Efeseni, 5: 1-2).¹² Sfântul Apostol Paul cerea comunităților cărora li se adresa să-l urmeze și nu uita să accentueze: „întrucât eu urmez lui Cristos”. A vorbit ca unul care L-a imitat într-atât încât a putut mărturisi: „Nu mai trăiesc eu, ci Cristos trăiește în mine”. Primii creștini se împărtășeau zilnic cu Trupul și Sângele lui Cristos, devenind astfel teofori, purtători de Cristos. Astfel Cristos este cel care, ca model suprem, înscrie în inimile lor Săi iubirea – izvorul întregii trăiri creștine.

„Modelul divin și uman al lui Hristos constituie subiect universal al creștinătății; extensia sa culturală este uriașă”.¹³ Dintre multele exemple care argumentează această idee, dincolo de enorm de multele lucrări de literatură, filme, picturi etc., ne limităm să cităm cartea lui Thomas de Kempis, *Imitatio Christi* (sec. XIV-XV), care „a avut pentru un timp o răspândire extraordinară, aproape comparabilă cu a Bibliei”¹⁴, pentru că în locul speculațiilor aride se pune afectivitatea, viața trăită în simplitate și desăvârșire morală.¹⁵

„Creștinismul, care și-a îndreptat toată atenția către lumea interioară a omului, a adus în prim-plan un nou tip de erou. Erou, în concepția creștinilor, este acel om care știe să-și domine integral patimile, care știe să renunțe la bunurile materiale în numele celor spirituale, omul drept și virtuos, înzestrat cu o mare răbdare, capabil, dacă este cazul, să suporte cu curaj torturile și chinurile, și dacă este necesar, să-și dea viața fără ezitare pentru idealurile sale. Cu toate acestea, eroul creștin este umil și aparent pasiv. Și el, ca și eroii din vechime, este ostaș, dar ostaș al lui Hristos;¹⁶ idealul lui nu este Heracles sau zeii Olimpului, ci Iisus, răstignit pe cruce; nu sabia, sulița și atributele de luptător sunt armele lui, ci răbdarea și nepăsarea față de

¹² *Ibidem*, p. 82.

¹³ *Ibidem*, p. 83.

¹⁴ *Ibidem*, p. 83. Deducem că întruparea lui Cristos este și întruparea Învățătorului, moment din istoria mântuirii care corespunde planului de iubire și mântuire al divinului pedagog. Privindu-L ca model, încă de la nașterea Sa, înțelegem întregul mister al lui Cristos, rețrăit în viața creștinului: nașterea lui Cristos – nașterea din nou a omului ș.a.m.d.

¹⁵ Nicolae Corneanu, *Cuvânt înainte la Toma de Kempis, Urmarea lui Hristos*, traducere din limba latină de preot prof. Dumitru C. Vișan, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1982, p. 9: „Secretul Urmării lui Hristos este că ea a îndreptat numeroase generații de credincioși spre Hristos, îndemnându-i să accepte crucea, să asculte Cuvântul lui Dumnezeu, să trăiască dragostea Sa, să-l întâlnească în Sfânta Euharistie. Iată suficiente argumente care justifică și astăzi lectura lui Toma de Kempis.” Că este deplin actuală o dovedește și Sfântul Părinte papa Benedict al XVI-lea care mereu îl prezintă lumii pe Isus Cristos ca model demn de imitat, făcând trimitere la *Imitatio Christi*.

¹⁶ Pornind de la această deviză, „Ostaș al lui Hristos”, preotul ortodox Iosif Trifa a înființat o mișcare de reînnoire a vieții creștine în Biserica ortodoxă, și nu numai, accentuând viața morală a celor care poartă numele de creștini, trăirea Evangheliei, pentru cucerirea a cât mai multe suflete pentru Hristos. Unul dintre conducătorii mișcării „Oastea Domnului” care au reușit să o păstreze în Biserică, în ciuda faptului că nu era înțeleasă nici de clerul care nu trăia cu adevărat Evanghelia, s-a remarcat fratele Traian Dorz, poet și prozator creștin autentic. Astăzi liberă, această mișcare constituie un mod de accentuare și trăire a radicalității învățaturii creștine.

torturi, iubirea față de dușmani și de torționarii proprii."¹⁷ De fapt, creștinii erau convingși că moartea pentru Cristos le va aduce viața veșnică. „*Creștinismul timpuriu a dat o imagine necunoscută până la acea vreme a «luptătorului întru Hristos», a luptătorului-mucenic, a luptătorului-mărturisitor, care împotriva focului și sabiei vrăjmașilor săi, luptă prin curajul răbdării, al îndurării, al smereniei, al cuvântului adevărului și al virtuții.*"¹⁸ Sunt imagini care s-au perpetuat, însă, și peste veacuri, până aproape de noi, creștinii fiind realmente niște martiri ai credinței și luptători integri pentru bine, adevăr și iubirea dintre oameni.¹⁹

Pedagogia lui Isus

În toate manifestările Sale, Isus Cristos a dovedit o veritabilă *pedagogie*, cu un scop foarte exact, pentru atingerea căruia a folosit mijloacele cele mai adecvate. Dumnezeu fiind Iubire, Isus fiind „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat” și chipul văzut al Dumnezeului nevăzut la El totul este Iubire. Întregul proces educativ pe care l-a desfășurat a dezvoltat diverse forme ale iubirii Sale pentru ființa umană, de la minunile săvârșite, dialogul cu alții, până la a-și da viața pentru om. Însă, dacă păcătosul este iertat atunci când mărturisește și regretă păcatul, schimbându-și viața, în fața păcatului Isus este intransigent, pentru că lezează iubirea divină; de aceea ia biciul și izgonește vânzătorii din templu, care au transformat casa Tatălui în „peșteră de tâlhari”.

Vechiul Testament este o carte a speranței, cu împlinire în Noul Testament. Ne reamintim profeția lui Daniel care sugerează venirea noii Împărății prin Cristos. Așa cum am mai arătat, prin viziunea profetului Daniel intuim că, la plinirea vremii,

¹⁷ V. V. Bîcicov, *Estetica antichității târzii. Secolele II-III*, traducere de Lucian Dragomirescu, prefață de Ion Ianoși, Editura Meridiane, București, 1984, p. 189-190. Manifestarea față de torționari a rămas aceeași și în secolul XX – cel mai sângeros secol din istoria Bisericii creștine (40.000 de martiri). „Să nu distrugeți instrumentele Domnului” erau cuvintele rostite de episcopul Ioan Ploscaru, care, pentru credința sa a fost închis ani mulți. Aceste cuvinte au fost preluate de la alți episcopi și preoți din închisorile comuniste, deoarece ei îi considerau pe acești persecutori instrumentele Domnului, folosite pentru atingerea planului Său de mântuire, și ca atare, în loc să-i urască pe dușmani și să ceară pedepsirea lor, i-au motivat, în virtutea iubirii creștine.

¹⁸ *Ibidem*, p. 191. Această imagine reprezintă noua concepție despre lume, noua cultură promovată de creștinism, mult diferită de idealurile antichității. Ar fi fost de neconceput în literatura greacă sau romană din epoca clasică un imn al temniței ca în textele creștine din primele veacuri. „O! Fericită temniță, iluminată de prezența voastră (n.a. – a mărturisitorilor). O! Fericită temnița care trimite oamenii lui Dumnezeu în cer...” Regăsim această imagine în opera arhiepiscopului Ioan Ploscaru, *Cruci de gratii*, rod al anilor petrecuți în temniță, după 1948, când Biserica Greco-Catolică a intrat în catacombe, retrăind, pentru aproape jumătate de secol, experiența Bisericii primare.

¹⁹ Pe o troiță din curtea bisericii ortodoxe din comuna Prigor (jud. Caraș-Severin) sunt gravate următoarele versuri: caracterizând personalitatea protopopului iconom stavrofor, locotenent colonel Coriolan Iosif Buracu, cel care, atât înainte de primul război mondial, dar și în perioada interbelică, a trudit neobosit pe tărâm cultural, social, național, militar și religios: „Fiu credincios al țării/ Ostaș întru Hristos,/ Martir pentru credință/ La Dunărea de Jos”.

Divinul Pedagog încredințează perfectarea pedagogiei Sale Fiului Său. Dacă în Vechiul Testament mesajele de speranță erau numai pentru poporul ales, în Noul Testament mântuirea oferită de Cristos este „*pentru tot omul care vine în lume*”. În acest sens, Pedagogia²⁰ lui Isus este Pedagogia Tatălui, așa cum mărturisește însuși raportul final pe care Isus îl face în Testamentul Său: .. este lucrarea care I-a dat s-o facă... „*Mâncarea mea este să fac voia Tatălui... să fac lucrarea Sa.*” În acest moment se impune să precizăm caracterul *practic* al învățaturii creștine promovate de Isus, însăși insistența pe verbul *a face* dovedind cu prisosință acest caracter („să fac voia Tatălui”, „să fac lucrarea Sa”, iar ucenicilor le cere *să împlinescă* poruncile, adică să ducă lucrurile până la capăt). Descoperim, așadar, o noutate pedagogică în învățătura lui Cristos. Pentru ca aceasta să fie bine însușită/asimilată sugerează din punct de vedere metodic să se înceapă cu trăirea, cu punerea în practică și prin repetare învățătura să se fixeze și să dobândească un caracter de neșters. Însuși exemplul pe care-l dă Învățătorul ucenicilor săi la Cina cea de Taină, când își pune ștergarul și le spală picioarele, oferind modelul practic de slujire a aproapelui, ne atrage atenția spre această prioritate a faptelor, căci „*Credința fără fapte este moartă*”. Încununarea acestei viziuni o oferă Domnul și Învățătorul prin înseși Patima, Moartea și Învierea Sa, întreaga Sa învățătură fiind pecetluită prin dăruirea propriei vieți pentru răscumpărarea omului.

Pentru Clement Alexandrinul, este foarte importantă mântuirea pe care ne-o oferă Cristos ca Pedagog, după cum își intitulează una din cele mai importante opere. Punctul central al teologiei sale este Logos-ul, prin care Dumnezeu a făcut lumea și prin care poate fi înțeleasă întreaga realitate. Prin El Tatăl le-a revelat patriarhilor și prorocilor din vechime adevărul și, după Întruparea Lui, prin El ne-a comunicat Noul Testament. Iar pentru că Tatăl și Duhul Sfânt nu pot fi cunoscuți în mod direct, îi cunoaștem numai prin intermediul Logos-ului. „*Ca pedagog, Logos-ul e maestrul care ne dă nu numai învățătura, dar ne arată și calea vieții. De aceea El este Cel care cârmuiește lumea și călăuzește omenirea. Mântuirea pe care ne-o oferă ne-a venit prin revelarea acestei vieți noi care cuprinde cunoașterea, credința, iubirea și îndurarea. Numai datorită acestora dobândim nemurirea. Prin întruparea Sa, Dumnezeu-om ne-a dobândit și împărtășirea din viața dumnezeiască.*”²¹

Pentru a vorbi despre moartea mântuitoare a lui Isus Cristos ca „răscumpărare prin sângele Său”, Clement din Alexandria recurge și la textele biblice. După ce se întoarce la principiul *pedagogiei*, vorbind despre valoarea martiriului, recurge la

²⁰ Termenul *pedagogie*, la care ne referim în cazul activității Domnului nostru Isus Cristos, vine din limba greacă *παιδεως* copil și *αγωγης* conducere și înseamnă știința care studiază metodele de educație și de instruire a oamenilor sau a tineretului în special. (Cf. *Dicționar de neologisme*, București 1978). Chiar dacă *paideea* implică vârsta copilăriei, termenul de pedagogie are caracterul mai larg al acțiunii educative de formare sau schimbare a omului, chiar și la vârste adulte (deși cu adulții se ocupă *andragogia*, andros=bărbat).

²¹ C.I. Gonzalez, *Cristologia, Tu ești mântuirea noastră*, Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfânta Tereza”, București, 1993, p. 185.

semnificația mântuitoare a morții lui Isus, dar imediat o pune în legătură cu soteriologia sa despre Cristos Învățătorul: martirii știu cât de prețioasă este moartea lor în ochii lui Dumnezeu și cei care nu ajung la martiriu învață să urmeze doctrina Învățătorului împreună cu care vor da o adevărată mărturie - aceasta e și semnificația cuvântului „martiriu” - de credință.²²

Împreună cu Clement, și Origene susține doctrina paideii: „*Dumnezeiescul Învățător ne învață adevărul desăvârșit, prin care ni se deschide însăși calea mântuirii.*”²³

De la ideea stării de păcat în care se află omul și pornind de aici, Dumnezeu a declanșat procesul mântuirii. „*În ceea ce privește lucrarea mântuitoare a lui Cristos, subliniază libertatea lui Isus în acceptarea jertfei, bazându-se pe profeții. În privința efectelor asupra omului, vorbește despre îndreptățirea interioară a păcătosului și în același timp despre victoria lui Cristos asupra diavolului are îl ținea pe om în robie.*”²⁴

Opera de mântuire este misiunea Domnului nostru Isus Cristos.

În cuvântarea²⁵ ținută cu ocazia binecuvântării *Urbi et orbi*, Sfântul Părinte Papa Benedict al XVI-lea, pornește de la Mottoul din *Lecturile* de la începutul Liturghiei Cuvântului, de la Învierea Domnului 2008, „*Am înviat și acum sunt cu Tine.*”. Aceste cuvinte profetice ale psalmistului referitoare la Cristos, Sfântul Părinte le atribuie Fiului dumnezeiesc pe care, după cum spune, „*trebuie să-L contemplăm pentru Jertfa Lui mântuitoare. Isus din Nazaret ne-a făcut fii adoptivi ai Tatălui.*” De aceea, pedagogic interpretând, „*Afirmația lui Isus vorbește despre faptul că și noi înviem la o viață nouă pentru ca să rămânem mereu cu El, Tatăl nostru. Cristos este speranța noastră.*” Pentru că dacă El a reușit, și noi vom reuși, având modelul Său ca țintă a privirii noastre.

Părintele profesor dr. Isidor Mărtincă referindu-se la scurta cuvântare a suveranului pontif, accentuează profunzimea teologică, dar și pedagogică a mesajului papei, evidențiind ce aduce nou: „*Sfântul Părinte a insistat asupra aspectului teologic. A luat ca motto citatul din lecturile de la începutul Sfintei Liturghii: «Am înviat, sunt viu, și voi rămâne cu Tine!»*, a atribuit lui Cristos aceste cuvinte. A vorbit despre opera de răscumpărare a Mântuitorului, apoi ne-a aplicat și nouă aceste cuvinte, spunând că prin Patima și Moartea Sa ne-am justificat, îndreptățit”, am devenit fii prin Fiul.

Și noi să putem spune aceste cuvinte: „*Am înviat, acum voi rămâne cu Tine, Tată*” și noi reînnoiți să rămânem lângă Tatăl. Este foarte clar: Persoana Domnului nostru Isus Cristos nu poate fi despărțită de opera Sa de Mântuire. Nu se poate vorbi despre glorioasa Înviere fără să vorbim despre Patima și Moartea Sa.

²² *Ibidem*, p. 186.

²³ cf J. Riviere, *Le dogme de la Redemption, étude historique*, p.133, apud C.I. Gonzalez, *Cristologia*, ed. cit., p. 188.

²⁴ Pr. prof. dr. Isidor Mărtincă, *Isus din Nazaret Fiul lui Dumnezeu, Curs de Cristologie*, Ed. Gramar, București, 2000, p. 380.

²⁵ Cuvântarea Papei Benedict al XVI-lea la Binecuvântarea *Urbi et orbi*, la Învierea Domnului 2008, tradusă și comentată în cadrul unei emisiuni speciale transmisă de către TVR-cultural.

Funcția pedagogică a parabolilor lui Isus

Pedagogia lui Isus se transmite îndeosebi prin relația personală cu oamenii, ca indivizi și ca mulțime. În dialogul cu aceștia, pentru a-i face să înțeleagă mesajul și să-i convingă de adevărul pe care-l rostește, Isus folosește îndeosebi parabolele, „unul dintre elementele narrative de bază ale Noului Testament”, formă oratorică naturală a Evangheliei.²⁶ *„Este evident că tehnica de interpretare a parabolilor și aplicațiile imediate ce decurg din respectivele interpretări ne dezvăluie pedagogia unică a Maestrului din Nazaret”*.²⁷ Sunt binecunoscute parabole precum: a semănătorului, a neghinei, a grăuntelui de muștar și a aluatului, a comorii ascunse și a mărgăritarului prețios și, în sfârșit a năvodului, prin care Isus își expune învățătura Sa și lasă ascultătorilor posibilitatea de a analiza, compara, înțelege un mesaj profund, cu adevărat divin. Important este că parabolele expuse, în dialogul cu ascultătorii, conțin narațiuni cu semnificații adânci, adresate apostolilor și mulțimilor care-l urmau, dar adevărurile și simbolurile lor transgresează timpul în care au fost spuse, ele fiind și azi la fel de vii și de educative. Pedagogia lui Isus în parabolele evanghelice a fost tratată cu minuțiozitate în toată complexitatea lor de către mons. prof. Vladimir Petercă, explicând ce sunt parabolele, de ce vorbește Isus în parabole, conținutul și semnificația acestora, conchizând: *„... mulți exegeți înclină să creadă că parabolele nu au o simplă funcție cu caracter pedagogic, ci, dimpotrivă, sunt un instrument didactic destinat să comunice idei și implicit experiență de viață. Isus, fiind un bun pedagog și psiholog, știa perfect să se adapteze interlocutorilor săi, mentalităților lor, modului lor de a gândi, de a fi sau de a concepe viața.”*²⁸

Învățătura – hrana creștinului

Matei a redat cuvintele lui Isus: *„învățați toate neamurile”* și *„învățându-le să țină toate câte v-am poruncit”*. Sunt două expresii rostite de Isus în momentul Înălțării la cer. Fiind aceasta dorința ultimă a Domnului nostru, ele trebuie să fie pentru noi ceea ce a însemnat Voința Tatălui pentru El, deci hrana noastră vitală. Creștinismul a însemnat o carte vie, deschisă tuturor aceluia care voiau să cunoască noua învățătură predicată de Isus. Așa au înțeles și Sfinții Părinți creștinismul când au înființat primele școli de învățătură în Orient și în Occident. La aceste școli s-au format generațiile de predicatori, neînfricați ai religiei creștine.

²⁶ cf. A.N. Wilder, *Early Christian Rethoric. The language of the Gospel*, London 1964 - Cambridge Mass.1971, p. 71, Apud Mons. prof. Vladimir Petercă, „Pedagogia lui Isus în parabolele evanghelice”, *loc. cit.*

²⁷ Mons. Prof. Vladimir Petercă, „Pedagogia lui Isus în parabolele evanghelice”, în *Dialog teologic*, revista Institutului Teologic Romano-Catolic, Iași, anul V, nr. 9, 2002, p. 21.

²⁸ *Ibidem*, p. 19.

Creștinismul este o învățătură care se adresează în egală măsură inimii și minții omului, adică omului în totalitatea sa.²⁹ Ca atare, creștinismul înseamnă o învățătură desăvârșită. *Predica de pe munte...* aduce „o învățătură nouă și plină de autoritate”, cuprinzând chiar radicalitatea noului mod de viață adus de Isus.

... Isus cel înviat, recunoscut ca fiind Rabuni-Învățătorul, și-a trimis apostolii la răspândirea acestei Învățături mântuitoare: „*Așadar, mergeți, învățați toate neamurile botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să țină toate câte v-am poruncit*” (Mt 28, 19).

Cartea și calea cea nouă

Cartea, însumând învățătura care trebuie transmisă, constituie semnul prin care se reprezintă tezaurul pedagogic.³⁰ Jertfa Mântuitorului deschide „Cartea” ca „Mielul înjunghiat” (Apoc 5, 9); de aceea în mâna Pantocratorului este deschisă Cartea Sfântă pe care o ține în dreptul inimii. Este „*calea cea nouă și vie pe care ne-a deschis-o El, prin perdeaua dinlăuntru, adică trupul Său*” (Evr 10, 20). Cartea înseamnă noul mod de viață adus de Isus, noua învățătură, noua Lege, prin care s-a instituit Împărăția cerurilor printre oameni. Apocalipsa anunță această nouă eră a învățării răscumpărătoare a lui Cristos: „*Și cântau o cântare nouă, și ziceau: «Vrednic ești tu să iei cartea și să-i rupi pecețile: căci ai fost junghiat, și ai răscumpărat pentru Dumnezeu, cu sângele Tău, oameni din orice seminție, de orice limbă, din orice norod și de orice neam.»*” (Apoc 5, 9). Simbolul Cărții este infinit, dar ne oprim acum la legătura care trebuie să existe între pedagog și învățătura creștină, după modelul lui Cristos, Învățătorul prin excelență. Nu se poate concepe educația fără sprijinul Scripturii, al îndreptarului moral atât de util vremurilor contemporane.

Catehismul Bisericii Catolice, prezentând celebrarea hirotonirii unui episcop, a preoților sau a diaconilor, în conformitate cu practica bisericii, explicitează: „*punerea în mâinile episcopului a Evangheliarului, a inelului, a mitrei și a crucii, ca semn al*

²⁹ Cf. Mons. prof. Vladimir Petercă, „Pedagogia lui Isus în parabolele evanghelice,” în *Dialog teologic*, Revista Institutului Teologic Romano-Catolic Iași Anul V, nr. 9, 2002, *Religia în școală la începutul Mileniului al III-lea*, Ed. Sapienția, Iași, 2002, p. 18. „Termenul *parabolă* vine din limba greacă și înseamna comparație sau discurs. Raportat la Evanghelia unde a fost folosit, poate fi definit astfel: „o povestire fictivă, dar verosimilă, care ilustrează o învățătură morală sau un adevăr doctrinar prin intermediul unei comparații sau asemănări.” Există o diferență între alegorie și parabolă, căci „În timp ce parabola accentuează substanța învățării, alegoria ascunde adevărul... Sunt genuri literare foarte apropiate. ...Ca formă literară, parabolele sunt cele mai potrivite cu modul dialogal de care se folosea Isus pentru a intra în contact direct cu ascultătorii Săi...Isus este direct interesat să se adreseze și inimii ascultătorilor Săi, înainte de a le vorbi minții” (p. 19).

³⁰ Șef rabin dr. Mozes Rosen, *Eseuri biblice*, București, Editura Hasefer, 1992, p. 23: „Am HaSefer (ebr. = poporul cărții) – una din cele mai obișnuite perifrize sub care e cunoscut poporul evreu, cel care a dat omenirii cartea, adică Biblia, text sacru pentru cele trei religii monoteiste actuale și azi, care, în ordinea aparițiilor lor cronologice sunt: religia mozaică, creștinismul și Islamul”.

misiunii lui apostolice de vestire a Cuvântului lui Dumnezeu, al fidelității lui față de Biserică, mireasa lui Cristos, al misiunii lui de păstor al turmei Domnului".³¹ În multe împrejurări laice, se practică jurământul pe Biblie, ca garanție a mărturisirii adevărului, ceea ce reprezintă un alt mod de a se recunoaște valoarea de instanță morală supremă a Cărții Sfinte.

Dar cartea pe care o înfățișează Isus este „*Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul*”, adică Totul, căci El este Alfa și Omega, dar și Învățătura Sa care de două mii de ani îndrumă omenirea. Învățătura Sa are ca principală trăsătură iubirea: „*Jubiți-vă unii pe alții cum Eu v-am iubit pe voi!*” Această virtute cu putere transformatoare se adresează inimilor, încălzindu-le, luminându-le, ajutându-i pe oameni să înțeleagă că în spațiul noului Legământ măsura vieții este Iubirea, iar măsura iubirii este chiar și Viața.

Providențial este și faptul că s-a inițiat Anul Sfintei Scripturi, an în care Biserica propune aprofundarea Cuvântului lui Dumnezeu, în vederea aplicării lui în trăirea creștină. Anul Sfintei Scripturi facilitează punerea în mână fiecărui om a Bibliei, pentru ca lumina Cărții Sfinte să devină călăuză și să determine transformarea noastră în fii ai lui Dumnezeu.

Simbolul Cărții este infinit, dar ne oprim acum la legătura care trebuie să existe între pedagog și învățătura creștină, după modelul lui Cristos, Învățătorul prin excelență. Nu se poate concepe educația fără sprijinul Scripturii, al îndreptarului moral atât de util vremurilor contemporane. Predarea religiei în școală facilitează răspândirea modelului necesar, dar educația în general trebuie să se bazeze pe porunca fundamentală a iubirii, educația însăși trebuind să fie iubire.

Preluând citatul din Scrisoarea către Romani a Sf. Apostol Paul „*Prin El, cu El și în El*”, Sfânta Maică Biserica realizează un *textus acomodatus* în invocarea de mulțumire și preamărire a lui Dumnezeu, prezentă azi în Sfânta Liturghie latină: „*Prin Cristos, cu Cristos și în Cristos, Ție Tată Atotputernic, în unire cu Spiritul Sfânt, toată cinstea și mărirea în toți vecii vecilor.*”³² Prin această formulă cristocentrică și trinitară în același timp, Cristos este prezentat drept mesagerul Bisericii luptătoare, mijlocitor între om și Prea Sfânta Treime, Dumnezeu nostru. Rezultă relația persoanelor trinitare și unitatea lor, atitudinea plină de recunoștință eternă a Bisericii celei vii față de Tatăl Atotputernic, prin Cristos, cu Cristos și în Cristos, legând comunitatea creștină de comunitatea Prea Sfintei Treimi, sub semnul iubirii pe care Dumnezeu o arată întotdeauna oamenilor.

„*În Isus Cristos este prezentă însăși iubirea lui Dumnezeu pentru oameni* (cf. Tit 3,4).

Voința lui Dumnezeu este concentrată în Legea Iubirii. (cf. Mc. 12, 28-31). Iubirea lui Dumnezeu, manifestată în Isus Cristos, constituie forța de coeziune a Bisericii: „Sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și

³¹ CBC 1574.

³² Idem.

nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, arătată în Isus Cristos, Domnul nostru” (Rom. 8, 38-39)³³

Sfânta Maică Biserica, preluând scopul pedagogiei Învățătorului, orientează spre Cristos ca model educațional desăvârșit și centru al vieții creștine. Așa cum scrie papa Ioan Paul al II-lea, „...mântuirea rezidă exclusiv în Cristos. Biserica, în măsura în care este Trup al lui Cristos, este... instrument al mântuirii.”³⁴

Domnul Însuși, spunând „*Eu sunt Calea, Adevărul și Viața*”, se prezintă pe Sine ca fiind centrul vieții creștine, esența învățaturii și drumul către adevărul mântuitor, către Tatăl.

Cristos, Omul nou

Cristos, noul Adam, este „*Chipul nevăzutului Dumnezeu*” (Col 1, 15) și Omul desăvârșit care a redat fiilor lui Adam asemănarea cu Dumnezeu, pierdută odată cu păcatul originar. Revelând misterul Tatălui și al iubirii Acestuia, îl dezvăluie în același timp omului pe om, descoperindu-i măreția chemării proprii. Astfel în El toate adevărurile își află izvorul și punctul culminant.

„*Miel nevinovat, prin Sângele Său vărsat în mod liber, a meritat pentru noi viața și, în El, Dumnezeu ne-a împăcat cu Sine și între noi, și ne-a scos din robia diavolului și a păcatului, așa încât fiecare dintre noi poate spune împreună cu Apostolul: Fiul lui Dumnezeu «m-a iubit și S-a dat pe Sine însuși pentru mine» (Gal 2, 20). Suferind pentru noi, nu numai că ne-a dat exemplu ca să mergem pe urmele Lui, dar ne-a deschis și calea: dacă o străbatem, viața și moartea sunt sfințite și primesc un sens nou.*

Creștinul, devenit asemenea chipului Fiului, care este Întâiul-născut dintre mulți frați, primește «pârğa Duhului» (Rom 8, 23), prin care devine în stare să împlinească legea nouă a iubirii. Prin acest Duh care este «chezășia moștenirii» (Ef 1, 14), omul întreg este refăcut înlăuntru, până la «răscumpărarea trupului» (Rom 8, 23): «Dacă Duhul Aceluia care L-a înviat pe Isus din morți locuiește în voi, Cel care L-a înviat pe Isus Cristos din morți va da viață și trupurilor voastre muritoare, pentru Duhul Său care locuiește în voi» (Rom 8, 11). Desigur, pentru creștin este o necesitate și o datorie presantă să lupte împotriva răului cu prețul multor încercări și să îndure moartea; însă, asociat la misterul pascal și făcut asemenea lui Cristos întru moarte, întărit de speranță, va merge spre înviere.»³⁵

Exprimând aceste adevăruri, Conciliul Ecumenic Vatican II insistă – în constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et Spes* – că,

³³ Pr.prof.dr. Isidor Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit – Curs de Teologia Sfintei Treimi*, București, Editura Universității din București, 2004, p. 207-208.

³⁴ Papa Ioan Paul al II-lea, *Să trecem pragul speranței*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 173.

³⁵ GS 22.

de fapt, mesajul lui Isus se adresează tuturor oamenilor³⁶, nu doar creștinilor, căci Cristos a venit pentru a transforma pe fiecare om în fiu al lui Dumnezeu prin Fiul. „Prin Cristos și în Cristos se luminează enigma durerii și a morții care, în afara Evangheliei Lui, ne strivește. Cristos a înviat, nimicind moartea prin moartea Sa, și ne-a dăruit viața pentru ca noi, fii în Fiul, să strigăm în Duhul Sfânt: Abba, Tată!”³⁷ Cristos, Omul nou, este modelul care trebuie urmat pentru ca această transformare, această reînnoire a fiecărui om să aibă loc: „descoperă omului fața sa adevărată prin darul Duhului, reconstruiește pe omul slăbit de păcat, îl face liber și eliberator, îl descoperă ca făcut pentru slavă și bucurie și-i propune o atitudine concretă de viață inspirată de Duh, fundamentată pe iubire și hrănită prin caritate și rugăciune.”³⁸

Există în evangheliile sinoptice un moment deosebit, cu bogate semnificații pedagogice, mult comentat și aprofundat în diverse comentarii. Este vorba de momentul când lui Isus îi sunt aduși niște copilași ca să se atingă de ei. Ucenicii încearcă să-i oprească, certându-i pe aceia care-i aduceau.³⁹ Isus i-a chemat la El pe copii spunând apostolilor: „Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, că a unora ca aceștia este Împărăția Cerurilor” (Lc 18, 16). Pentru Isus, copiii sunt adevărata măsură a intrării în Împărăția lui Dumnezeu: „Adevărat vă spun că, dacă nu vă veți întoarce la Dumnezeu și nu vă veți face ca niște copilași, cu nici un chip nu veți intra în Împărăția Cerurilor” (Mt 18, 3). Prețuirea copiilor se bazează pe puritatea lor, pe curăția lor, pe neprihănirea lor ființială. De aceea Isus atenționează: „Cel ce nu va primi Împărăția lui Dumnezeu ca un prunc, nu va intra în ea”. (Lc 18, 17) Iar altădată accentuează că nimic necurat cu va intra în Împărăție.

Așadar, ca și în dialogul cu Nicodim, Isus dezvăluie starea de „pruncie” ca o natură sacră, ca o etapă a procesului nașterii din nou pentru cei care vor să moștenească Împărăția Cerurilor: „Adevărat, adevărat îți spun că dacă un om nu se naște din nou nu poate vedea Împărăția lui Dumnezeu.” (In 3, 3).

Sfântul Ioan Gură de Aur, unul dintre marii teologi care au dedicat omilii și lucrări speciale pedagogiei, consideră că „educarea copiilor este mai importantă decât orice alt bun al vieții pământești”⁴⁰. În viziunea unui comentator, „Pedagogia hrisostomică este mai întâi calea celor «mari», ca să ajungă «mici» și astfel, să poată călăuzi pe cei mici să păstreze și când vor fi mari «pruncia»⁴¹ chipului lui Dumnezeu

³⁶ GS 28: „Acelora care cred în dragostea lui Dumnezeu, El le dă certitudinea că tuturor oamenilor le este deschisă calea iubirii și că strădania de a instaura fraternitatea universală nu este zadarnică”.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Paolo Curtaz, *Catehetica*, Iași, Editura Presa bună, 1993, p. 23.

³⁹ Respingerea este un gest antipedagogic, dovadă fiind chiar faptul că Isus manifestă imediat disponibilitatea de a-i primi la sine și de a-i oferi model pentru starea acelora care pot să moștenească Împărăția lui Dumnezeu. Dar și în biserica de azi, pe unele persoane le deranjează prezența copilașilor la sfintele slujbe sau chiar îi îndepărtează prin mijloace nepotrivite.

⁴⁰ Diac. Prof. Dr. Ioan Caraza, *Pedagogia divină în spiritualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, www.crestinortodox.ro.

⁴¹ Sfânta Tereza de Lisieux, Tereza cea Mică, de Pruncul Isus, prezintă calea mântuirii ca fiind calea cea mică, a celor mici, a copilăriei spirituale.

din ei, deoarece aceștia au simțul prezenței lui Dumnezeu înaintea celor mari, când se spune: «Nu va mai fi nevoie să se învețe unul pe altul și frate pe frate, zicând: Cunoaște pe Domnul!, căci toți de la sine Mă vor cunoaște, de la mic până la mare» (Ier. 31,34).»

Prin menirea sa, Biserica Îl face prezent pe Isus Cristos oamenilor, vestindu-L și dăruindu-L tuturor. O prezență continuă, permanentă, de aceea considerăm că **pedagogia prezenței** actualizează și face viu, reale, aici și acum, toate ipostazele vieții lui Isus încărcate de o puternică valoare educativă prin care formează sau schimbă omul.

„Biserica este în mod esențial legată de Cristos, Fondatorul divin și Capul ei. Ea continuă prezența acestuia în timp și spațiu, și îi continuă în lume misiunea de mântuire.

Biserica este, într-un anume sens, Întruparea continuă a lui Cristos: este Cristos care se autocomunică în timp și spațiu. Funcțiile și puterile ei nu sunt diferite de cele ale lui Cristos însuși, iar Biserica reprezintă expresia și directa participare la acestea.”

Toate ipostazele peregrinării lui Cristos printre noi: de la Bunavestire, naștere, închinarea la templu la 40 de zile, aflarea în templu la 12 ani, ucenicia, alături de Iosif în casa părintească, botezul, ispitirea, cina cea de taină, vinderea și prinderea lui Isus, pătimirea, răstignirea, măreția înviere, înălțarea la ceruri, trimiterea Spiritului Sfânt, dar mai ales accentuarea prin fiecare sfântă liturghie a fidelității Sale față de promisiunea „*Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacului*” (Mt 28, 20) sunt încărcate cu bogate valențe pedagogice. Fiecare ipostază a vieții lui Isus se regăsește în viața fiilor lui Dumnezeu. De la nașterea din nou și până la înviere, pentru a se înălța la cer, ca ființe răscumpărate, ca cetățeni ai Împărăției veșnice.

De aceea „*Este necesar ca prin noi Isus Cristos să continue să fie vestit, ca prin noi El să continue să fie vizibil.*”⁴² Forma prin care Se lasă prezent permanent printre noi este Euharistia, în care Îl avem sub forma pâinii și a vinului, pe El însuși trup și sânge. Numai împărtășindu-ne cu trupul și sângele Său devenim purtători de Cristos, „teofori”, și, în măsura în care viața noastră va mărturisi despre El, Îl vom putea dăruia celorlalți. „*Iată că acest trup în fiecare dintre membrele care suntem, primește aceeași hrană și aceeași băutură, pentru a-și întreține viața și a-și desăvârși unitatea*” – scrie Henri de Lubac⁴³. Căci „nu există decât o singură Euharistie”. „*Astfel, corpul social al Bisericii, **corpus christianorum**, reunit în jurul păstorilor vizibili pentru «cina Domnului», devine cu adevărat Trupul **mistic** al lui Cristos. În realitate, Cristos este cel care-l asimilează. Biserica este astfel cu adevărat «corpus Christi effecta». Isus vine în mijlocul alor Săi, devine hrana lor și fiecare, unindu-se cu El, ajunge astfel unit cu toți cei care, la fel ca El, îl primesc. Capul face unitatea trupului.*

⁴² Henri de Lubac, *Meditație asupra Bisericii*, traducere din franceză de Marius Boldur și Valeria Pioraș, control științific de Marius Taloș și Tarciziu Șerban, București, Humanitas, 2004, p. 171.

⁴³ *Ibidem*, p. 120.

*Tocmai astfel **mysterium fidei** este, prin excelență, **mysterium Ecclesiae**.*"⁴⁴ Astfel, după cum scrie același Henri de Lubac, pornind de la J.-J. Olier, „*Planul Domnului nostru în împărțirea trupului Său*” este să facă dintr-o lume o singură Biserică; din totalitatea oamenilor un singur Credincios; din toate vocile lor, o singură laudă, și din toate inimile lor, o singură Jertfă în El.”⁴⁵ Conciliul Vatican II și, ulterior, scrisorile pastorale ale suveranilor pontifi au accentuat faptul că „*jertfa euharistică este culmea și izvorul întregii vieți creștine*”.⁴⁶ Euharistia „*e totul; totul în viața Bisericii, a unei comunități religioase, a creștinului care se îndreaptă spre Euharistie și totul, adică toată forța, toată energia Bisericii, a unei comunități religioase, a creștinului izvorăște din Euharistie*.”⁴⁷ De aceea considerăm potrivit să vorbim de o **pedagogie a prezenței**, adică de o acțiune formatoare concretă *prin prezența efectivă a Domnului nostru în noi înșine*⁴⁸, cu noi înșine, spre binele nostru.

Euharistia este prezența reală, cu trup și sânge, a Domnului nostru Isus Cristos. Jertfa euharistică nu este doar o anamneză a jertfei inițiale de pe cruce, ci o repetare nesângeroasă a acesteia. Prin Euharistie se realizează unitatea nu numai cu Dumnezeu, ci și a acelor care se împărtășesc din același potir. Astfel, Euharistia devine expresie de comuniune dar proiect de solidaritate pentru omenirea întreagă.

„*Biserica, în celebrarea euharistică, reînnoiește continuu conștiința sa că este «semn și instrument» nu numai al unirii intime cu Dumnezeu, ci și al unității întregului neam omenesc. Fiecare Liturghie, chiar și atunci când este celebrată în ascuns și într-o regiune pierdută de pe pământ, poartă întotdeauna sensul universalității. Creștinul care participă la Euharistie învață de la ea să devină promotor de comuniune, de pace, de solidaritate, în toate circumstanțele vieții. Imaginea sfășiată a lumii noastre, care a început noul mileniu cu spectrul terorismului și tragedia războiului, cheamă mai mult ca oricând pe creștini să trăiască Euharistia ca o mare școală de pace, unde se formează bărbați și femei care, la diferite niveluri de responsabilități în viața socială, culturală, politică, devin creatori de dialog și de comuniune.*”

Euharistia asigură prezența Divinului Pedagog în Biserică⁴⁹, cu noi și în noi, ceea ce dă siguranță atingerii scopului Pedagogiei Divine. Așa cum, în textul de mai sus, ne arată Papa Ioan Paul al II-lea, Euharistia este și „o mare școală de pace”, are, așadar, o valoare pedagogică deosebită. „*În Euharistie are loc reînnoirea Legământului lui Dumnezeu cu oamenii, îi atrage și-i aprinde pe credincioși de iubirea lui Cristos.*”⁵⁰

⁴⁴ *Ibidem*, p. 120-121.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 121.

⁴⁶ LG 11.

⁴⁷ Pr. Claudiu Dumea, *Taina iubirii. Sfânta Liturghie explicată*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1996, p. 6.

⁴⁸ Sf. Augustin, *De magistro* - Învățătorul lăuntric.

⁴⁹ SC 7: „Pentru a îndeplini o operă atât de mare, Cristos este mereu prezent în Biserica Sa, mai ales în acțiunile liturgice. El este prezent în jertfa Sfintei Liturghii, în speciile euharistice”.

⁵⁰ SC 10.

Mereu spunem și pe bună dreptate: „Copilul simte cine îl iubește”. Atunci și noi în calitatea de fii, de copii ai lui Dumnezeu, avem capacitatea de a simți iubirea Sa. Prezența Sa în Euharistie este împlinirea promisiunii „*Eu voi fi cu voi până la sfârșitul veacurilor*”, este puterea și biruința Bisericii Sale asupra porților iadului. El este motivul unității noastre, este Dumnezeu prezent real între noi. Cristos Euharistic prezintă invitația să începem să trăim încă de aici cu El, Dumnezeul nostru Iubire.

Întors din Guadalajara, de la Congresul euharistic, Prea Sfințitul Alexandru Mesian, episcop de Lugoj, a adus un suflu nou de reorientare cât mai conștientă spre Isus Euharistic, comoara noastră. „*De la prezența Sa în Sfânta Taină avem tot binele... să trăim într-o adorație perpetuă!*”- a fost îndemnul Prea Sfinției Sale.⁵¹ Victorine le Dieu, fondatoarea „Surorilor lui Isus Răscumpărătorul”, exaltă adorația și consideră că principalul scop al vieții ei este adorația euharistică,⁵² întrucât adorația ne plasează în prezența lui Cristos.

Prezența Euharistiei confirmă existența Împărăției cerurilor.

Pentru că Isus Cristos este Chipul văzut al Dumnezeului nevăzut, fiindcă noi credem cuvintele Sale: „*Cine M-a văzut pe Mine, L-a văzut pe Tatăl*”... „*Eu și Tatăl una suntem*” și credem că El este Revelatorul Tatălui, „*Dumnezeu din Dumnezeu, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat,*”⁵³ atunci putem înțelege că implicit revelează și Pedagogia Divină a Tatălui. S-a întrupat făcând prin Sine prezentă Împărăția Cerurilor printre noi, a venit și a făcut „*semne și minuni*”.

Părintele profesor Isidor Mărtincă ne prezintă

„*Minunea în viziunea Conciliului Vatican II.*

Minunea, „Semn al Dragostei Divine.

Minunile lui Cristos sunt manifestări ale iubirii active (agape) a lui Dumnezeu.

„*În Cristos „ne-au apărut bunătatea lui Dumnezeu și a Mântuitorului nostru și dragostea Lui față de oameni”.*”⁵⁴

Prezența divină prin Cristos în mijlocul oamenilor a fost dovedită prin minunile pe care El le-a săvârșit în cei trei ani și șase luni. El însuși argumentează aceasta în răspunsul pe care îl trimite Sfântului Ioan Botezătorul aflat în închisoare: „*Orbii văd, surzii aud, morții înviază*”.

⁵¹ Episcop Alexandru Mesian, *Vita Catholica Banatus*, 2005.

⁵² Pr. Ubaldo Terrinoni, *Pe urmele Victorinei le Dieu. Adorația în itinerarul său spiritual*, traducere de pr. Eduard Sechel, Onești, Surorile lui Isus Răscumpărătorul, 1993. Adorația „este experiența inefabilă a comuniunii intime cu Dumnezeu. Ca și cum cel aflat în adorație ar ieși din sine însuși pentru a intra să trăiască în Dumnezeu. Iar El i se revelează, se face cunoscut, se face simțit nu însă în cuvinte, în imagini sau în simboluri, ci prin *experiența divinului*. El este acolo, e prezent! Prezența sa divină acolo se simte aproape, intimă, familiară, reconfortantă. Și stă cu El «față în față», «animă la inimă», ca între prieteni. Ba chiar, El este prezent mai mult decât un prieten pentru prietenul său, mai mult decât mireasa pentru mire, mai mult decât fiecare dintre noi pentru sine însuși”.

⁵³ Crezul apostolic.

⁵⁴ Prof. Dr. Isidor Mărtincă, *Scheme de teologie fundamentală*, București, Editura Gramar, 2002, p. 117.

Era în 18 iunie 2006. În fața credincioșilor din Piața San Pietro, Papa Benedict al XVI-lea a amintit că în această zi atât în Italia, cât și în alte țări se celebrează solemnitatea „Corpus Christi”, marcată în Roma prin procesiunea pe Via Merulana. Corpus Christi, a explicat Papa, „*este sărbătoarea solemnă și publică a Euharistiei, Sacramentul Trupului și Sângelui lui Cristos, [...] care în această zi este manifestat tuturor, într-un context de fervoare a credinței și de devoțiune a comunității ecleziiale*”. După cum se știe, Euharistia constituie «comoara» Bisericii. „*Dar această comoară, destinată celor botezați, nu își limitează câmpul de acțiune la mediul Bisericii – după cum a precizat Sfântul Părinte. Euharistia este Domnul Isus care se dă pe Sine «pentru viața lumii». În toate timpurile și în toate locurile El dorește să întâlnească oamenii pentru a le da viața lui Dumnezeu.*” În acest fel, „*Euharistia are și o trăsătură cosmică*” întrucât „*transformarea pâinii și vinului în Trupul și Sângele lui Cristos constituie începutul îndumnezeirii creației înseși.*”⁵⁵ Purtând Euharistia pe străzi, se introduce, în fapt, Pâinea coborâtă din cer în viața noastră de zi cu zi. „*Vrem ca Isus să umble pe unde umblăm noi, să trăiască unde trăim noi. Lumea noastră, existențele noastre trebuie să devină templul Său. În această zi de sărbătoare, creștinii proclamă faptul că Euharistia este totul pentru ei, că este însăși viața lor, izvorul iubirii care învinge moartea.*” Papa Benedict a încheiat scurtul discurs invocând-o pe Maria, „*femeia euharistică*”,⁵⁶ după cum o numea predecesorul său, Papa Ioan Paul al II-lea.

Prin Botez ne naștem la o viață de Har, prin Euharistie ne contopim cu Cristos, Domnul nostru iubire și dacă ne lăsăm transformați, devenim semnele iubirii Sale în lume, purtători de Cristos, conducând la cele de pe urmă, mântuirea, preamărirea lui Dumnezeu pentru veșnicie.

Botezul este poarta de intrare în Biserică. Având calitatea de membru viu al Trupului mistic al Domnului, avem dreptul să beneficiem de celelalte sacramente: Mirul, Spovedania sau Pocăința (Reconciliere), Euharistia, Căsătoria, Preoția și Maslul. Apoi, odată pecetluită cu pecetea Spiritului Sfânt, El ne face să corespundem, pentru ca împreună să mărturisim natura Sfintei Maici, Biserica⁵⁷. Dacă „*Dumnezeu este Iubire*” (1In 4, 16) și noi trebuie să devenim Iubire, pentru că Domnul Bisericii a instituit în Impărăție Primatul Iubirii și pentru că noi Il iubim cu o dăruire totală. „*In aceasta va cunoaște lumea că sunteți ucenicii mei, de veți avea dragoste întru voi*” (In 13, 35)... spune Isus. Așadar, Iubirea este semnul distinctiv al apartenenței la „ai Săi”. Învățătorul, împreună cu „ai Săi”, dezvăluie lumii „Biserica Iubirii” și o face în mod palpabil, inclusiv prin ceea ce numim o **pedagogie a prezenței**.

Conciliul Vatican II a evidențiat **dupla prezență** a lui Cristos în Biserică: în *Cuvânt* și în *Euharistie*, astfel că Liturghia Cuvântului și Liturghia Euharistică

⁵⁵ www.catholica.ro, 18.06.2006.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ GS 40: „Izvorând din iubirea Tatălui veșnic, întemeiată în timp de Cristos Răscumpărătorul, adunată laolaltă în Duhul Sfânt”.

sunt strâns unite între ele, formând un singur act de cult⁵⁸. Constituția despre Liturghie, *Sacrosanctum Concilium*, ca și enciclica papei Paul al VI-lea *Mysterium fidei* definesc Euharistia drept „izvorul și apogeul vieții creștine”, „culmea împăcării oamenilor cu Dumnezeu și între ei, pentru că ea reprezintă patima și moartea răscumpărătoare a lui Cristos și sacramental prezenței Sale reale.”⁵⁹

Liturghia este întâlnire cu Cristos cel înviat. Prezent în jertfa Sfintei Liturghii în speciile euharistice, Cristos „a sigilat printr-un rit reînnoit de ucenicii Săi, deveniți apostoli și preoți, oferirea de sine însuși ca victimă a Tatălui pentru mântuirea noastră, din iubire față de noi: acest rit este Liturghia.”⁶⁰ Conciliul prezintă Liturghia ca fiind „culmea spre care tinde acțiunea Bisericii și izvorul din care emană toată puterea e”, precum și reînnoirea legământului lui Dumnezeu cu oamenii în Euharistie.⁶¹ „La Cina cea de Taină, din cina pascală, Isus a făcut memorialul noii eliberări, a eliberării lumii întregi, de data aceasta din sclavia păcatului. La Sfânta Liturghie, ca și la cina pascală, timpul și spațiul se comprimă, iar noi devenim contemporanii lui Cristos, stăm la masă cu El și cu apostolii în cenacol, la Cina cea de Taină.”⁶²

Această prezență are sau trebuie să aibă un efect asupra noastră, în sensul de a ne aprinde de iubirea lui Cristos, de a ne reînnoi viața⁶³, de a realiza momentul înfăptuitor al istoriei Mântuirii⁶⁴.

⁵⁸ SC 10.

⁵⁹ Pr. Claudiu Dumea, *Taina iubirii. Sfânta Liturghie meditată și comentată*, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1996, p. 3.

⁶⁰ Papa Paul al VI-lea, *Discurs în Joia Sfântă 1970*.

⁶¹ SC 10.

⁶² Pr. Claudiu Dumea, *op. cit.*, p. 52.

⁶³ În Scrisoarea Apostolică *Tertio Millennio Adveniente* a Suveranului Pontif Papa Ioan Paul al II-lea către episcopat, către cler și către credincioși despre pregătirea Jubileului Anului 2000, se face referire la timpul sacru: al cinstirii lui Dumnezeu, al anului liturgic, al marelui jubileu legat de împlinirea a două milenii de la Nașterea lui Isus Cristos. „Din acest raport al lui Dumnezeu cu timpul se naște *îndatorirea de a-l sfinți*. Acest lucru se realizează, de exemplu, când i se consacră lui Dumnezeu timpuri anume, zile, săptămâni, așa cum se făcea deja în religia Vechiului Legământ și cum se face încă, deși într-o manieră nouă, în creștinism. În liturgia Vigiliei pascale, când celebrantul binecuvântează lumânarea care îl simbolizează pe Cristos înviat, proclamă: «Cristos ieri și astăzi, începutul și sfârșitul, Alfa și Omega. Ale lui sunt timpurile și veșnicia. A lui este mărirea și puterea pentru toată veșnicia». El rostește aceste cuvinte înscriind pe lumânare cifra anului în curs. Sensul acestui rit este clar: pune în evidență faptul că *Cristos este Stăpânul timpului*, este începutul și împlinirea lui; fiecare an, fiecare zi, fiecare clipă sunt îmbrățișate în Întruparea lui și în Învierea lui, spre a se regăsi astfel în «plinirea timpului». De aceea și Biserica trăiește și celebrează liturgia în spațiul anului. *Anul solar este astfel străbătut de anul liturgic*, ce reproduce într-un anume sens întregul mister al Întrupării și al Răscumpărării, începând cu prima duminică din Advent și încheindu-se cu solemnitatea lui Cristos Regele și Stăpânul universului și al istoriei. Fiecare duminică amintește ziua învierii Domnului”.

⁶⁴ *Liturghia - moment în istoria mântuirii* (f.l., f.a.), volum realizat în colaborare de către profesorii Institutului Pontifical Liturgic al Sfântului Anselm din Roma, fondat în 1961, sub auspiciile papei Ioan al XXIII-lea.

Luca și Cleopa descoperă prezența Domnului înviat, la frângerea pâinii, la Emaus.

Momentul Emaus înseamnă transformare, înseamnă metanoia. Divinul Pedagog ne conduce la întâlnirea cu Fiul Său care-L revelează deplin. Ne face să-L descoperim creând și pentru noi acest moment al Emausului... și are loc marea descoperire de la Frângerea Pâinii: Este El, Domnul înviat! Domnul meu și Dumnezeuul meu!... și vom înțelege misterul Euharistic. Și vom înțelege faptul că secretul reușitei în desfășurarea Pedagogiei Divine este însăși prezența Divinului Pedagog. Nu se poate forma și face educație decât de către un Pedagog prezent. Pilda vieții personale este cea care face o mare parte din acest proces. De aceea El ne și spune adesea: „Priviți la Mine că sunt blând și smerit cu inima..”

- Și iată-L că ni Se dă, ni Se lasă, rămâne cu noi... și cinează cu noi și-L descoperim la Frângerea Pâinii... iar după momentul Emausului devenim sigur suflete euharistice.

În viața fiecărui om există un moment anume al *întâlnirii sale personale* cu Dumnezeu care marchează o reînnoire totală, o reală „schimbare la față”, evidentă celorlalți și care atrage după ea noi convertiri.

Pentru ca Pedagogia Divină să-și atingă scopul, noi, cei chemați să colaborăm, în virtutea imitării Învățătorului, avem nevoie de o profundă „*schimbare la față*”, care survine după vindecarea de „*orice orbire*”, *prin reînnoirea formulelor de la Botez*, „*reînnoirea credinței de la Botez*”. Iată necesitatea exercițiilor spirituale, în vederea transformării radicale. Radicalitatea evangheliei nu poate fi aplicată fără schimbarea noastră radicală și reînnoire permanentă, așa cum cere acest proces vital în răspândirea Evangheliei.

Noua evanghelizare este posibilă doar cu oameni noi. Această reînnoire este *efectul întâlnirii și descoperirii prezenței Domnului*. Fără momentul Emaus în viața celui chemat nu se naște răspunsul, nu se naște apostolul. Este necesară întâlnirea personală cu Domnul Inviat, cu Domnul nostru viu. Numai după strigătul „Rabuni!”, Maria din Magdala aleargă și vestește ... devine Apostol al Învierii, numai după întâlnirea cu Isus cel răstignit și înviat, auzim strigătul lui Toma: „*Domnul meu și Dumnezeuul meu!*”... Numai după trăirea împreună cu Domnul, în calitate de martor al iubirii Sale revărsate, în cadrul dialogului cu El, ne întrebă și pe noi ca și pe Petru: „*Mă iubești Tu, oare?*”, și dacă răspundem ca și acesta: „*Da, Doamne, Tu toate le știi, Tu știi că Te iubesc!*”... apare investirea „*paște mieușei Mei...oile Mele*”...

După întâlnirea și dialogul cu Isus, Natanael mărturisește: „*Rabi, Tu ești Fiul lui Dumnezeu, Tu ești Regele lui Israel!*” ...Este mărturisirea sa personală dar și a așteptării poporului ales...Tu ești Regele lui Israel!... întâlnirea cu Dumnezeu care vede... a văzut în interiorul lui Natan: „*Iată, cu adevărat, israelit în care nu este vicieșug*”. ... Trebuie să fim capabili să auzim și să mărturisim.

Momentul Emausului, momentul întâlnirii cu Domnul înviat alungă tristețea, îndoiala, deschide ochii, mintea și inima noastră, dăruiește bucuria care nu poate fi ținută sub obroc, nu poate fi tănută și ne transformă în apostoli ai Învierii, împreună

cu Luca și Cleopa... Ar putea s-apară și regretul „*au nu ardea inima noastră când ne vorbea pe Cale?*”... și aici vedem Planul Pedagogului Divin, care alege momentul, face ca El să fie recunoscut în ceea ce ne-a lăsat mai scump: Frângerea Pâinii și tâlcuirea Cuvântului o putem înțelege deplin la Frângerea Pâinii.⁶⁵

„... (*Luca și Cleopa*) *Îl recunosc pe Domnul nu pe drum, în teologia existenței umane, ci în celebrarea comuniunii. Este El!...În timp ce frânge pâinea, pătrunde în inima lor. Și ei Îl recunosc: Domnul a înviat cu adevărat, din mormântul lumii și din străfundul inimii lor. Poate ... suntem încă în drum spre Emaus. Domnul poate merge cu noi fără să-L recunoaștem ca Domn al milostivirii și să deschidă inimii voitoare sensul Scripturii și al vieții. La frângerea pâinii.*”⁶⁶

Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea, al cărui pontificat s-a desfășurat în lumina și Spiritul Conciliului Vatican II, decretează Anul Euharistic, din octombrie 2004 – octombrie 2005. Să-L adorăm cu o adorație permanentă pentru a gusta fericirea pe care o dă prezența Sa reală, pentru că noi nu putem să nu credem cuvintele Domnului nostru: „*Luați, mâncați, Acesta este Trupul Meu... luați și beți, Acesta este Sângele Meu*”...

Vom simți chiar cum arde inima noastră... „*privind Sfânta Cruce cu Isus cel răstignit... de ce iubire am rămâne noi cuprinși, văzând flăcările de iubire din inima Răscumpărătorului! Și vai, ce fericire ar fi pentru noi dacă am putea arde în aceleași flăcări de iubire, în care arde Dumnezeu nostru! Și ce fericire e a fi unit cu Dumnezeu prin iubire*”- spune Sfântul Francisc de Sales.⁶⁷

Așa cum pentru Sfântul Paul, pe drumul Damascului, apare lumina din care el aude glasul lui Cristos, la fel este pentru noi învățătura conciliară izvor de lumină. Isus Cristos, Domnul nostru, realizează, prin Conciliul în sine, recapitularea și aprofundarea Învățăturii Sale pentru a fi dusă mai departe. Așadar, Conciliul Vatican II devine pentru noi un real moment al Emausului, o întâlnire cu Isus în învățătura Sa.

Prezența transformatoare a Domnului o remarcăm și în cazul Mariei din Magdala.

*Rabuni- Învățătorule!*⁶⁸ Este strigătul Mariei Magdalena la întâlnirea cu Domnul înviat. Bucuria și uimirea femeii reînnoite rămân fragment de evanghelie - de veste bună - peste veacuri și milenii... născută din nou prin iertarea deplină a păcatelor sale de către Învățătorul, Care pecetluiește astfel iubirea : „*I se iartă mult pentru că iubește mult*”. Odată iertată, este capabilă de o recunoștință care o face să-L

⁶⁵ Elena Ștefănescu, *Sfântul Conciliu Ecumenic Vatican II – izvor pentru apostolatul reînnoirii*, Editura Tim, Reșița, 2005, p. 35-37.

⁶⁶ Karl Rahner, *Da Croce e risurrezione*, San Paolo, 2000.

⁶⁷ Alfons de Liguori, *Școala iubirii lui Isus Cristos*, ed..cit.

⁶⁸ Elena Ștefănescu, *Rabuni=Învățătorule!*, Editura Tim, Reșița, 2005. Întreaga lucrare omagială la jubileul de 40 de ani de la încheierea Conciliului Vatican II, dorește ca prin recapitularea învățăturii Domnului, reînnoită prin documentele conciliare, să conducă pe fiecare la întâlnirea cu Domnul înviat, în așa fel încât să nască strigătul-mărturisire „*Rabuni-Învățătorule!*”

urmeze și-n suferință și pe Calea Crucii. O găsim nedespărțită de Maica Domnului nostru și la picioarele Crucii... A treia zi, dis de dimineață, cum ne relatează Evanghelia, era prezentă la mormânt. Și iată răsplata iubirii: întâlnirea cu Domnul înviat, care o transformă în Apostol al Învierii Sale. O trimite să le mărturisească fraților Săi cea mai mare bucurie.

Se nasc acum trei întrebări, pentru mine, pentru tine:

- *M-am întâlnit cu Domnul înviat?*
- *Port eu în suflet bucuria Întâlnirii, bucuria Învierii?*
- *În ce măsură sunt capabil s-o transmit și altora?*

În măsura în care port în suflet recunoștința iertării acordate de Învățătorul, bucuria întâlnirii cu El, bucuria Învierii, roadele trebuie să se vadă. Confirmarea este atunci când reușesc să-i fac fericiți pe cei în mijlocul cărora m-a trimis. Aceasta desigur dacă și ei vor să se întâlnească cu adevăratul Dumnezeu care ni S-a revelat – ni S-a făcut cunoscut – prin Fiul Său și Mântuitorul nostru, prin acțiunea Spiritului Sfânt.

E vorba de întâlnirea plină de iubire reciprocă: Isus și Maria din Magdala. Suntem martorii realității că Iubirea iertătoare a Domnului naște Iubirea plină de recunoștință a Mariei, o iubire veșnică, ce trece dincolo de mormânt.

Nu te teme că această Întâlnire are multe de schimbat în viața ta... multe de agiornat - de aducere la zi - în viața ta creștină, o conformare după voința Învățătorului.

Transformarea vieții noastre este dovada sincerei Întâlniri cu El. De întâlnit s-au mai întâlnit cu El și alții, și fariseii... unii au rămas „morminte vărute”, alții nu.

Și astăzi Învățătorul, prezent în Biserica Sa, cheamă la cunoaștere pentru ca apoi să ne trimită.

Papa Ioan al XXIII-lea, precum și Paul al VI-lea, Ioan Paul al II-lea, cu pontificatele lor, și, iată, Sfântul Părinte Papa Benedict al XVI-lea și începutul pontificatului său, făcut cu pași concreți în lumina lui Cristos, care luminează tuturor, în autoritatea lui Cristos Învățătorul, Sfințitorul și Conducătorul⁶⁹, care au ca scop tocmai această Întâlnire a omului personală cu Învățătorul, care să genereze o relație strânsă cu hotărârea și dorința: nimeni și nimic să nu-l mai poată despărți de dragostea lui Cristos!

... Și dacă vom striga împreună și cât mai des „Rabuni!”, Îl vom avea mereu în mijlocul nostru... El mereu Învățătorul, iar noi mereu ucenici. Prima transformare va fi a noastră în copii, copii ai lui Dumnezeu, aprinzând în noi dorul arzător de a semăna tot mai mult cu Tatăl. Atunci abia, scopul nostru va fi OMNIA AD MAJOREM DEI GLORIAM!

⁶⁹ Pr. Guido Marini, „*Paternitatea lui Dumnezeu în exercitarea puterii sacre conform Codului de Drept Canonic*”; „*Cele trei puteri sau funcții încredințate Bisericii corespund celor trei aspecte mesianice ale lui Cristos: Cristos Învățător: munus docendi; Cristos Preot: munus sanctificandi; Cristos Păstor: munus pascendi*” în *Cultura creștină*, Blaj, serie nouă, anul VI, nr. 1-2, 2003, p.115.

„*Domnul meu și Dumnezeul meu!*” a strigat atât de convins Toma.

Condiția esențială pentru ca Întâlnirea să aibă loc este doar ca omul să fie „prezent”, pentru că El este Cel care deja așteaptă. ... să pornim așadar spre Învățătorul nostru, cu emoția provocată de atingerea aripioarelor Minunatului Porumbel, pentru împlinirea Planului Divinului Pedagog, care „*Prin Cristos, cu Cristos și în Cristos*”⁷⁰ ni se dezvăluie ca fiind Planul de Mântuire izvorât din Planul de Iubire al Tatălui, pentru noi, fiii Săi.

„*Dumnezeu este Iubire!*” (1 In, 4, 16). Ființa umană este chemată în sine să descopere natura Tatălui și mai ales să înceapă cu viața personală să dea mărturie că este născută din Dumnezeu, născută din nou, născută din Iubire?!

Dacă ne place să credem și să spunem că suntem copiii lui Dumnezeu, trebuie să devenim ceea ce este Tatăl nostru, adică, IUBIRE.

Strigătul Mariei Magdalena: „*Rabuni!*” confirmă prezența Spiritului Sfânt în calitatea Sa de Paraclét, Mângâietor. Bucuria și mângâierea le primește ființa reînnoită prin întâlnirea personală cu Rabuni, cu Isus Cristos, Domnul nostru.

Reînnoirea adusă de către Spiritul Sfânt în toate compartimentele Bisericii, prin marele eveniment al secolului XX, Conciliul Ecumenic Vatican II – semn al timpului nostru, precum și întreaga învățătură a Bisericii ne conving că „*Prin El, cu El și în El*” (Rom 11, 36), existăm și putem deveni și noi *Iubire*.

⁷⁰ Sf. Liturghie Latină.

L'AMOUR, EN TANT QUE CAUSE LA PLUS PROFONDE DE LA SOUFFRANCE. UNE APPROCHE PHILOSOPHICO- THEOLOGIQUE SELON LES PENSEES DE SAINT THOMAS D'AQUIN ET JEAN-PAUL II

CRISTIAN TISELIȚĂ*

SUMMARY. *Love as the Deepest Reason for Suffering. A Philosophical – Theological Analysis Following the Thinking of Saint Thomas Aquinas and of John Paul II.* Suffering in its physical and moral dimension is interpellating everyone. Which is its main cause? Two perspectives are keeping us attentive: the evil – which is a privation of the human being of a physical or moral necessary good –, and the good which is co-natural with the human person and his final destination to happiness. So, the complete answer is to be found in the registry of good, of the natural habits. But, because the love is the first act of the natural habits as well as of the passions of the human being, love is also the deepest cause of suffering. Only in love for Christ, suffering becomes the source for our salvation.

REZUMAT. *Iubirea ca motivul cel mai profund al suferinței. O analiză teologico-filosofică conform gândirii lui Toma din Aquino și a lui Ioan Paul al II-lea.* Suferința în dimensiunea sa fizică și morală ne interpelează pe toți. Care este cauza ei principală. Două perspective ne atrag atenția: răul – care este o privare a ființei umane de binele necesar fizic sau moral – și binele care este co-natural cu persoana umană și destinația ei finală la fericire. Deci, răspunsul complet trebuie găsit în registrul binelui, al deprinderilor naturale. Dar, pentru că iubirea este primul act al deprinderilor naturale ca și pasiunile ființei umane, iubirea este de asemenea și cea mai profundă cauză a suferinței. Doar în iubirea pentru Hristos, suferința devine sursă pentru mântuirea noastră.

Keywords: love, suffering, pain, evil, good, salvation.

Introduction

Dans sa dimension subjective, la souffrance vécue semble être pratiquement inexprimable et incommunicable, affirmait Jean-Paul II¹. En plus, elle atteint tous les hommes sous diverse formes, sans tenir nécessairement compte de leur faute ou de leur innocence. En somme, elle est relative à la douleur physique et à la douleur morale.

* Doctorand la Institutul Catolic din Toulouse și vicar parohial la parohia Sf. Francisc din Toulouse, cristiantiselita@yahoo.fr

¹ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Salvifici doloris*, n° 5, 11 février 1984.

Les sciences humaines ont essayé d'apporter des réponses à la question de la souffrance. Ainsi, la médecine s'est confrontée à cette réalité en apportant des solutions notamment quant à la dimension physique de l'être humain. En psychologie, la souffrance est envisagée comme une impression subjective ressentie, un moyen de défense par rapport à un danger, en nous permettant ainsi de nous « garantir ».

La question de la souffrance a questionné également les philosophes. Bon nombre ont porté un jugement trop négatif à cet égard. Dans l'Antiquité, les stoïciens considèrent la souffrance comme mauvaise. La douleur physique ou morale doit être ignorée, dépassée, fuie, à l'instar du bouddhisme qui propose la dissolution de l'ego dans la méditation et, à terme, dans le nirvana. Il n'y a pas de place pour la souffrance dans une vie vertueuse selon une morale stoïcienne.

De même, il n'y a plus de place et de sens pour la souffrance dans nombre des courants philosophiques modernes comme le nominalisme (où la réalité est réduite aux mots, sachant que ceux-ci sont des constructions de l'esprit), le matérialisme (où la dimension spirituelle n'a pas de valeur), le rationalisme (la raison est l'instance suprême de tout jugement), l'utilitarisme (est bon ce qui est utile), l'hédonisme (est bon ce qui est source de plaisir), etc.

Toutefois, ces diverses approches sur la question de la souffrance qui ont leur pertinence, restent malgré tout bien lacunaires. Dans une perspective chrétienne réaliste (au sens philosophique), nous allons nous appuyer aux doctrines de saint Thomas d'Aquin et de Jean-Paul II pour tenter de présenter le mystère de la souffrance. Car plus qu'un problème pour l'intelligence, la souffrance est un mystère pour le cœur et l'existence, pour reprendre la distinction bien connue de Gabriel Marcel. Les approches de ces deux grandes personnalités ne s'opposent pas, mais elles concourent à une profonde explication philosophico-théologique, tout en se rapportant à la question du mal, du bien, de l'amour.

Dans cette perspective nous devons déterminer en quoi consiste la souffrance d'après les enseignements de saint Thomas d'Aquin et de Jean-Paul II ? Quels sont les causes de la souffrance ? Plus exactement encore, l'amour est-il la cause la plus profonde de la souffrance ? Pour ce faire nous allons privilégier trois pistes : un examen général sur la souffrance, en premier lieu ; le rapport de la souffrance au mal, en deuxième lieu ; enfin, l'amour en tant que la cause la plus profonde de la souffrance.

1° Aspects généraux sur la souffrance

La question de la souffrance est examinée par saint Thomas dans le *Traité des Passions* de la *Prima Secundae* (*Somme de théologie* I-IIae, q. 22-48). Ce *Traité* est précédé par le *Traité* sur la *Béatitude* (*Somme de théologie* I-IIae, q. 1-5) et celui sur les *Actes humains* (*Somme de théologie* I-IIae, q. 6-21)². Le fait que

² En revanche, le *Traité des Passions* est secondé par un examen sur les vertus (q. 49-67), sur les dons du Saint Esprit (q. 68), sur les béatitudes (q. 69), sur les fruits du Saint Esprit (q. 70), sur les péchés (q. 71-89), sur les lois (q. 90 -108) et enfin, sur la grâce et le mérité (q. 109-114). C'est tout le plan de la *Prima Secundae*.

saint Thomas considère préalablement la béatitude de l'homme et des actes humains n'est pas insignifiant. Il pose les fondements d'une morale du bonheur qui englobe aussi les passions.

Quelle est la valeur morale des passions ? Pour le Docteur Angélique les passions ne sont pas mauvaises en soi³. Bien au contraire : elles sont une richesse de notre être, une capacité d'aimer dans notre connaissance et dans notre vie sensible. Toujours est-il que chez les humains, à la différence des animaux, toutes les passions doivent être régies par la raison. Quand ce n'est pas le cas, elles sont mauvaises. A cet effet, saint Thomas distingue deux grandes registres relatifs aux passions : le concupiscible et l'irascible⁴. Ainsi, il établit que la tristesse est une passion du concupiscible⁵.

Il est important maintenant de souligner un aspect de vocabulaire thomiste, car saint Thomas emploie plutôt les mots douleur et tristesse et non pas souffrance. Quelle distinction opère-t-il entre la douleur et la tristesse ? L'article 2 de la question 35 de la *Prima Secundae* nous donne la réponse : la douleur peut être causée par une double appréhension : extérieure celle de sens et intérieure, à savoir l'intelligence ou l'imagination. Cependant, l'appréhension intérieure est plus vaste que celle extérieure. Dans ce cadre, la tristesse est la douleur qui vient d'une appréhension intérieure, tandis que la douleur qui vient d'une appréhension extérieure est appelée tout simplement douleur et non pas tristesse.

En d'autres termes, il existe une douleur physique et une douleur morale, à savoir la tristesse. La douleur physique est la passion sensible qui procède de l'exercice de toucher, sachant que pour Aristote ce dernier est le plus important des sens externes. La douleur se rapporte en premier à la dimension corporelle de l'homme, à son intégralité. En revanche, lorsque la douleur physique est trop intense, elle peut toucher l'âme, de même qu'une tristesse trop importante peut rejaillir sur le corps de l'homme. La tristesse, dans l'enseignement de saint Thomas, est la prise de conscience d'une privation et non pas la privation, et à ce titre elle

³ Au sens large, le terme passion veut dire que toute réception est un pâtir. Au sens propre, il implique une réception avec le rejet d'autre chose et il se vérifie davantage sous le plan négatif : tomber malade signifie la perte de la santé. C'est ainsi que la tristesse est davantage passion que la joie, *Somme de théologie* I-IIae, q. 22, a. 1.

⁴ Le concupiscible est l'appétit sensible qui nous pousse à aimer ce qui nous semble un bien et à éviter ce qui nous semble un mal. Les passions à l'égard du bien sont, d'après saint Thomas, l'amour, la joie, le désir, le plaisir, etc., alors que du point de vue du mal il relève la haine, la tristesse, etc. La vertu qui permet d'ordonner ces passions à la raison est la tempérance. Quant l'ordre de l'irascible, celui-ci nous pousse à lutter contre un obstacle qui nous empêche d'obtenir un bien ou qui nous empêche de fuir un mal. Par rapport à un bien difficile à atteindre, il y a l'espoir, le désespoir, etc., alors que face à un mal difficile à fuir il y a l'audace, la crainte, la colère etc. C'est la vertu de la force qui peut ordonner ces passions à la raison, *Somme de théologie* I-IIae, q. 23.

⁵ Mentionnons que pour le Docteur Aquinate la tristesse est une passion principale avec la joie, la crainte et l'espoir, et en qui se ramènent toutes les autres passions, *Somme de théologie*, I-IIae, q. 25, a. 4.

peut être identifiée fondamentalement à la souffrance⁶. Au final, on constate qu'aussi bien la douleur physique et la tristesse nous renvoient à la question du mal qui n'est autre chose qu'une privation d'un bien (*Somme de théologie* Ia, q. 48).

Il n'y a pas de doute que la question de la souffrance nous plonge profondément dans le mystère du mal. C'est dans ce sens que Jean-Paul II expose sa doctrine sur le sens chrétien de la souffrance : « Ainsi donc, la réalité de la souffrance fait surgir la question de l'essence du mal : qu'est-ce que le mal ? Cette question paraît en un sens inséparable du thème de la souffrance »⁷. Pour Jean-Paul II, l'homme souffre lorsqu'il éprouve un mal quel qu'il soit. Il fait remarquer que dans l'Ancien Testament les termes de souffrance et du mal ont été souvent présentés en tant qu'identiques : le mal était la souffrance. Mais, la traduction de la Septante fait la distinction entre les deux mots. C'est pourquoi, « la souffrance n'est plus directement identifiable au mal (objectif), mais elle désigne une situation dans laquelle l'homme éprouve le mal et, en l'éprouvant, devient sujet de souffrance » (*Salvifici doloris*, n° 7).

En outre, Jean-Paul II met en valeur le double caractère de la souffrance : actif et passif. Au niveau métaphysique, la souffrance a un caractère passif ; même lorsque l'homme s'inflige à lui-même une souffrance. A contrario, au niveau psychologique elle a un rôle actif spécifique. En raison de ce caractère actif et de son subjectivisme, la souffrance est à différencier « de douleur, de tristesse, de déception, d'abattement ou même de désespoir, selon l'intensité de la souffrance, selon sa profondeur, et, indirectement, selon toute la structure du sujet qui souffre et sa sensibilité spécifique » (*Salvifici doloris*, n° 7).

Dans la suite de sa réflexion le pape ne définit pas tous ces termes, mais il rappelle sa conviction profonde « au sein de ce qui constitue la forme psychologique de la souffrance se trouve toujours une expérience du mal qui entraîne la souffrance de l'homme » (*Salvifici doloris*, n° 7). A l'encontre du mal le Souverain Pontife évoque la bonté de la création, de sorte que la souffrance apparaît comme la privation d'un bien. Mais pas n'importe quel type de bien : « l'homme souffre, pourrait-on dire, en raison d'un bien auquel il ne participe pas, dont il est, en un sens, dépossédé ou dont il s'est privé lui-même » (*Salvifici doloris*, n° 7). Il s'agit d'un bien dû.

Assurément le manque de ce bien dû provoque la souffrance. Pour le Grand pape, la souffrance peut être personnelle ou collective. Or, en tant qu'elle concerne avant tout une personne, la souffrance est personnelle, même dans le cas d'une souffrance collective. Par ailleurs, nous pouvons notifier une belle expression employée par Jean-Paul II à l'égard de la souffrance, à savoir, *l'Evangile de la souffrance* : « L'Evangile de la souffrance, cela veut dire non seulement la présence de la souffrance

⁶ A ce sujet on pourrait faire référence au propos du cardinal Charles Journet : « au plan de la vie de l'âme, la souffrance (...) est une prise de conscience spirituelle d'une séparation, d'un manque, d'une déchéance, en un mot d'une privation soit physique, soit morale », C. JOURNET, *Le mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p. 37.

⁷ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique « *Salvifici doloris* », n° 7, 11 février 1984. Nous privilégions ce document car il nous semble le plus représentatif de Jean-Paul II à l'égard de notre sujet.

dans l'Évangile comme l'un des thèmes de la Bonne Nouvelle, mais également la révélation de la *force salvifique et du sens salvifique* de la souffrance dans la mission messianique du Christ et, ensuite, dans la mission et la vocation de l'Église »⁸. Ancrée dans le Christ, configurée à Lui, la souffrance devient ainsi rédemptrice pour soi et pour le monde.

En somme, la compréhension de saint Thomas d'Aquin sur la souffrance et celle de Jean-Paul II se rejoignent et se complètent. Retenons que pour saint Thomas la souffrance est une passion de l'âme, du concupiscible, en tant qu'une prise de conscience d'une douleur physique ou morale. Chez Jean-Paul II elle est expliquée davantage au moyen du mal qui prive le sujet d'un bien dû. Pour déterminer quelle est la cause profonde de la souffrance, il semble qu'il faut étudier la question du mal et de son rapport à la souffrance.

2° La souffrance par rapport au mal

La souffrance est dans un étroit lien avec le mal qui à son tour ne peut s'expliquer que par rapport au bien. Commençons par étudier le bien. Saint Thomas en distingue deux sortes : le bien physique⁹ et le bien moral¹⁰. On connaît l'adage thomiste : tout ce qui existe est bon ontologiquement dans la mesure-même où il existe, en vertu de sa perfection et de sa finalité dans l'univers. Ainsi, tout être qui existe est un être bon, et cet être se conjugue avec le bien et la fin. C'est pourquoi, l'être est désiré, aimé en raison de sa bonté. Quant au bien moral, il se rapporte aux actes humains : les actes volontaires accomplis selon la droite raison, en tant que cette dernière est ancrée dans la loi naturelle qui est une participation à la loi divine¹¹.

Centrons à présent notre attention sur la question du mal qui ne peut se comprendre que par rapport au bien. Il est indubitable que le mal est un scandale et à ce sujet on pourrait soulever tout un éventail de grandes questions sur la définition du

⁸ *Ibid.*, (...), n° 25. Certainement, la réflexion de Jean-Paul II sur la souffrance est profonde, expérimentée déjà dans sa vie : la perte de ses proches, dans son propre pays à cause des régimes totalitaires, ou encore dans ses missions de pasteur et même dans ses divers problèmes de santé ou dans l'attentat subi sur la Place Saint Pierre de Rome, le 13 mai 1981, etc.

⁹ Non seulement l'être en tant qu'existant, mais aussi ses perfections naturelles constituent un bien physique, *Somme de théologie* Ia, q. 19, a. 1.

¹⁰ Consignons que dans la détermination du bien moral, il y a toujours la droite raison *Somme de théologie* I-IIae, q. 24 a. 3.

¹¹ *Ibid.*, *Somme de théologie* I-IIae, q. 91, a. 2, etc. De fait, l'être raisonnable est libre de choisir ou pas ce qui convient moralement à sa vocation naturelle et à sa destinée ultime. Il est donc libre de respecter ou transgresser la loi divine, la loi naturelle, la loi sociale etc. Le bien nous renvoie par conséquent à deux ordres différents de telle sorte qu'une chose peut être bonne ontologiquement, mais non pas toujours moralement. S'en servir, par exemple, injustement de l'autre c'est bon du point de vue ontologique car par ce biais on attend notre but, mais du point de vue moral c'est un acte mauvais, car la personne n'est jamais un instrument. Certainement, chez l'être raisonnable, la bien du point de vue ontologique demande à être vérifiée par la droite raison.

mal, sur son existence, son origine, sur le pourquoi du mal etc.¹² Pour saint Thomas le mal n'a pas d'existence ontologique, il est un être de raison. Plus encore, il a une existence privative, car il prive le sujet d'un bien dû¹³. Notre *Docteur* distingue deux types de maux : le mal physique qui est une privation d'une perfection naturelle due au sujet et le mal moral qui est le péché (*Somme de théologie* Ia, q. 49, a. 1 et 2, etc.). Dans le domaine moral, il différencie encore le mal de faute et le mal de peine (*Somme de théologie* Ia, q. 48, a. 5 et a. 6).

Alors, Dieu a-t-il créé le mal et par extension la souffrance ? La réponse est négative : Dieu n'est pas l'auteur du mal physique et du mal moral en tant que faute. En revanche, Il peut être l'auteur du mal de peine, pour rétablir l'ordre de justice lésé par le mauvais choix de l'homme¹⁴. Le *Docteur* Aquinate va jusqu'à dire que Dieu n'a pas l'idée du mal ; Il connaît le mal à travers le bien (*Somme de théologie* Ia, q. 15, a. 10). En revanche « Dieu permet le mal pour en tirer un plus grand bien »¹⁵.

Mais, pour saint Thomas¹⁶, comme pour Jean-Paul II¹⁷, à l'origine du mal moral et physique, et par conséquent de la souffrance se trouve le péché originel.

Il nous faut maintenant élucider une question importante que saint Thomas soulève. Puisque la souffrance s'explique par le biais du bien et du mal, alors *La cause de la douleur est-elle le bien perdu ou le mal conjoint ?* (*Somme de théologie* I-IIae, q. 36, a. 1). La solution se trouve en examinant les mouvements de l'appétit et leur fin¹⁸. C'est pourquoi, en tant qu'une prise de conscience d'une privation, la

¹² Selon Plotin, à la suite de son philosophe guide Platon, le mal se trouve dans les réalités matérielles. En conséquence, la matière est mauvaise ; il faut la rejeter et se tourner uniquement vers le spirituel, vers l'Un, selon sa doctrine. Une autre vision erronée du mal est donnée également par le manichéisme. Ce courant de pensée affirmait l'existence substantielle de deux principes opposés et égaux : le bien et le mal. Dans cette philosophie, la matière est également mauvaise. Mais, c'est à partir du IV^{ème} avec saint Augustin qui est connu d'ailleurs comme le spécialiste du mal, que cette question est véritablement approfondie. On peut résumer ainsi sa pensée : le mal n'a pas d'être, il est une privation du bien, J.-Y. LACOSTE, « Mal », *Dictionnaire critique de théologie* sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, Quadrige/PUF ; 2007, p. 831.

¹³ C'est dans les questions 48 et 49 de la *Prima Pars* que saint Thomas considère ce thème.

¹⁴ *Ibid.*, *Somme de théologie* Ia, q. 48, a. 2. Dans cette perspective on peut évoquer les réflexions de C. S. Lewis qui sont bien pertinentes « ce sont les hommes, et non pas Dieu, qui ont inventé les chevalets, les fouets, les prisons, l'esclavage, les fusils, les baïonnettes et les bombes ; c'est l'avarice et la stupidité humaine, et non pas la parcimonie de la nature, qui nous valent la pauvreté et le travail », C. S. Lewis, *Le problème de la souffrance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967 p. 121.

¹⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* IIIa, q. 1, a. 3, sol. 3. Et le saint *Docteur* ajoute « Comme dit saint Paul : « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (Rm 5,20). Et l'on chante dans la bénédiction du cerge pascal : « Heureuse faute, qui nous a valu d'avoir un si grand Rédempteur ! ».

¹⁶ *Ibid.*, *Somme de théologie* I-IIae, q. 81, a. 1, etc.

¹⁷ JEAN-PAUL II, *Salvifici doloris*, n° 15 ; Lettre encyclique *Dives in Misericordia*, n° 8, 30 novembre 1980 ; 11 ; Lettre encyclique *Veritatis Splendor*, n° 1, 6 août 1993, etc.

¹⁸ Les mouvements de l'appétit, comme les mouvements naturels se présentent par manière d'approche : ce qui convient à la nature ou par manière d'éloignement : ce qui est contraire à la nature. Puisque, la tristesse, dans les mouvements de l'appétit se présentent par manière de fuite ou d'éloignement, elle regarde à titre premier le mal conjoint. Alors que le plaisir qui se présente par manière d'approche regarde le bien possédé. Ainsi, le mal présent, selon saint Thomas, est la cause de la souffrance à titre de fin ; une fin à fuir et non pas à poursuivre (*Somme de théologie* I-IIae, q. 36, a. 1).

souffrance a comme cause principale le mal présent, car c'est lui qui prive le plus et non pas le bien perdu¹⁹.

Que disent les Ecritures Saintes sur le rapport mal/souffrance ? Dans le début du livre de la Genèse, la souffrance apparaît comme une conséquence du péché : par exemple la punition du péché d'Adam et Eve (Gn 3, 16-19). En revanche, la réponse des Psaumes est plus mitigée : certains considèrent que la souffrance est causée par le péché tandis que d'autres expriment une grande incompréhension devant le juste souffrant. Ce dernier aspect est surtout présenté dans le livre de Job ou dans le chant du Serviteur souffrant du livre d'Isaïe (Is 52, 13-53). Lorsqu'on se rapporte au Nouveau Testament on y observe que Jésus commence par combattre le mal sous toutes ses formes : physique, morale, spirituelle. Jésus guérit, console, pardonne, ressuscite, etc. En outre, il exhorte à ne pas confondre victimes et coupables (Luc 13, 1-5 ; Jn 9, 1-3). C'est sur ce fondement que saint Paul abordera cette question : notre souffrance trouve un sens en Jésus (2 Co 4, 10 ; 2 Tm 2, 3, etc.). Et c'est également par notre souffrance que nous participons aux souffrances du Christ (Ph 3, 10 ; Col 1, 24).

En essayant de répondre au pourquoi de la souffrance, Jean-Paul II en s'identifiant à chaque homme, fait une précision : « la douleur, spécialement la douleur physique, est largement répandue dans le monde des animaux. Mais seul l'homme, en souffrant, sait qu'il souffre et se demande pour quelle raison » (*Salvifici doloris*, n° 9). Autrement dit, le mystère de la souffrance concerne uniquement l'être raisonnable et s'explique donc par le mystère du mal. A l'égard du mal moral ou de péché correspond, selon Jean-Paul II, la punition qui garanti l'ordre moral de la justice au sens transcendant et à ce point de vue, la souffrance apparaît comme un « mal justifié » (*Salvifici doloris*, n° 10). Dans cette optique, la souffrance liée à la peine présente aussi une dimension positive : la souffrance liée à la peine doit servir à la conversion, à la reconstruction du bien dans le sujet (*Salvifici doloris*, n° 11).

En outre, le pape fait remarquer que la souffrance ne s'identifie pas toujours au mal de peine causé par le péché. En effet il existe quantité d'exemples qui échappent à cette hypothèse morale. Regardons le *Livre de Job* : Job était un homme innocent et pourtant il était atteint par des maux innombrables. Il existe donc une souffrance de l'homme innocent. La passion de Jésus, dont la figure de Job est une certaine anticipation, en est la parfaite illustration. Ainsi, Jean-Paul II affirme que « s'il est vrai que la souffrance a un sens comme punition lorsqu'elle est liée à la faute, il

¹⁹ En ce qui concerne les biens perdus, il existe plusieurs degrés de biens auxquels correspondent plusieurs de degrés de souffrance. Mais, la plus grande souffrance qui est causé par le péché, est la conscience spirituelle d'être privée du plus grand bonheur auquel notre nature spirituelle aspire et auquel elle est promise (par pure grâce), à savoir la vision de Dieu. Dans ce sens on peut se rapporter au traité sur la *Béatitude* qui considère que le plus grand bien pour l'homme est le Bien Incréé, à savoir Dieu (*Somme de théologie* I-IIae, q. 1-5). Rappelons par ailleurs, qu'il n'y a pas de mal absolu, mais il existe le mal suprême, et par conséquence une souffrance suprême, qui est la mort éternelle à cause d'un péché volontaire très grave (*Somme de théologie* I-IIae, q. 108, a. 3, sol. 2 etc.).

n'est pas vrai au contraire que toute souffrance soit une conséquence de la faute et ait un caractère de punition » (*Salvifici doloris*, n° 11). Toutefois, le Souverain Pontife remarque que ni le *Livre de Job* ne donne la résolution du problème.

En définitive, on constate que le mal ne peut être la cause la plus profonde de la souffrance, car il est privation. Il est une fin à fuir. Même en tant que privation et prise de conscience de la privation, le mal est toujours précédé par le bien. En conséquence, il faut chercher la réponse du côté de bien. Plus exactement, du côté de l'appétit qui porte sur le bien, vers l'accomplissement de l'être. Et, puisque le premier acte de l'appétit c'est l'amour, c'est du côté de l'amour qu'il faut chercher la solution. C'est ce que nous allons voir dans la dernière partie.

3° L'amour, en tant que la cause la plus profonde de la souffrance

Pour pouvoir déterminer pourquoi l'amour est la cause la plus profonde de la souffrance il est nécessaire d'approfondir la signification même de l'amour. Un premier élément à souligner dans l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, c'est que l'amour est relatif au bien et à l'appétit²⁰. En d'autres termes, l'amour est le premier acte de l'appétit. Plus exactement, il est ce premier principe qui tend toujours vers le bien. Mais il ne s'agit pas de n'importe quel type de bien. Il s'agit d'un bien connu, car la connaissance précède l'amour (*Somme de théologie* I-IIae, q. 3, a. 4, sol. 4, etc.). C'est ainsi que saint Thomas affirme qu'on aime ce qu'on connaît (*Somme de théologie* I-IIae, q. 27, a. 2). En dernier ressort, les différents types d'amours sont régis par l'Intelligence divine, par le Créateur.

En même temps, pour saint Thomas l'amour est aussi une passion. Dans l'article 2 de la question 26 du *Prima Secundae* il précise que l'amour est une passion²¹,

²⁰ Dans le *Traité des passions* saint Thomas accorde trois questions à l'étude de l'amour. Il s'agit des questions 26, 27 et 28. Dans ces questions il montre que l'amour est relatif à l'appétit, sachant que ce dernier a comme objet le bien. Saint Thomas distingue ensuite plusieurs types d'appétits auxquels correspondent les différents types d'amour. Il en remarque trois sortes : l'appétit naturel, l'appétit sensible et l'appétit intellectuel. L'appétit naturel est relatif avant tout aux êtres dépourvus de connaissance qui agissent en fonction de leur perfection naturelle vers une fin déterminé par nature. Ce sont les êtres non-vivants et les végétaux. En ce qui concerne l'appétit sensible, il est relatif à une perception sensible et en conséquence, il se rapporte à une connaissance sensible, mais non pas rationnelle. C'est le cas des animaux. Enfin, il y a l'appétit intellectuel, propre à l'homme et il requiert la connaissance, en procédant selon un jugement libre. Or, dans chacun de ces appétits, on appelle amour le principe du mouvement qui tend vers le bien, vers la fin aimée. Ainsi, dans l'appétit naturel, le principe du mouvement est l'amour naturel ou ontologique, dans l'appétit sensitif, l'amour sensible et dans l'appétit intellectuel ou la volonté : l'amour intellectuel (*Somme de théologie* I-IIae, q. 26. a. 1). Evidemment, chez les êtres humains l'appétit naturel et sensible sont déterminés par la raison, la volonté et la liberté.

²¹ La passion au sens étymologique désigne l'effet de la cause agente dans le patient. Et puisque l'amour consiste dans une certaine modification de l'appétit sous l'influence du bien qui est désirable en soi, il est évident, selon saint Thomas que l'amour est une passion.

car il réalise la première modification de l'appétit par son objet désiré²². Plus encore, en tant que premier mouvement de l'appétit, l'amour est aussi la cause de toutes les autres passions, car toutes les autres passions impliquent l'amour (*Somme de théologie* I-IIae, q. 27, a. 4). Ainsi, saint Thomas déclare que l'amour est la cause de tout ce que fait celui qui aime. La raison est nette : l'agent agit toujours en vue d'une fin, sachant que cette fin n'est autre chose que le bien désiré et aimé de chacun. C'est pourquoi, « tout agent, quel qu'il soit, accomplit toutes ses actions en vertu de quelque amour » (*Somme de théologie* I-IIae, q. 28 a. 6). Alors l'amour qui est à la base de toutes nos actions, est aussi nécessairement à l'origine de la souffrance ou de la joie, de sorte que pour saint Thomas l'amour est une passion qui peut blesser celui qui aime : « l'amour du bien qui convient perfectionne et améliore celui qui aime ; l'amour du bien qui ne convient pas blesse et détériore » (*Somme de théologie* I-IIae, q. 28, a 5)²³.

Corrélativement à l'amour il y a le désir, en tant qu'un effet premier de l'amour. Ainsi, tout ce qui s'oppose à l'amour et à l'appétit attriste de telle manière que le désir peut être cause de la souffrance en tant que nous nous attristons du retardement du bien désiré ou de sa disparition complète (*Somme de théologie* I-IIae, q. 36, a. 3). Pour le *Docteur Angélique* il existe deux désirs profonds de l'amour : le désir de l'unité de l'être et du bien (*Somme de théologie* I-IIae, q. 36, a. 2). En conséquence, tout ce qui s'oppose à l'unité et à la bonté de l'être est source de souffrance et de douleur. Disons autrement : la privation de l'unité et du bien de l'être cause la souffrance, en raison de l'amour qui est le premier principe de l'appétit et des toutes les passions. Et lorsque l'homme est atteint physiquement ou il transgresse la loi de Dieu, c'est toujours l'amour du bien intégral et de l'unité de l'être qui provoquent la souffrance à cause d'une privation physique ou morale²⁴.

Le mystère de l'amour et de la souffrance nous interrogent toujours et nos mots, affirme Jean-Paul II, resteront toujours insuffisants pour expliquer en totalité ce mystère. L'amour fait partie du mystère salvifique de Dieu qui avait créé l'homme à son image, par la connaissance, l'amour et la liberté. Le Grand pape met bien en évidence la double facette de l'amour : l'amour humain et l'amour divin qui le précède et l'accomplit.

²² L'ordre du mouvement de l'appétit vers le bien peut être représenté de la manière suivante : le mouvement commence par l'amour, il se poursuit par le désir (la complaisance dans l'objet) et se termine dans l'espoir (ensuite il y a la joie ou le repos lorsqu'on possède cet objet), (*Somme de théologie* I-IIae, q. 25, a. 4).

²³ Toujours est-il que l'amour humain reste bien pauvre, alors que l'amour divin est parfait, infini etc. Nous pouvons évoquer à ce sujet le *Banquet*, ce livre où Platon présente le mythe de la naissance de l'amour : sa mère qui mendiait s'appelle la Pauvreté et son père Expédient.

²⁴ Puisque le mal ne peut exister d'une manière absolue, l'amour de l'unité et du bien de l'être dans sa dimension physique et morale existeront toujours. L'homme ne peut être jamais corrompu moralement ; il pourra toujours durant le temps de la vie terrestre, si c'est nécessaire, rechoisir Dieu et son amour, et prendre ainsi la route du Bien suprême, Dieu. Assurément, l'amour ou le manque d'amour humain est la cause la plus profonde de la souffrance dans l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, sachant que l'amour humain a comme principe premier et dernier l'Amour divin source et principe de tout ce qui existe.

En ce qui concerne le « pourquoi » de la souffrance, le Souverain Pontife nous invite à nous tourner vers la révélation de l'amour divin qui est à l'origine de tout ce qui existe. Lui seul est en mesure de nous donner la réponse : « Il faut surtout accueillir la lumière de la Révélation, non seulement parce qu'elle exprime l'ordre transcendant de la justice, mais parce qu'elle éclaire cet ordre par l'amour, source définitive de tout ce qui existe. L'amour est aussi la source la plus complète de la réponse à la question de la souffrance » (*Salvifici doloris*, n° 13).

En fin de compte, Jean-Paul II nous invite à contempler le Christ mis sur la Croix, Lui l'innocent par excellence. Pour le Saint Père le sens ultime de la souffrance a été donné par la souffrance de Jésus Christ sur la Croix qui nous a révélé le vrai homme, en donnant sa vie pour nous par amour, un amour sans limite. Au surplus, par notre souffrance, en nous unissant dans l'amour avec le Christ, nous participons et complétons les souffrances du Christ pour le salut du monde et la gloire de Dieu (*Salvifici Doloris*, n° 24)²⁵.

Conclusion

Au terme de notre recherche nous pouvons plaider en faveur de la vérité du postulat : l'amour est la cause la plus profonde de la souffrance. En ce sens nous avons particulièrement puisé dans la doctrine philosophique de saint Thomas d'Aquin et l'enseignement théologique de Jean-Paul II. La souffrance reste une question ample, complexe, difficile en tant que personnelle et en quelque sorte inexprimable. Biens des aspects mériteraient d'être approfondis davantage.

Le fil conducteur du présent travail a mis d'abord en évidence la souffrance dans ses aspects généraux, ensuite la souffrance dans son rapport avec le mal, pour parvenir à la conclusion : l'amour est la cause la plus profonde de la souffrance. Autrement dit, nous avons vu que la souffrance appartient uniquement aux êtres humains, car elle est une prise de conscience d'une privation, d'une douleur dans l'ordre physique et moral. Or, cette privation nous renvoie à la réalité du bien et du mal. Ainsi, le mal physique ou moral est une privation : la privation d'un bien dû. Puisque le mal est une privation nous avons dû chercher la solution en se rapportant au bien et à l'appétit qui porte toujours vers le bien. En définitive, nous avons regardé du côté de l'amour, car celui-ci est le premier acte de l'appétit, et à ce titre la cause des autres passions et de tout ce qui existe. Par conséquent, la souffrance provient de l'amour face à la privation d'un bien dû physique ou moral. D'une part, il y a l'amour humain qui est à l'origine de nos actions et d'autre part, il y a l'amour de Dieu qui est source de tout ce qui existe et qui Seul peut accomplir notre amour, notre

²⁵ Il importe de rappeler que les mystiques, en particulier, ont beaucoup développé cet aspect. Tel a été le cas de ceux qui ont reçu les stigmates : saint François d'Assise, Padre Pio, etc., ou les autres saints parmi les quels on pourrait mentionner par exemple saint Jean de la Croix, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, Marthe Robin, etc.

être dans sa vocation vers Dieu. C'est ainsi que la souffrance peut devenir rédemptrice pour soi et pour l'humanité, dans la mesure où elle se fonde sur la souffrance de Jésus sur la Croix, choisie librement par amour infini et pour le bonheur éternel de l'homme.

Au fond, la question de la souffrance et de l'amour se rapporte à la question du bonheur. Nous sommes créés pour aimer le vrai bien et pour être aimés. L'homme cherche le bonheur dans toutes ses actions, même les plus mauvaises, celles qui causent de grandes souffrances à nous ou aux autres. A cet égard nous savons que sur cette terre nous ne serons jamais entièrement heureux tant que nous ne serons pleinement unis à Dieu²⁵. Cependant, notre vocation et de travailler à ce bonheur et un moyen sûr c'est d'avoir une vie vertueuse, c'est d'éduquer l'amour au véritable bien. En effet, l'amour est appelé à être la source non pas de la souffrance et du péché, mais de la vie vertueuse et de la liberté. Mais lorsque la souffrance se manifesterait, c'est par amour qu'elle sera vaincue, dont l'Amour divin est la source, le fondement et la route vers le bonheur promis.

BIBLIOGRAPHIE

- Bible de Jérusalem, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- Catéchisme de l'Eglise Catholique, Paris, Cerf, 1998.
- Dictionnaire critique de la théologie, sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris, Quadrige, 1998.
- FARENCE T., *Quatre vertus pour un chemin d'excellence*, Ethique et vie spirituelle, Paris, Téqui, Coll. « Croire et Savoir » sous la direction d'Yves FLOUCAT, 2006.
- JEAN-PAUL II, *Les encycliques de Jean-Paul II*, Paris, Téqui, 2003.
- JEAN-PAUL II, *Salvifici doloris*, Lettre apostolique, Paris, Centurion, 11 février 1984.
- JEAN-PAUL II, *Dolentium Hominum*, Lettre apostolique motu proprio, 11 février, 1985.
- JOURNET C., *Le mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.
- LEWIS C. S., *Le problème de la souffrance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
- MARITAIN J., « Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal », *De Bergson à saint Thomas*, Essais de métaphysique et de morale, Paris, Hartmann, 1947, p. 267-303.

²⁵ A ce sujet nous pouvons invoquer deux grands docteurs de l'Eglise : saint Thomas d'Aquin qui avait constamment affirmé que Dieu est le Bien suprême de l'homme, et saint Augustin qui avait témoigné à ce sujet « Tu nous a faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est inquiet tant qu'il ne repose pas en toi » *Confessions*, 1, 1, 1.

- MARITAIN J., *Neufs leçons sur l'être*, Paris, Téqui 1949.
- NODE-LANGLOIS M., « Saint Thomas d'Aquin », *Le Vocabulaire des philosophes*, I. De l'Antiquité à la Renaissance, Paris, Ellipses, 2002, p. 397-459.
- PHILIPPE M-D., « L'amour-passion : saint Thomas d'Aquin », *De l'amour*, Paris, Mame, 1993, p. 101-129.
- PINCKAERS S., *Le sens chrétien de la souffrance*, Paris, Casterman, 1957.
- SEMPE P., « Souffrance », *Dictionnaire de spiritualité*, tome XIV, Paris, Beauchesne, 1990, Col. 1086-1098.
- VERNEAUX R., *Problèmes et mystères du mal*, Paris, La Colombe, Coll. « Le Rameau », 1956.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, tome I et II, Paris, Cerf, 1984.
- THOMAS D'AQUIN, « Les Passions de l'âme », tome I et II, *Somme théologique*, I-IIae, q. 22-39, traduit par M. CORVEZ, Paris, Desclée & Cie, Editions de la Revue des jeunes, 1949.

**BASMUL 'AMOR ET PSYCHE' ÎN METAMORFOZELE
LUI APULEIUS. LECTURI LITERARE**

CRISTIAN BAUMGARTEN*

ABSTRACT. *The Tale of Amor and Psyche in Apuleius' Metamorphoses. Literary lectures.* The main line of the literary criticism of the last quarter of the XIXth and the first quarter of the XXth century was that of a philologic exclusivism in framing and analyzing the tale of „Amor et Psyche” from Apuleius' *Metamorphoses*. As for the *Metamorphoses'* structure and meaning, the narrative forms of the ancient novel are not proper „literary genres”, the ancient narrative forms not fitting in the modern terms and categories. Despite its allegorical and symbolical meanings, the tale remains a species of the Milesian narrative, an alternative theory facing the criticism guiding line of the end of the XIXth century. Nonetheless, interpreting the tale in a allegorical-philosophical key would be abusive if we think about Apuleius literary craftsmanship, while excluding it would be imprudent.

REZUMAT. *Basmul „Amor et Psyche” în Metamorfozele lui Apuleius. Lecturi literare.* Linia principală al criticismului literar în ultimul sfert al secolului al XIX-lea și primul sfert al celui de-al XX – lea în adaptarea și analiza povestirii *Amor și Psyche*, din *Metamorfozele* lui Apuleius este cel al unui exclusivism filologic. În ceea ce privește structura și sensul *Metamorfozelor*, formele narative ale acestei opere antice nu constituie un *gen literar* propriu-zis, narațiunea antică nu se integrează în limitele terminologiei și categoriei literare moderne. În ciuda semnificațiilor alegorice și simbolice, povestea rămâne o specie a narațiunii milesiene, teorie alternativă în contra direcției criticilor de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Cu toate acestea, interpretarea poveștii într-o cheie alegorico-filosofică ar fi abuzivă, dacă ne gândim la măiestria literară a lui Apuleius, în același timp, ar fi imprudentă și o excludere a ei.

Keywords: Amor et Psyche, *Metamorphoses*, Apuleius, *fabula Milesia*, ancient narrative, Greek novel, Platonic myths, ritual

Critica ultimului sfert de secol XIX și a primului sfert de secol XX trasa liniile unui exclusivism filologic specific în încadrarea și analiza basmului „Amor et Psyche” din cadrul *Metamorfozelor* lui Apuleius.

* Asist., Facultatea de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, România, cristianoan@yahoo.com

Apuleius nu a preluat integral basmul din surse milesiene, însă paternitatea lui nu este exclusivă. Acesta a utilizat atât structura cunoscută a romanului moralizator, cât și îmbinarea pe criterii simbolice a mai multor genuri literare¹. Primele două părți ale povestirii sunt considerate o rescriere, parțial stilizată, a unor modele grecești. Ultimele două, în special cea de-a patra (îndeosebi datorită caracterului ei misteric), îi aparțin însă în exclusivitate. Indignarea zeiței (Venus) în urma nerespectării cultului care îi era dedicat și prigonirea vinovatului (în acest caz, a lui Psyche) era un motiv popular, dar dragostea lui Eros pentru o ființă umană, deci de condiție inferioară, este un aspect original al variantei lui Apuleius, în ciuda posibilelor aluzii la motivele literaturii erotice alexandrine. Pe linia lui A. Mazzarino², Moreschini propunea o distanțare critică similară față de modelul și structura comună de tip erotic a *Milesiei* cu care eram obișnuiți, oprindu-se asupra caracterului propriu, specific al basmului³ în contextul romanului, dat de subtextul lui religios. Ceea ce Apuleius prelucrează din *Milesia* este o versiune nord-africană a acesteia - Mazzarino indică o *Milesia punica*, deși potrivit istoriei literare, contextul citării ei era unul ironic⁴, fiind vorba de o formă aretalogică, evocarea unui tip de celebrare religioasă a unei zeițe. Prin urmare, basmul nu se regăsește în traducerea lui Sisenna, cum credea Reitzenstein. Deși definit de Apuleius *milesia*, basmul rămâne la nivel formal o expresie particulară a acesteia, ale cărei canoane nu le-a respectat. *Antica Milesia* era o narațiune autobiografică, tipică pentru sensibilitatea religioasă africană,⁵ iar basmul o prelucrare milesiană a cărei măsură erau categoriile de interpretare personale, pe baza modelului de lectură nord-african al timpului.⁶

În ciuda sensurilor lui alegorice și simbolice, basmul rămâne o specie a narativei milesiene. După cum Moreschini înclina să creadă, nu existau diferențe valorice între lucrările cu caracter didactic și cele de divertisment. Sintagma de mai sus avea un spectru larg de conotații, aparent contradictorii⁷. Sub aspect formal, ipoteza nu deschide o cale interpretativă revoluționară, ci trasează un demers alternativ față de cel propus la finele secolului al XIX-lea, căruia încearcă să anuleze echivocurile

¹ Cfr. Holzberg, N., *Der antike Roman*, Artemis Verlag, München, 1986, 97. În ciuda meritului pe care i-l atribuie lui Apuleius în popularizarea literară a mitului din *Phaidros*, Holzberg vede în mozaicul și paralelismul inserțiilor narative din *Metamorfoze* un conglomerat aflat la limita echivocului cu contradictoriul.

² A. Mazzarino, *La Milesia e Apuleio*, Torino, 1950.

³ Moreschini C., „Le Metamorfosi di Apuleio, la *fabula Milesia* e il romanzo, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, nr. 25, (Studi sul romanzo antico), 1990, 118.

⁴ Vezi Septimius Severus, în *Historia Augusta*, Clod. Alb. 12,12.

⁵ Vezi teza lui Mazzarino, *op. cit.*, 138-139.

⁶ Referința lui Mazzarino, *op. cit.*, 138-139 la contextul cultural al sintagmei *fabula Milesia* se referă la exemplul imaginației gnosticilor amintit de Tertullian (*De an.* 23,4), cu trimitere la sistemul cosmologic valentinian. Cu toate acestea, Moreschini atrage atenția, art. cit., pagina 123, nota 27, asupra trimiterii la Tertullian, inoportună și restrictivă, întrucât *milesia punica* era doar o formă particulară a fabulei milesiene, neputând fi expresia fidelă, în sensul conferit de Tertullian, a conținutului sintagmei mai generale de *fabula*.

⁷ Moreschini, *art. cit.*, 126.

și premisele deficitare. Moreschini a propus o analogie între basm și roman nu doar la nivelul de conținut, ci și de structură, insistând asupra absenței unor diferențe relevante între cele două - elemente precum fantasticul, pateticul, delectarea prin ironie sau umor, erotismul etc. fiind comune ambelor.⁸

Pe linia acestei tendințe interpretative, deși cu rezervele de rigoare, ipoteza lui G. Anderson lărgeste cadrul analizei nuvelisticii antice.⁹ La fel, aprecierile lui Moreschini tind să o extindă fără a prejudicia sau pune sub semnul întrebării validitatea criteriilor tradiționale. Dacă structura, trăsăturile (nativă de divertisment, gustul pentru erotic etc.) și stilul romanului lui Apuleius sunt milesiene, rămâne însă un aspect al romanului trecut cu vederea, pe care Moreschini îl valorifică în sublinierea situațiilor grave, patetice și al unui fond *larmoyant*.¹⁰

Lectura și comentariul introductiv ale lui Kenney semnalează necesitatea prudenței metodologice.¹¹ Fără a ataca teza clasică a existenței genului basmului în Antichitate, alături de Schlam, Kenney deplasează atenția de la chestiunea originii spre zona semnificațiilor ei –deși chestiunea genetică nu este omisă, aceasta rămâne una secundară.¹² În vederea demonstrării tezei preluării și adaptării, argumentele motivelor și cele de natură structurală rămân deficitare. Potrivit lui Schlam, nici una dintre aceste orientări critice nu a reușit să demonteze plauzibila ipoteză a originalității basmului lui Apuleius.¹³ Nu suntem însă convingși de funcționalitatea acestor lecturi interpretative, ele neprivind textul în sine. Deși nu excludem elementele folclorice, elaborarea lui Apuleius nu este un simplu adaos la o poveste populară sau la un basm-magic preexistent.

Din perspectiva demersurilor critice de până acum cu privire la structura și semnificația *Metamorfozelor*, formele narrative ale romanului antic nu sunt „genuri literare” propriu-zise, având în vedere că formele narrative antice nu suportă termeni și categorii moderne. În același sens și Moreschini¹⁴, genul literar al acestora nu a fost niciodată suficient de clar determinat sau chiar specificat. La vremea în care scria Apuleius, nu exista în latină un corespondent pentru ceea ce astăzi înțelegem prin roman: *fabula* sau *argumentum* nu reprezentau noțiuni specifice, întrucât puteau desemna și alte tipuri de narațiuni.

⁸ *Ibid.*, 127.

⁹ Modelul romanului este unic, anume cel oriental (vezi *Ancient Fiction. The Novel in the Graeco-Roman World*, London - Sydney, 1984).

¹⁰ Moreschini, *art. cit.*, 120.

¹¹ *Apuleius. Cupid and Psyche*, E. J. Kenney (ed.), Cambridge, 1990.

¹² Schlam, C. C., *The Metamorphoses of Apuleius. On Making an Ass of Oneself*, Chapel Hill and London, 1992, 88-95.

¹³ Idem, „*Cupid and Psyche: Folktale and Literary Narrative*”, în H. Hofmann (ed.), *Groningen Colloquia on the Novel V*, Groningen 1993, 69. Nici teza lui Reitzenstein nu este sustenabilă, căci fragmentează unitatea mitului în lumina basmului, întrucât la acea vreme, spune Schlam, *op. cit.*, p. 68, limita dintre basm și mit nu era stabilită, cele două forme fiind mult apropiate.

¹⁴ Moreschini, *art. cit.*, 118.

Iată și motivul pentru care *fabula Milesia* era considerată ca fiind cea mai apropiată de sensul traducerii de astăzi, când limitele semantice dintre roman și nuvelă nu mai sunt rigide.¹⁵ Moreschini se întreba¹⁶ dacă în virtutea existenței a numeroase contrapunerii și contrapoziții între diferitele forme de narațiune, acestea ar reprezenta din partea autorului un motiv real sau ar fi numai construcții filologice, fiind înclinat să creadă mai degrabă într-o *libertate a formelor narrative*.¹⁷ Argumentul său pleacă de la ideea tehnicilor inter-textuale, pe care autorii antici nu le utilizau în mod complet intenționat. Nu se putea pune problema unei intenții conștiente în construirea cadrelor narrative.

Schematizările de acest tip sunt rodul tehnicii filologice a secolului al XIX-lea, faptul fiind dezmințit atât de forma, cât și de conținutul narațiunilor. Prin vocea oraculară (redată în latină, nu greaca-ioniană, vezi *Met.* IV,32) a lui Apollo de la sanctuarul de la Didima, Apuleius probează tehnica autoironiei. În acest sens, convine linia interpretativă a lui Rohde¹⁸, care susține că nu se poate afirma cu certitudine că Apuleius, autodefinind *Milesiae conditorem*, înțelegea prin *Milesiae* fie istoria dintre Amor și Psyche¹⁹, fie ansamblul *Metamorfozelor*. Plauzibilă este totuși prima ipoteză.

În urma analizei sintagmei *Milesiae conditor*, Förster și Reitzenstein au discutat originea basmului „Amor et Psyche”, anume, dacă se regăsea sau nu în *Milesiaka*. De asemenea, dacă și în ce măsură Cornelius Sisenna, traducătorul lui Aristides din Milet, pe care Ovidiu îl amintește ca simplu traducător²⁰, este primul filon de transmitere (vezi mitul oracolului de la Milet, unde Apollo ar răspunde în latină). Există afinități între structurile stilistice ale povestirilor lui Apuleius și povestirile traduse de Sisenna? Receptarea povestirilor milesiene de către Apuleius a fost directă sau mediată de aceste traduceri, după cum sugera Helm?²¹ R. Reitzenstein în schimb, considera că în sintagma *Milesiae conditor*, Apuleius s-ar fi referit la Aristides sau Sisenna (dacă nu la amândoi în aceeași măsură), neputând fi vorba prin urmare de autoironie.²²

¹⁵ *Fabula Milesia* putea (deși nu în mod necesar) include elemente erotice ca sugestie a unui plan filosofico-religios. Nici aceasta, în mod necesar. Canonul ei însă (iar aici Moreschini se îndepărtează de lectura lui Mazzarino) nu presupunea, nu includea un gen literar clar definit și nu indica o aretalogie anume (art. cit., 124-125).

¹⁶ Moreschini, *art. cit.*, 115.

¹⁷ Moreschini, *art. cit.*, pagina 125, nota 28 în analogie cu opinia celor care citesc *Metamorfozele* prin grila unui roman picaresc, vezi și R. Heine, *Picaresque Novel versus Allegory, Aspects of Apuleius' Golden Ass: A Collection of original Papers*, ed. îngrijită de B. L. Hijmans jr. și R. Th. van der Paardt, Groningen, 1978, 25-42.

¹⁸ *Kleine Schriften*, Tübingen und Leipzig, 1901, II, 9-39, în special 34.

¹⁹ Autonomă în sine, vezi lectura echidistantă a lui E. Paratore, *La novella in Apuleio*, Messina, 1942, 329, unde observa autoreferențialitatea. Prin *Milesiae* însă, acesta înțelege o trimitere la întregul roman.

²⁰ Vezi Ovidiu, *Tristele*, cartea a II-a, v. 443, vezi Publius Ovidius Naso, *Tristele, Ponticele*, în trad. lui Th. Naum, Univers, București, 1972, 67.

²¹ R. Helm, „Das Märchen von Amor und Psyche”, *op. cit.*, în special paginile 136-138.

²² Reitzenstein, *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius*, Leipzig, 1912, 53, citat de Moreschini la pagina 116, nota 1.

Este *Conditor Milesia* o sintagmă autoreferențială, cum o considera E. Paratore? Sau trimiterea era la Sisenna, cum credea Reitzenstein sau L. Pepe²³? Cu certitudine, ipoteza paternității lui Sisenna ca referință ultimă rămâne un artefact filologic, fără temei critic. Este preferabilă linia de lectură împărțită de R. Helm, E. Paratore, A. Mazzarino și P.G. Walsh, care vedeau în expresia *conditor* una de tip autoreferențial. Mai departe însă, dacă obiectul ei ar fi fost „Amor et Psyche” sau întreg romanul, este de nedeterminat.²⁴

Distincțiile acestor interpretări sunt precise, prin urmare limitative. Dacă am elimina basmul din roman, dinamica narativă a *Metamorfozelor* nu ar avea de suferit. Deși are reguli de funcționare autonome, inserarea lui nu este accidentală, fiind coerent cu mesajul sub-textual. Pe acest fond, *milesia* lui Apuleius de tipul basmului ar avea cel puțin tendințe moralizatoare.²⁵ S-a susținut în egală măsură, fără o evidentă contradicție între tezele potrivit cărora basmul ar fi o inserție autonomă în structura *Metamorfozelor* (Purser²⁶, Paratore²⁷, Grimal²⁸), că ar avea o legătură organică cu romanul (Junghanns²⁹, Riefstahl³⁰, Tatum³¹) scopul și funcția basmului constând în mare măsură în divertisment (Monceaux³², Helm³³, Perry³⁴, Thiel³⁵).

În privința stabilirii criteriilor de lectură și a canoanelor literar-istorice a *fabulae Milesia*, același Moreschini se oprește asupra trăsăturilor fundamentale ale romanului (realism, ambientarea în cadru „burghez”, natura imorală a situațiilor și a împrejurărilor), în virtutea unor proceduri precipitate, „con un po' troppa sicurezza”³⁶, care reflectă simple categorii critice ale unei anumite epoci (vorbim cu precădere de filologia critică a secolului al XIX-lea). Observația lui L. Pepe este prea *psihologizantă*, spune Moreschini³⁷, și ar justifica dispariția treptată a individualității *milesiei* pe

²³ Luigi Pepe, *Per una storia della novella latina*, Napoli, 1967, 128.

²⁴ În această privință, aluziile lui Apuleius sunt, potrivit lui Moreschini de tipul acelor *σπαραγίς* în analogie cu autodescrierea eroului din *Met.* XI,27. Vezi *ibid.*, nota 23.

²⁵ Vezi și A. Mazzarino, *La Milesia e Apuleio*, Torino, 1950, 122 și 139.

²⁶ Purser, L. C., *The Story of Cupid and Psyche as related by Apuleius IV 28-VI 24*, London, 1910; ed. a 2-a, New Rochelle, 1983.

²⁷ Paratore, E., *La novella in Apuleio*, D'Anna, Messina, ed. a 2-a, 1942.

²⁸ Grimal, P., *Apulei Metamorphoseis IV.28-VI.24. Le Conte d'Amour et Psyché*, Paris, 1963.

²⁹ P. Junghanns, „Die Erzählungstechnik von Apuleius' Metamorphosen und ihrer Vorlage”, *Philologus*, Suppl. bd. XXIX, Leipzig, 1932.

³⁰ H. Riefstahl, *Der Roman des Apuleius*. Beitrag zur Romantheorie, Frankfurt a. M., 1938.

³¹ J. Tatum, „The Tales of Apuleius in *Metamorphoses*”, *TAPA*, 1969, 487-527.

³² P. Monceaux, *Apulée, roman et magie*, Paris, 1888.

³³ Helm, R., „Das Märchen von Amor und Psyche”, *Neue Jahrb. Klass. Altertum*, vol. 33, 1914, 207-218 dar și în *Der antike Roman*, Göttingen, 1956, 72-76.

³⁴ B.E. Perry, *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley and Los Angeles, 1967, 236-382.

³⁵ H. van Thiel, *Der Eselroman*, I, Untersuchungen, München, 1971, 110.

³⁶ Moreschini, art. cit., 116-117.

³⁷ *Ibid.*, 122.

fondul schimbării naturii și a atmosferei nuvelei în favoarea instalării neanunțate a unei „reguli” a basmului³⁸. Însă, limita dintre nuvela „realistă” și romanul „idealist”, devenită canon de interpretare este în cazul nuvelei grecești și latine una extrem de fragilă³⁹, având în vedere generalitatea acestor distincții.⁴⁰ Astăzi, caracterul ei erotic, de multe ori șocant datorită conținutului trivial este considerat o evidență. Ceea ce nu poate fi însă susținut este ideea că la rândul său, basmul este o *Milesia*. Dincolo de *cheia* filosofică, alegorică sau religioasă, considerăm că acesta rămâne prea ancorat în patetic pentru a putea fi încadrat în limitele exclusive ale divertismentului și eroticului. Iar *fabula Milesiae* nu era singurul produs narativ de acest tip. Conform observațiilor lui A. Barchiesi⁴¹, de-a lungul istoriei literaturii apar forme relativ similare cum sunt, de pildă, „i racconti di Sibari”, *Rhodiaká* ale unui anumit Philip din Amphipolis sau „memoriile” erotice ale lui Philaenis, o pretinsă curtezană din Ionia. Am intra însă nu doar pe terenul delicat al problemelor legate de legitimitatea interpretării, ci și pe tărâmul originii acestora.

Interpretarea basmului în cheie alegorico-filosofică ar fi un abuz la adresa artei literare a lui Apuleius, în timp ce excluderea acestei dimensiuni din economia narativă ar fi imprudentă. Totodată, doar în treacăt fie spus, fondul religios isiac de inspirație mistică, sincretismul religios explicit reprezintă doar un mesaj formal al doctrinei asupra zeului unic, specific uniformității imaginarului intelectual henoteist și medioplatonic. Supoziția existenței unui mesaj mistic sub-textual ar fi nejustificată, dincolo de orice valență obiectiv literară sau istorică.

În abordarea critică a basmului redat de Apuleius, cercetarea mitologică și istorico-religioasă s-a impus mai cu seamă prin extinderea problematicii generale a raportului dintre mit și basm, fiind discutate originea religioasă a mitului, proveniența lui din basm sau sorgința lui istorică. Deși povestirea nu este creația originală a lui Apuleius, nu este nici o narațiune de tip popular.⁴² Este puțin probabil ca tipurile mitice ale celor două personaje, reprezentate ca figuri tinere înaripate, atestate din secolul IV î.Cr. până în secolul II d.Cr., mai ales în perioada antonină, să nu-i fi fost familiare lui Apuleius și ca acesta să nu le fi folosit ca sursă de inspirație.⁴³

³⁸ Pepe, *op. cit.*, 216-217.

³⁹ Moreschini respinge observațiile lui J. Tatum, *Apuleius and the Golden Ass*, Ithaca - London, 1979, de la paginile 92-101, catalogându-le arbitrar și „elementare” - vezi nota 6.

⁴⁰ Vezi, de asemenea, E. Paratore, *op. cit.*, 17-18.

⁴¹ A se vedea „Tracce di narrativa greca e romanzo latino: una rassegna”, AA. VV., *Semiotica della novella latina*, Atti del seminario interdisciplinare „La novella latina”, Roma, 1986, 219-236.

⁴² Grimal, P., „Apulée, *Métamorphoses* IV,28 – VI,24”, *Érasme*, Collection de textes latins commentés, P.U. F., Paris, 1963, 8.

⁴³ Waser, O., art. *Psyche*, Roscher, *Lexikon der Mythologie*, III, Teubner, Leipzig, 1897-1902, coll. 3201-3256; iar în privința începuturilor studiilor iconografice, în principal M. Collignon, *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*, Paris, 1878, care considera doctrina creștină care vedea în trup o temniță a sufletului, iar moartea ca o eliberare analogă cu mitul clasic al sufletului captiv, aspirând la viața divină, 326-330; Jahn, Otto, „Eros und Psyche”, *Archaeologische Beiträge*, Berlin, 1847, 121.

Aceste reprezentări se referă la un mit al destinului sufletului din care s-a păstrat numai scheletul religios⁴⁴, aportul lui Apuleius fiind de ordin strict estetic.

La baza povestirii s-ar afla un mit cosmogonic iranian, preluat în lumea greacă la începuturile perioadei alexandrine, în care rolul principal îi revine lui Psyche, personaj purtând caracteristicile sufletului uman, aflat în conflict cu o figură demonică care preia acele atribuții ale lui Eros vehiculate de poezia erotică. Psyche devine astfel zeița-simbol a sufletului uman, fenomen specific primei perioade elenistice, când diferite zeițăți orientale s-au suprapus unor concepte grecești divinizate precum Soarta, Providența și Dreptatea. Mitul s-a răspândit, devenind foarte popular, și a cunoscut o *interpretatio christiana* potrivit căreia esența mitului ar fi fost învierea trupului, iar starea beatifică este asociabilă unui context paradisiac.⁴⁵ Legătura dintre reprezentarea iconografică de epocă târzie a lui Psyche cu mitul iranian rămâne însă neclară⁴⁶.

În variantele târzii elenist-alexandrine la care a avut acces Apuleius, tribulațiile lui Psyche nu suferă mutații de fond. În diacronie, căutarea unui arhetip sau a unui stadiu de semnificație precedent narațiunii lui Apuleius este justificată, punct până la care critica lui Grimal își păstrează validitatea. Posibilitatea unei fuziuni operate de Apuleius între elementele mitice și cele folclorice este respinsă însă în favoarea ipotezei originalității.⁴⁷ Deși această ipoteză este exclusă, putând eventual intra în discuție adaptarea și prelucrarea unor conținuturi de facturi variate, nu există mărturii iconografice care să ateste supliciu la care o supune Eros pe Psyche. Unitatea internă a povestirii, precum și logica ei minuțioasă exclud o lectură bazată numai pe aportul fondului oral popular, basmul acesta fiind un artefact complex. Fundamentul lui narativ rezidă mai degrabă în istoria unei nunți interzise, din care descrierea chinurilor dragostei este absentă.

Excluderea genezei narative lasă loc analizei reprezentărilor pre-elenistice ale lui Eros și Psyche, precum și a materialului epigramatic legat de acestea, personificări numai ulterior de rang mitologic, de unde interesul pentru istoricizarea acestora⁴⁸.

⁴⁴ Reitzenstein, R., *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius. Antrittsrede an der Universität Freiburg - gehalten am 22. Juni 1911*, Teubner, Leipzig-Berlin, 1912; Idem, *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, C. Winter, Heidelberg, 1917; Reitzenstein, R., „Noch einmal Eros und Psyche“, *Archiv für Religionswissenschaften*, XXVIII, 1930, 42-87.

⁴⁵ Amintim reprezentările de pe sarcofagele din catacombele romane ale Sf. Calixt și mozaicul cupolei Sancta Constantia din prima jumătate a secolului IV. O reprezentare creștină mai veche este atestată de monumentul funerar al Domitillei, anterior secolului III, unde Psyche apare dansând alături de micile Genii. Același dans al lui Psyche alături de geniile defunctului este reprezentat pe sarcofagul de la Lateran, cu Eros și Psyche figurați în mijlocul Geniilor bachice. Semnificația creștină este tema vieții fericite de dincolo, sufletul cuprins de prezența lui Cristos. Vezi și articolul *Âme*, semnat de H. Leclercq, *DACL*, I, pars I, Paris, 1907, 1470-1554, mai cu seamă 1471-1475.

⁴⁶ Grimal nu consideră suficient argumentul lui Reitzenstein cu privire la arhetipul iranian al mitului Sufletului, extins la o *teologie a sufletului*, și tentează o apropiere de tema și structura mitului platonice, din care exclude atât fondul folcloric, cât și pe cel religios.

⁴⁷ Grimal, *op. cit.*, 11.

⁴⁸ Fehling, D., *Amor und Psyche – Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie*, Wiesbaden, 1977 (AAWM – Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur), 36.

Intervenția lui Apuleius a constat din exploatarea acestor motive mitologizante. Fehling nu acceptă anacronismul orientării folcloriste al lui Swahn și al școlii finlandeze, care urmând metoda receptării istorice, situează basmul lui Apuleius pe aceeași treaptă cu povestirile orale ale ultimului secol. Elemente din tezaurul narativ oral întrebuintate de Apuleius nu se regăsesc de pildă, în literatura Evului Mediu (vice-versa, romanul lui Apuleius este străin de literatura medievală, deși tipul se păstrează). Concluzia lui Fehling este că între literatura antică și basmul modern există un raport de influență, dar la rândul lui, nici basmul modern nu prezintă urme ale tradiției orale antice.⁴⁹ După aproape trei decenii, Swahn acceptă teza influenței unice și determinante a narațiunii medievale asupra basmului, așa cum acesta ne-a parvenit și îl cunoaștem astăzi⁵⁰, însă nu și în cazul variantei lui Apuleius, convins încă de existența unui model original antic pe care Apuleius l-ar fi prelucrat, atrăgând atenția asupra analizelor formale și calitative care recurg la delimitări stricte între tradițiile orală și cea scrisă.⁵¹

Dezbaterea în jurul existenței originale a basmului, ca și a vechimii acestuia, s-a dovedit sterilă, circulația acestuia în antichitate fiind legată de primatul scrisului, potrivit ipotezei propuse de Fehling în cadrul polemicii antiromantice⁵², căutarea unui gen „atemporal” nefiind justificată. Contraponderea acestor afirmații este oferită de lectura structuralistă, în limitele și pretențiile ei metodologice, deși în analiza paralelă a mitului și a basmului, structuralismul s-a cantonat în anistoric.

Într-o altă ordine de idei, ipoteza unei simple variații a mitului din *Phaidros* sau *Banchetul*⁵³ nu intră în discuție. Este adevărat, mitul platonice descrie Sufletul cuprins de dragostea pentru cunoașterea lucrurilor divine, care suportă suferința în vederea atingerii cunoașterii, dar nu reiese limpede că sufletul însuși este stăpânit de un asemenea sentiment, cu atât mai puțin cu cât acest aspect nu clarifică episoadele ulterioare ale basmului lui Apuleius. Trebuie avut în vedere că filosofia acelei epoci făcea uz de instrumentarul folcloric, iar metoda alegorizantă nu era sursa exclusivă a miturilor. Înainte de a respinge ideea prelucrării și adaptării unui mit cosmogonic, pe de o parte, sau a unei alegorii de natură filosofică, pe de alta, în subtextul basmului pot subzista asocieri cu fondul literaturii gnostice de proveniență frigiană⁵⁴, deși Psyche nu este o divinitate căzută care își recapătă natura inițială în urma tribulațiilor și trecerii probelor, ci o muritoare, alături de care Eros are un rol secund. Originea pur

⁴⁹ Cf. Fehling, *op. cit.*, 99.

⁵⁰ Swahn, J.- Ö., „Psychemythos und Psychemärchen”, în: Siegmund, W. (ed.), *Antiker Mythos in unseren Märchen*, Kassel, 1984 (VdEM), 95.

⁵¹ Vezi sublinierea lui G. Heldmann, *op. cit.*, 65.

⁵² Vezi în acest sens, Röhrich, L., *Volkspoesie ohne Volk. Wie „mündlich” sind sogenannte „Volkserzählungen”?*, Röhrich, L. - Lindig, E. (ed.), *Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Tübingen, 1989 (ScriptOralia 9), 49-65; Moser, D.- R., „Die Homerische Frage und das Problem der mündlichen Überlieferung aus volkskundlicher Sicht”, *Fabula* 20, 1979, 116-136 și Wehse, R., „Uralte? Theorien zum Alter des Märchens”, Oberfeld, Ch. (ed.), *Wie alt sind unsere Märchen?*, ed. cit., 10-27. Într-o măsură mai mare sau mică, aceste teorii exclud posibilitatea existenței unui gen narativ oral autonom într-un arc de timp mai mare de 200 de ani.

⁵³ Jeanmaire, Henri, *Le conte d'Amour et de Psyché*, cit., 31-32.

⁵⁴ *Ibid.*, 34.

umană a lui Psyche este discutabilă, textul lui Apuleius indicând originea regală a acesteia (*Metam.* IV,28), iar regalitatea poate fi citită prin prisma unei alegorii a divinului.

Succesul de care se bucura figura lui Psyche în spațiul Orientului greco-alexandrin, dar și în cel roman, avea la bază circulația papirusurilor magice și a unor texte mandeice (mărturie a circulației mitului cosmogonic iranian al lui Psyche în lumea greacă), al căror impact asupra mediului popular din secolele II-IV d.Cr. a fost semnificativ.⁵⁵ Psyche nu este însă numai un simbol, un produs mitic și literar, expresie a sufletului individual⁵⁶, ci și o sursă literară contemporană. Raporturile amoroase dintre Eros și Psyche sunt o invenție poetică elenistică, oscilând între grav și frivol, care se regăsește în Meleagru, Posidippos și Polystratos⁵⁷. Existența papirusurilor magice infirmă ipoteza basmului ca mit construit în manieră platonice, care exclude originea populară sau de tip saga⁵⁸, dovedind prezența pregnantă a acestui motiv în folclor.⁵⁹ Potrivit textelor grecești ale papirusurilor magice, percepția populară a numelui Psyche avea și valențe triviale, fiind asociată imaginilor falice.

Definiția basmului în raport cu mitul sau saga trebuie nuanțată în raport cu rolul dimensiunii supranaturale din cadrul acestora. Basmul admite o dimensiune meta și sublitară, de unde termenul utilizat de cercetători de *dublă-dimensionalitate*⁶⁰, în economia unei saga nivelul transcendental nefiind evident ca în cazul basmului. În mentalitatea antică, mitul nu traducea o manifestare a transcendentului, o epifanie, ci făcea referire la începuturile istoriei, la sensul primar și fundamental al evenimentelor, fie ele universale sau locale.⁶¹ Spre deosebire de basm, saga este ancorată în real, de unde diferența la nivel de deznodământ. Heldmann reperează o tendință internă a acesteia de privilegiere a unui motiv narativ unic, spre deosebire de basm.⁶²

⁵⁵ Preisendanz, K., *Papyri Graecae Magicae, Die griechischen Zauberpapyri*, Saur, K. G. (ed.), Bibliotheca Teubneriana, Stuttgart, 2001, IV,1717; 1729; XII,15. Vezi Reitzenstein, R., *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius*, ed. cit., 79-81.

⁵⁶ Cf. Jahn, Otto, „Kottabos auf Vasenbildern”, *Philologus*, 26, 1867, 201-240.

⁵⁷ Vezi *Antholog. Palat.* V,57; 179; XII,80; 132; XII,91; 98. A se vedea edițiile *Anthologie Grecque, Anthologie Palatine*, Livre V, II, P. Waltz - J. Guillon (ed.), Les Belles Lettres, Paris, 1928, 42, 179-180 și *Antologia Palatină*, V. Golinescu (ed.), Univers, București, 1988, 194.

⁵⁸ Moreschini, *Il mito di Amore e Psiche in Apuleio*, M. D'Auria Editore, Napoli, 1994, 49.

⁵⁹ Reitzenstein, *op. cit.*, 80.

⁶⁰ Potrivit lui Wesselski, A., *Versuch einer Theorie des Märchens*, Reichenberg i. B., 1931 (Prager Deutsche Studien 45); Thompson, St., *The Folktale*, O.J., 2, 1951); Friedrich von der Leyen, *Das Märchen. Ein Versuch*, Quelle & Meyer, Heidelberg, ed. a 4-a, 1958; Röhrich, L., *Märchen und Mythen*, în *Mythos in mythenloser Gesellschaft*, Graf, F. (ed.), Teubner, Stuttgart - Leipzig, 1993, *Colloquium Rauricum* 3, 295-304 și Bausinger, H., art. *Märchen*, EM (*Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Ranke, K. - Brednich, R. W. - Bausinger, H. et alii (ed.), 9,1 Berlin-New York, 1997, 250-274.

⁶¹ În acest sens, Heldmann, G., *op. cit.*, 18 nota 21, argumentează pe baza a două exemple din Tucidide și Polibiu, care integrau discursul mitului în *Historia*.

⁶² Heldmann, *op. cit.*, 19.

Deși teoria poligenezei (a originilor independente, diferite la nivel cronologic și geografic) lansată de Wilhelm Grimm este controversată, anumite aspecte ale acesteia, cum sunt motivele universal-umane sau analiza cu tendință psihologizantă, persistă⁶³. Pentru primul aspect, amintim sintagma *epische Schablonen* a lui Swahn, pe care o putem traduce și ca motive epice, narative.⁶⁴ În ciuda variabilității motivelor, fără ipoteza înrudirii sau dependenței directe, apartenența la un „tip” anume rămâne pentru basm una constitutivă. Dată fiind variabilitatea genurilor, urmându-l pe Wesselski pe linia literarității basmului⁶⁵, Heldmann preferă în locul uzualului *Märchenmotive*, care ar sugera un primat neîndreptătit și nemijlocit al acestuia din urmă, sintagma *Wunder-Erzählmotiven*, motive narative universale de tipul fantasticului⁶⁶. Pentru Wesselski, în raport cu legea naturală, elementele supranatural și miraculos sunt un dat comun atât al mitului, cât și al basmului, mitul fiind însă singurul care le conservă, indiferent de subiectivismul formei, valoarea de adevăr. Întrucât culturile primitive nu aveau noțiunea de ordine sau lege naturală, teoria familiarității lor cu basmul nu este justificată, viziunii lor asupra lumii nefiindu-i contrapuse cea a miraculosului. Doar mitul poate fi matricea ideii de miraculos sau fantastic.⁶⁷

Nici una dintre aceste orientări critice nu a reușit să demonteze ipoteza originalității basmului lui Apuleius⁶⁸. Nu suntem însă convingși de funcționalitatea acestor lecturi interpretative, ele neprivind textul în sine. Fără a exclude elementele folclorice, elaborarea lui Apuleius nu este un simplu adaos la o poveste populară sau la un basm-magic preexistent. Fără a ataca teza clasică a existenței genului basmului în Antichitate, alături de Schlam⁶⁹, Kenney⁷⁰ deplasează centrul de greutate al chestiunii originii acestuia în zona semnificațiilor – deși nu omite chestiunea genetică, care rămâne pe plan secund.

În ciuda elementelor și trăsăturilor problematice, între cercetători există un consens cu privire la esența și forma basmului. Prin prisma celor două dimensiuni ale sale, transcendentul și contingentul, basmul este interpretabil și *uni-dimensional*⁷¹ -

⁶³ Lüthi, Max, *Märchen. Von Zaubermärchen und Lügenmärchen*, rev. și completat de Rölleke, H., *Sammlung Metzler – Realien zur Literatur*, 16, ed. a 9-a, Stuttgart, 1996, 108 sqq.

⁶⁴ Swahn, J. –Ö, „Tradierungskonstanten. Wie weit reicht unsere mündliche Tradition zurück?“, Oberfeld, Ch. (ed.), *Wie alt sind unsere Märchen?*, Regensburg, 1990 (VdEM 14 – *Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft*), 38.

⁶⁵ Wesselski, A., *Versuch einer Theorie des Märchens*, Reichenberg i. B., 1931 (Prager Deutsche Studien), 45.

⁶⁶ Cf. Heldmann, *op. cit.*, 15.

⁶⁷ Cf. Wesselski, A., *op. cit.*, 54-57.

⁶⁸ Idem, „*Cupid and Psyche: Folktales and Literary Narrative*”, Hofmann, H. (ed.), *Gröningen Colloquia on the Novel V*, Groningen 1993, 69. Nici teza lui Reitzenstein nu este sustenabilă, căci fragmentează unitatea mitului în lumina basmului, întrucât la acea vreme, spune Schlam, *op. cit.*, 68, limita dintre basm și mit nu era stabilită, cele două forme fiind mult apropiate.

⁶⁹ Schlam, C. C., *The Metamorphoses of Apuleius. On Making an Ass of Oneself*, Chapel Hill and London, 1992, 88-95.

⁷⁰ *Apuleius. Cupid and Psyche*, Kenney E. J. (ed.), Cambridge, 1990, 12-17; 18-22.

⁷¹ Lüthi, Max, art. „Märchen”, *Enzyklopädie des Märchens*. 3, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981, 1207-1211.

conținuturile sale nu necesită justificare, nici reperarea referințelor; mai mult, urmărit în diacronie, se observă demitologizarea unor componente în favoarea caracterului ficțional.⁷² În virtutea purei sale ficționalități, basmul se definește printr-o caracteristică fundamental „anonimă” atât la nivel auctorial, cât și local sau temporal. Continuitatea basmelor nu este asigurată atât de afinitățile de motive, cât de structurile sau compozițiile variate. Potrivit lui Nilsson atât motivele, cât și varianții lor arhaici au o largă întrebuințare în basm, putându-se așadar vorbi de o înrădăcinare a basmului în mit.⁷³ Păstrând delimitarea riguroasă a genurilor, s-a admis în cele din urmă (de-a lungul și în urma numeroaselor polemici anti-structuraliste și sub influența etnologiei⁷⁴) că aria lor de funcționare, mai cu seamă în cazul mitului și al basmului, poate varia, caracterul lor fiind de multe ori interschimbabil – este vorba despre acele elemente ale mitului regăsite în basme⁷⁵ - fenomenul invers fiind puțin plauzibil.

Având în vedere că anumite motive și tipuri narative nu sunt reductibile la basm, ele aflându-și în acesta doar expresia și cadrul manifestării, ci trimit la narațiuni de natură istorică, conchidem că ele nu sunt constitutive pentru mit. Astfel, încercarea de reconstituire a pre-istoriei unui mit cu ajutorul elementelor de basm este sortită eșecului - domeniile lor sunt autonome, iar postulatul existenței pre-istorice a genului basmului devine din ce în ce mai problematic.

Dinamica textuală găsește în mit o componentă auxiliară, nu indispensabilă. Nu considerăm straturile autonome în raport progresiv, uneori doar accidental complementare, ci funcțiile lor, care se actualizează reciproc. Dincolo de substratul pre-sau extra- literar al mitului se află poate ceva determinant și imediat: fie el oral sau filtrat literar, mitul închide în sine trăsături culturale, amprenta unor obiceiuri de cult arhaice. Acesta este sensul dat de Burkert în analiza metamorfozelor mitului de la nivelul narativității orale la cea literară, atunci când privește povestirea populară în sens dinamic, ca *proces* viu și ca împletire de multiple influențe⁷⁶, tip de lectură care exclude teza unui basm-originar care ar fi influențat tradiția literară scrisă a Antichității.⁷⁷

⁷² Criteriu care, deși contestat de Röhrich, L., art. „Glaubwürdigkeit”, *Enzyklopädie des Märchens*, 5, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1987, 1280-1285, rămâne canonic.

⁷³ Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, 1, „Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft”, München, 1955, *Handbuch der Altertumswissenschaft* 5, 2, 1, 18.

⁷⁴ „Myth belongs to the more general class of traditional tale.” (Kirk, G. S., *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley-Los Angeles, 1970, 31-41) Vezi și idem, „Aetiology, Ritual, Charter: Three Equivocal Terms in the Study of Myths”, *Yale Classical Studies*, 22, 1972, 83-102.

⁷⁵ Kirk, *op. cit.*, 34 sqq. – a se vedea povestirea despre Belerofon.

⁷⁶ Teoria privind substraturile psihologice și antropologice ale narativității (teama de a fi devorat și pierderea părinților) este rezumată în studiul său „Vom Nachtigallenmythos zum *Machandelboom*”, apărut în Siegmund W. (ed.), *Antiker Mythos in unseren Märchen*, Kassel, 1984 (VdEM – Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft, 6), 113-125, unde confruntarea pretențiilor dogmatice ale narativității orale a mitului (în cazul acesta, cel al privighetorii) relevă reminiscentele unor obiceiuri funerare, așa cum reiese din comentariile lui Servius, *Ad Verg., Ecl.* 6,78.

⁷⁷ Cfr. Heldmann, *op. cit.*, 60-61.

Cultura literară a suferit, desigur, influența acestor scheme mitice arhaice sau structuri primitive. Este posibil ca Apuleius să fi cunoscut fie o versiune populară orală a povestirii (pe linia unei tradiții deja alterate), fie una intermediată de un text literar grec. Indiferent de modalitatea receptării, el a preluat și alegorizat o compoziție arhaică, aspectul cel mai problematic fiind stabilirea poziției și rolului ei în economia povestirii lui Apuleius. Dintr-un sub-tip al poveștii populare, Apuleius a creat un mit literar.

Amintim că Swahn considera că versiunea din *Metamorfoze* nu reprezintă decât una dintre structurile posibile ale primului sub-tip al povestirii orale. Cu toate acestea, observăm un contrast între mitul literar și povestirea populară la nivelul descrierii pluriforme a aspectului exterior al personajului divin. Caracterul arhaic al lui Eros, zeu primordial care păstra coeziunea unei lumi în dezbinare⁷⁸, a avut în diacronie nuanțe și atribuții din ce în ce mai sărace. Apuleius însă a cuprins sub numele lui Eros o sinteză a tuturor atributelor sale mitice de tânăr înaripat, de zburător, încadrându-l în tiparul greco-alexandrin. Stereotipia aspectului său fizic contrastează cu varietatea interpretărilor morale și filosofice. Eros este principiul acțiunii și al vieții, opus așadar morții și pulsionilor spre aceasta. În tradiția orală, caracterul pulsionar al eroului diferă de cel propus de Apuleius, care a văzut în natura și caracteristicile eroului, fie el uman sau divin, iubirea idealizată, aspirația sufletului spre frumos, *unio mystica* fiind un echivalent al nunții divine dintre suflet și Sine.⁷⁹ Angélopoulos notează dubla valență a eroului, obiect și subiect al dragostei în aceeași măsură.⁸⁰

Descifrarea textului prin intermediul simbolisticii mistice este o ipoteză de lucru generoasă, analogiile cu formele liturgice ale cultului misteric fiind permise de documentația literară sau iconografică. Schema basmului este similară dramei liturgice, iar simbolistica lui este cea a reprezentărilor liturgice, deși tenta lor este idealizantă. Aventurile lui Psyche par înscrise în cadrul unei drame cultuale, trimiterea la celebrarea nunții mistice ca moment de purificare a sufletului în drumul său spre divin fiind evidentă. Textul lui Apuleius s-ar înscrie în canonul romanului misteriosofic, mai mult, datorită cărții a XI-a, ar putea constitui unul dintre cele mai vechi documente mistice de limbă latină⁸¹. Valoarea observațiilor și asocierilor lui Jeanmaire nu rezidă atât în analogia romanului și basmului lui Apuleius cu simbolismul dionisiac, așa

⁷⁸ Cf. Hesiod, *Teogonia*, 116-120: atât universul ființelor create, cât și cel al celor necreate este stăpânit de legea și prezența lui Eros.

⁷⁹ Barrett, C., „The Marriages of Charite and Psyche in the Context of Apuleius' *Metamorphoses*”, *Classical Bulletin*, 70, 2, 1994, 73-88, în special 83.

⁸⁰ Angélopoulos, A., *op. cit.*, 161 și 163. Nu împărtășim teza autoarei cu referire la eroii mitici ai literaturii orale deveniți personaje-concept ale unei culturi savante. Angélopoulos este convinsă că la nivelul fiecărei povestiri orale există un spațiu dialectic între viață și moarte. Rămâne neclară afirmația autoarei în privința aceluși „espace de reconstitution *narcissique*” din cadrul morfologiei pasiunii eroinei, aflată în căutarea mirelui. (*Ibid.*, 156). Pare a fi în contradicție cu tezele susținute inițial, în favoarea alegoriei de tip filosofic-gnostic a sufletului în căutarea locului său divin.

⁸¹ Jeanmaire, *op. cit.*, 35.

cum apare în reprezentările iconografice de la Villa Itern din Pompei, ci mai curând în surprinderea unei legi dinamice și a unor linii de tensiune în cadrul textului. Mecanismul trecerii de la real la simbol și alternanța rit - mit conferă textului nu doar forță expresivă, legitimându-l ca producție inovatoare.

Prin urmare, stabilirea unei distincții clare la nivel de conținut între basm și mit nu este posibilă, în ciuda funcției specifice îndeplinite de acesta din urmă. Conceptul de mit nu își află limitele în definiția lui ca narațiune de tip religios. În diacronie, mitul suferă fragmentări, își pierde caracterul unitar, confundându-se adesea cu diferite tipuri de narativă. La Apuleius, tendința mitologizantă este redusă, de unde nesustenabilitatea ipotezelor cu privire la geneza basmului pe filieră oriental-elenică.

Linia hermeneuticii simbolice a lui Jahn, aplicată în paralel textelor platonice, a fost urmată de Scazzoso⁸² și Thibaut.⁸³ Scazzoso însă adoptă metoda lui Jeanmaire, pentru care, în raport cu natura cărții a XI-a, istoria lui Psyche este o reprezentare a simbolismului liturgic de mistere, cheia de interpretare fiind misteriosofică. Putem astfel întrevădea un model narativ gnostic, cu trimitere directă la asceza sufletului în vederea unei vieți divine.

Mai mult, asemenea celei a lui Reitzenstein, ipoteza lui Jeanmaire nu prevedea mitul ancestral, de factură orientală sau o alta, ci pleca de la premisa unei apropieri de predica gnostică naasenă, așa cum reiese din textul lui Hippolyt⁸⁴, care evocă întoarcerea și reunirea sufletului lumii cu principiul divin⁸⁵ sau cu figura fecioarei cosmice, așa cum reiese din literatura hermetică conservată în fragmentele antologice ale lui Stobaios.⁸⁶ Considerațiile lui Jeanmaire însă cu privire la *Metamorfoze*, ca fiind de inspirație gnostico-frigiană cu valențe creștine sunt un aspect secundar pentru teza noastră. Deși elementele narațiunii lui Apuleius nu sunt de proveniență exclusiv platonice, acest model trebuie admis, fiind recunoscut în raportul lui Psyche cu divinul, în tribulațiile ei - neliniștea, durerea și speranța în urma cărora decide să ajungă până la marginile pământului, împlinind riturile de ispășire convenite și acceptând sclavia în schimbul reconcilierii cu zeii. Grimal susține această apropiere de motivul platonice, considerând-o un aspect neglijat de cercetătorii de orientare folcloristă.⁸⁷ Desigur, motivele mitice prezente în basmul redat de Apuleius sunt comune celor evocate de Platon în *Phaidros*, însă argumentul lui Grimal este insuficient

⁸² Scazzoso, P., *Le Metamorfosi di Apuleio*, Renon, Milano, 1951.

⁸³ Thibaut, R., „Les *Métamorphoses* d'Apulée et la théorie platonicienne de l'Erôs”, *Studia Philosophica Gandensia*, 3, 1965, 89-144.

⁸⁴ *Refutatio omnium haeresium* V,7-9 în *Die Gnosis. Zeugnisse der Kirchenväter*, Haenchen, Ernst – Krause, Martin (ed.), trad. și comentarii Werner Förster, Patmos, Düsseldorf, 2007, 341-342.

⁸⁵ Cfr. Jeanmaire, Henri, „Le conte d'Amour et de Psyché”, *Bulletin de l'Institut Français de sociologie*, 1, 1930, 33-34.

⁸⁶ Stobaios, *Anthologium* I, 49, 44, Wachsmuth C. - O. Hense (ed.), Weidman, Berlin, 1958. A se vedea și Nock-Festugièr, *Corpus Hermeticum* IV, 1, excerptum XXIII, XXIV.

⁸⁷ Grimal, *op. cit.*, 6-7. Mitul utilizat de Apuleius (preluat în mare parte din *Phaidros*) este pretextul pentru evidențierea unui adevăr de ordin spiritual, altfel inaccesibil, *Amor et Psyche* nefiind reductibil la o istorioară sau la un basm fantastic. În mitologia tradițională, lui Eros nu i se asociază pasiunea amoroasă, motivul fiind întâlnit numai în iconografia elenistică târzie, posibila sursă de inspirație a acestuia.

susținut – acesta se referă la răpirea tinerei de către Vânt, similară celei cu care debutează dialogul *Phaidros* 229b-c⁸⁸ și la semnificația Vântului ca însoțitor al Sufletului în imaginarul filosofic post-platonic.⁸⁹

Cele trei probe pre-matrimoniale pot fi interpretate din perspectivă antropologico-religioasă, ca faze ale unei inițieri rituale, având în vedere trimiterea la practica funerară orfică de care era legat uzul plăcuțelor de aur cu indicații⁹⁰ pentru defunctul aflat în călătorie în lumea de dincolo.⁹¹ Catabaza lui Psyche face însă excepție, fiind un motiv asimilabil patrimoniului mitic - Herakles, Tezeu, Dionysos, Orfeu. Analogia rit misteric – motive de basm este însă formală, întrucât numai legăturile semnificanților - reconfigurați într-un *gen* popular⁹² - ni s-au transmis, nu și semnificațiile unui rit sau ale unei mitologeme. Neputându-se stabili un paralelism între rit și basm, sunt considerate numai determinările istorice ale basmului și sursele de natură rituală și mitologică ale acestuia. Basmul ia naștere odată cu desprinderea subiectului și a actului povestirii de ritual, când subiectul sacru sau magic primește o interpretare profană⁹³.

Prin urmare, stabilirea unei distincții clare la nivel de conținut între basm și mit nu este posibilă, în ciuda funcției specifice îndeplinite de acesta din urmă. Conceptul de mit nu își află limitele în definiția lui ca narațiune de tip religios. În diacronie, mitul suferă fragmentări, nu se mai bucură de structura unui mesaj unitar, fiind adesea confluent cu tipurile de narativă. La Apuleius, tendința mitologizantă este redusă, de unde nesustenabilitatea ipotezelor cu privire la geneza basmului pe filieră oriental-elenistă. Narațiunea își găsește justificarea și expresia în filosofia populară platonizantă, ceea ce nu exclude însă emfaza retorică sau sobrietatea patetică.

L. Herrmann vedea în „Amor et Psyche” o combinație de elemente eterogene, a căror convergență nu se justifică în plan religios⁹⁴. În privința surselor, punea accentul

⁸⁸ Platone, *Tutti gli scritti*, G. Reale (ed.), Rusconi, Milano, 1997, 540. Oreithyia, fiica regelui atic, Erechtheus, răpită de Boreas, vântul din Nord, de pe malul râului Ilios și purtată, potrivit legendei, în Tracia. Vezi și Griffiths, *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, ed. cit., 148.

⁸⁹ Vezi Cumont, Franz, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Geuthner, Paris, 1942, 109 sqq.

⁹⁰ Grimal menționează personificarea Turnului și sfaturile date lui Psyche.

⁹¹ Olivieri Alessandro (ed. comm. instruxit), *Lamellae aureae orphicae*, Marcus und Weber, Bonn, 1915, citat de Grimal, *op. cit.*, 11. În această privință, menționăm fragmentele comentariilor filosofice asupra teogoniei și cosmogoniei orfice, descoperite în 1962 în mormântul de la Derveni, lângă Tessalonik, datat cu aproximare 400 î.Cr., independente de influențele platonice, dar și a plăcuțelor de la Olbia, descoperite în 1978, pe litoralul Mării Negre, care atestă prezența în această zonă a unui grup autointitulat orfic, având ca figură de cult principală pe Dionysos încă din secolul V (Vezi West, M. L., *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, Otto Kern (ed.), *Orphicorum fragmenta*, ed. a 2-a, Berlin, 1963 și totodată articolul lui M. Detienne, „Orpheus”, *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), XI, MacMillan, New-York-London, 1987, 111-114).

⁹² Cfr. Trocchi, C. G., *La sorgente di Mnemosine. Memoria, Cultura, Racconto*, Bulzoni, Roma, 1998, 117.

⁹³ Cf. Propp, V., *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Univers, București, 1973, 464.

⁹⁴ Herrmann, Léon, „Légendes locales et thèmes littéraires dans le conte de Psyché”, *L'Antiquité Classique*, nr. 21, 1952, 13-27.

pe *Metamorfozele* lui Ovidiu și pe motivele mitologice din interpretarea lui Seneca, oprindu-se asupra ocurențelor elementelor legendare peloponesiace, așa cum apar ele în *Călătoriile* lui Pausanias. În sprijinul argumentării unei origini greco-alexandrine a basmului este adusă reinterpretarea platonizantă a unor teme populare.⁹⁵ Regăsim de-a lungul întregii povestiri combinații de teme literare cu teme și legende locale, combinație care se sustrage domeniului și mărcii proprii a religiosului. Înainte de toate, tematica locală este cea a legendelor peloponesiene, iar sursa literară primă, Ovidiu. Ceea ce adaugă Apuleius sunt simbolurile și aspectul alegoric. În această interpretare, constatăm cum Herrmann nu urmează nici linia lui Helm, nici pe cea a lui Kerényi, potrivit cărora Apuleius ar fi folosit un model grecesc.⁹⁶ Parțial este adevărat, *Metamorfozele* lui Ovidiu sunt sursa formală principală a lui Apuleius, primul semn al afinității regăsindu-se în expresia oracolului lui Apollo, care se adresează părintelui lui Psyche în distih elegiac. Cupidon este redat ca având însușiri monstruoase doar în contextul relatării surorilor (*Metam.* V,17), iar de către oracol (*Metam.* V,22), ca șarpe blestemat. Episodul similar unei procesiuni funerare (*Metam.* IV,34) cu referire la însoțirea lui Psyche de către părinții ei la locul indicat de vocea oracolului, poate fi comparat cu fragmentul cu aceeași temă din *Troienele* lui Euripide (vv. 1129-1132), unde regăsim similitudini cu corul bocitoarelor condus de Hecuba (v. 102) sau în descrierea morții acceptate de către Polyxene, pe care o fac Andromaca și Hecuba (vv. 945-958). Descrierea palatului fermecat al lui Cupidon (*Metam.* V,4), localizat în Arcadia, poate fi citită în analogie cu Ovidiu (*Metam.* XII,47) și chiar cu fragmentul din Tacit, *Annales* XII,36,2. Legând scena de prezența zeului salvator Pan, după eșuarea încercării lui Psyche de a-și găsi sfârșitul prin înec (*Metam.* VI,12), cadrul geografic poate fi considerat neschimbat, un fluviu, tot din Arcadia. La rândul lui, templul lui Ceres, unde se înfățișează Psyche (*Metam.* VI,1) ar fi cel al lui Pheneos din Arcadia, situat tot pe o înălțime (cfr. Pausanias, VIII,14,12-15). Iar templul lui Juno este sanctuarul pelasgic de la Stymphale, nu *Heraion*-ul argian (Pausanias, VIII,22,2). O altă dovadă a originii și caracterului arcadian al basmului este apelativul lui Venus adresat lui Mercur (*Metam.* V,7). Fragmentul din *Metam.* VI,11-12 este văzut în analogie cu Ovidiu, *Metam.* I,689-712, unde trestia sfătuitoare este nimfa Syrinx, iar fluviul, Ladon din Arcadia. Legat de cea de-a treia probă a lui Psyche, umplerea unei amfore cu apa Styxului, izvorul râului se află aproape de Nonacris, patria naiadelor, azi Mavronero, afluent al lui Crathis, tot în Arcadia. Pentru catabaza lui Psyche o posibilă sursă de inspirație ar putea fi Vergiliu, *Georg.* IV,467; *Eneida* VI și Ovidiu, *Metam.* X,11, unde porțile infernului s-ar situa între Styx și Laconia. Interdicția deschiderii cutiei trimite la legenda lui Orfeu și a Euridicei (Verg. *Georg.* IV, 485-500), dar și a Pandorei și a lui Epimetheu din Hesiod, *Munci și Zile*, vv. 80-100 (ed. citată, pp. 44-45), *Theogonia* 570-576. Reunirea sfatului zeilor, *senatul divin*, trimite la ideea

⁹⁵ A se vedea studiul lui R. Förster, „Platons Phaedrus und Apuleius”, *Philologus* vol. 75, 1918, 134-155, care continuă linia interpretării lui Reitzenstein, *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius*, Leipzig, 1912.

⁹⁶ Herrmann, Léon, „Légendes locales et thèmes littéraires dans le conte de Psyché”, *L'Antiquité Classique*, nr. 21, 1952, 14-15.

Palatinului Celest din Ovidiu, *Metam.* I,163-252, mai cu seamă vv. 171-176, la Satirele lui Lucius din *Adunarea zeilor*, la Fedru, *Moartea și apoteoza lui Claudius*. Banchetul nupțial are similitudini cu poemul catullian LXIV (nunta lui Thetis și Peleu), dar și cu apoteoza din Ovidiu, *Metam.* X,242-272 și XV,843-870. Cultul lui Venus Caelestis este similar celui de la Acrocorinthos, Sicyona și Patras (Pausanias, II,5,1; II,10,4-5; VII,26,4; VII,12). Venus mai apare și în ipostaza unei matroane în *Satirele* lui Juvenal (VI,425-433). Limita ireverenței din *Dialogurile zeilor* ale lui Lucian, este atinsă în VI,22, unde Jupiter face un pact cu Cupidon cu privire la cuceririle sale amoroase. Mergând pe filiera folclorică și a propriei imaginații totodată, Herrmann considera că basmul nu prezintă caractere mistice.

Sub un aspect formal, povestirea în discuție prezintă trăsăturile unei sinteze între livresc, popular, alegoric și realism ironic. Este adevărat, Herrmann respinge orice pretenție de lectură religioasă, indiferent de ponderea simbolică, alegorică sau moralizantă a mesajului⁹⁷, avansând ideea luptei împotriva instinctelor malefice⁹⁸, care nu se justifică nici prin prisma motivului dominant formal al textului, nici al filiațiilor literare enumerate.

Basmul „Amor et Psyche” în elaborarea lui Apuleius reprezintă singura narațiune latină care trimite la caracterele specifice ale romanului erotic grec, în primul rând prin *topos*-ul jurământului de fidelitate al amantilor. Există afinități cu poezia latină, însă tot în virtutea elementului imitativ din literatura alexandrină. Prin urmare, nu trebuie omis stilul elenistic al basmului în lumina motivelor poeziei erotice, îndeosebi prin jurământ, promisiunea reciprocă a amantilor unde apare verbul *spondeo* (*Metam.* V,5,4), termen familiar pentru *fides* (promisiune sacră) care trimite la ideea jurământului solemn, cu caracter religios, preluat în mare parte din domeniul juridic.⁹⁹ Redarea acestei promisiuni alternează la Apuleius, din punct de vedere morfologic și stylistic. Pe de o parte, sensul prohibitiv este atenuat prin folosirea lui *nec* în locul lui *neve*, (*Metam.* V,11,5 *neque omnino conferas ... nec quicquam vel audias vel respondeas*; V,12,6 *nec illas scelestas feminas vel videas vel audias*), pe de alta, folosirea conjunctivului prezent cu *ne* în locul conjunctivului perfect tot cu *ne*, redă o trăsătură prohibitivă, uzanță frecventă la Apuleius. Psyche apelează la același tip de jurământ - *Metam.* V,6,7: *sed prius, inquit, centimes moriar quam tuo isto dulcissimo conubio caream* (...) redat prin conjunctivul optativ prezent, al dorinței realizabile, cu condiția auto-anulării în determinate condiții. Ideea este cea a sentimentului de fidelitate în respectarea legământului (*foedus*) nu doar într-un raport de tip amoroș, ci și în cel de prietenie. Valoarea generică a lui *foedus* este decizia și asumarea unui jurământ care stă la baza unui pact.¹⁰⁰ În poezia erotică latină, termenul și motivul acestuia provin din limbajul juridic.¹⁰¹

⁹⁷ De la o milesiană axată pe divertisment la o milesiană etică. Fondul moral însă va fi continuat într-o uzanță alegorică de Prudentius și Martianus Capella, prin personificarea viciilor și a virtuților.

⁹⁸ Psyche este caracterizată de imprudență, dar salvată grație sincerității.

⁹⁹ A. Walde – J. B. Hofmann, *Spondeo, Latein. Etymol. Wörterb.*, Heidelberg, 1938, II, 579.

¹⁰⁰ Mantero, Teresa, „La Psyche Apuleiana ed i giuramenti d'amore”, *Maia*, vol. 26, 1974, 130.

¹⁰¹ A. La Penna, „Note sul linguaggio erotico dell' elegia latina”, *Maia*, vol. 4, 1951, 190.

De pildă, subliniază Mantero, la Catull, termenul de *foedus* nu poate fi tratat în termenii de *amor*, chiar *perpetuus*, fiind mai degrabă vorba de un pact moral reciproc ce substituie pactul matrimonial în planul „*vita dell'etere*”.¹⁰² Și în cazul lui Apuleius, originea termenilor *spondeo*, *fides*, *foedus* este juridică, altfel spus, în formulele de jurământ. Ideea interdicției și a încălcării acesteia este prezentă în basm în virtutea logicii interne și a naturii basmului de tip *magic*, cum ar spune Mantero. Expresia acestor tipuri de jurăminte nu este obligatorie în „constantele” genului. Manifestarea explicită a atitudinii variabile a lui Psyche reprezintă o adaptare a tehnicii narative la motivele (desigur elaborate) stereotip ale literaturii eleniste și ale poeziei erotice latine. În caz contrar, decizia lui Psyche ar fi fost redată prin formulele univoce tipice literaturii folclorice.¹⁰³

Fragmentul din *Metam.* V,22 referitor la vederea lui Eros la care ajunge și de care se bucură Psyche, este interpretat ca imitare a *vederii* adevărului la care aspiră sufletele, așa cum transpare motivul în *Symposion* și *Phaidros*. Se cuvine menționat faptul că dialogul *Phaidros* era unul dintre textele platonice care se bucura de un mare succes în rândurile intelectualilor care aveau la curentul celei de-a doua sofistice. Mai mult, datorită caracterului său predominant religios, Burkert îl va considera un text clasic al misticii în genere.¹⁰⁴

Descrierea sentimentelor de care este cuprinsă Psyche la vederea lui Cupid în toată frumusețea sa: *aurei (...) purpureas (...) splendore (...) fulgurante* din *Metam.* V,22, amplifică sensul lui *meum lumen* din *Metam.* V,13, ideea revelației misterice a lui Eros fiind implicită.¹⁰⁵ Nu avem de-a face cu un mit popular, ci cu un mit construit în manieră platonice sau cu o prelucrare a unui mit platonice în cheie valentiniano-gnostică. Personificările sunt mitice, reflectă figuri divine, dar nu au o istorie proprie, autentică.

Dimensiunea folclorică și cheia alegoric-platonice nu sunt decât două dintre perspectivele interpretative ale basmului. Fuziunea lor este discutabilă, putând fi decelate alte puncte de sprijin. Motivele basmului se regăsesc și în tradiția alexandrină - elegie, poezie erotică, roman. Helm susține că în ciuda elementelor eterogene, basmul lui Apuleius este o operă de factură pur literară, materia ei primă fiind poetică¹⁰⁶, componentele narative regăsindu-se în corespondentele literare contemporane acestuia.

¹⁰² Mantero, *art. cit.*, 131.

¹⁰³ O excepție sunt *Etiopicele* lui Heliodor, unde jurămintele nu sunt necesare; preocupările sunt de natură etică și religioasă, inclusiv ideea reprezentării unei iubiri caste (motiv pentru care influența poeziei alexandrine nu apare).

¹⁰⁴ W. Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, Beck, München, 1991, 77 sqq.

¹⁰⁵ Aici se face trimiterea și la asimilarea figurii lui Eros cu Horos-Harpokrates, așa cum apare ea în lucrarea G. Binder und R. Merkelbach (ed.), *Amor und Psyche* (Wege der Forschung Bd. CXXVI) Darmstadt, 1968, 399 sqq.

¹⁰⁶ Idem, „Das Märchen von Amor und Psyche”, *Neue Jahrb. Klass. Altertum*, 33, 1914, 207-218.

Deși admitem probabilitatea unor semnificații cu secante mistice, asocierea cu un anumit curent religios este riscantă, formele de religiozitate fiind la acea vreme confluente, ceea ce face stabilirea cu precizie a ponderii fiecăreia în economia basmului dacă nu imposibilă, cel puțin arbitrară.¹⁰⁷

În genere, basmul nu preia anumite elemente din viața socială și culturală primitivă, ci este alcătuit din aceste elemente¹⁰⁸. Apuleius se inspiră atât din tradiția orală, în special motivul probelor la care Venus o supune pe Psyche¹⁰⁹, cât și din cea literară, de pildă, mitul lui Poros și Penia din *Banchetul*, Psyche fiind atinsă de dragostea pentru un *homo extremus*.¹¹⁰ Poate nu ar trebui să căutăm semnificațiile basmului într-un arhetip anume, mai mult sau mai puțin îndepărtat cronologic sau provenit din ambiente culturale diferite, ci în propria-i textură.

¹⁰⁷ Grimal, *op. cit.*, 12, admite că basmul nu este o istorioară amuzantă, conținutul lui având o încărcătură religioasă, orfismul și platonismul având cea mai mare pondere. Trăsăturile acestuia aparțin însă tipologiei povestirii orale.

¹⁰⁸ Propp, *Morfologia basmului*, ed. cit., 22.

¹⁰⁹ Wageningen, J. Van, „Psyche ancilla”, *Mnemosyne*, 44, 1926, 177-180, credea în fenomenul contaminării a două basme: pe de o parte, Psyche ca prințesă, deci de origine regală, pe de alta, ca sclavă a lui Venus. Anunțul lui Mercur (*Metam.* VI,8) pare să înlăture prima variantă (*Metam.* IV,28, conform căreia Psyche este de origine regală), Psyche fiind o sclavă a lui Venus.

¹¹⁰ Platon, *Banchetul*, 203 d-e și 204a, G. Reale (ed.), 511. Potrivit lui Regen, F., *Apuleius philosophus Platonicus*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1971, 10-11, teoria despre *daimoni* a lui Apuleius (*Apologia* 43,2) este mai nuanțată decât cea platonică, acesta traducând fragmentul 202d cu *inter deos atque homines natura et loco medias quasdam divorum potestates intersitas* („qualcosa din intermedio fra mortale e immortale”, G. Reale (ed.), 511). De altfel, sensul primei sintagme subliniate depășește cadrul trasat de Platon, referința la dimensiunea fizică fiind absentă, în timp ce cea de a doua sintagmă traduce cu *divorum potestates* termenul δαίμονιον, respectiv δαίμονες, întrucât Platon nu precizează natura statutului intermediar al *daimonilor*, ci doar funcția acestora.

IL COSTRUTTIVISMO DI JEAN PIAGET: PER UNA “MORALE DEL PENSIERO” E UNA “LOGICA DELL’AZIONE”

ROSA MARIA MARAFIOTI*

SUMMARY. *The Constructivism of Jean Piaget: for a “Moral of Thinking” and a “Logic of Action”.* The thinking is intrinsic argumentative and rhetorical, tending to build a world outlook and to join a particular type of Weltanschauung. Regarding the thinking of Jean Piaget, they propose us a reflexion starting from the psycho-genetical theory of the intellect through a constructivist methodology depending on the symbolic dimension of the language and on the ontogenetic stages of cognition. This genetic epistemology starts from the circularity of cognitive subject-object-subject, specific to purchases of new knowledge and to mental-psychological development of human beings, Piaget linking the human psyche and physical and mathematical concepts through the space, time, object and causal concepts. In this context, Piaget's theoretical foundations find their application in pedagogy, in its view of education with social and quasi-soteriological meanings. Constructivism is present in contemporary concerns of postmodern psychology, Piaget's model as being present in contemporary pedagogy which must take into account the fact that sensory and motor activity underlies the mental images which are constructed, in turn, through the operational symbols appropriated by the individual as intellectual representations.

REZUMAT. *Constructivismul lui Jean Piaget : pentru o « morală a gândirii » și o « logică a acțiunii ».* Gândirea este intrinsec argumentativă și retorică, tinzând spre construirea unei concepții despre lume și spre aderarea la un anume tip de Weltanschauung. Referitor la gândire Jean Piaget ne propune o reflexie care pornește de la teoria psihogenetică a intelectului printr-o metodologie constructivistă care ține cont de dimensiunea simbolică a limbajului și de etapele ontogenetice ale cogniției. Această epistemologie genetică pornește de la circularitatea subiect-obiect-subiect cognitiv, specifică achizițiilor de noi cunoștințe și în dezvoltarea psihic-psihologică a ființei umane, Piaget făcând legătura dintre psihismul uman și noțiunile fizico-matematice prin intermediul conceptelor de spațiu, timp, obiect și cauzalitate. În acest context, fundamentările teoretice ale lui Piaget își găsesc aplicabilitate în domeniul pedagogiei, în viziunea acestuia educația având valențe sociale quasi-soteriologice. Costructivismul este prezent la ora actuală în preocupările psihologiei postmoderne, modelul lui Piaget fiind la fel de actual în pedagogia contemporană care trebuie să țină cont de faptul că activitatea senzorială și motorie stă la baza imaginilor mentale care se construiesc, la rândul lor, prin simboluri operaționale apropiate de către individ ca reprezentări intelectuale.

Keywords: constructivism, education, epistemology, psychology, maturation, methodology.

* Doctor in filosofie la Universitatea Messina (Italia), rosamarafioti@hotmail.com

È meglio una testa ben fatta che una testa ben piena

Montaigne

Introduzione

«Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma a seguir virtute e canoscenza»¹. Le parole dell'Ulisse dantesco esprimono la tendenza naturale dell'uomo a conoscere, e contemporaneamente la fatica necessaria per assecondarla. La conoscenza vi è infatti presentata come qualcosa da "seguire", cioè da perseguire vincendo l'istinto innato a "vivere come bruti", a accontentarsi della mera sopravvivenza. Per tener dietro a qualcosa bisogna però porsi su di una via, servirsi di un *methodos*, che deve procedere in direzione della meta da raggiungere, e a cui si deve venire introdotti, educati. L'educazione corretta sarà dunque quella capace di trasmettere, prima ancora che nozioni, una metodologia adeguata. Un metodo può essere d'altra parte giudicato adatto o non adatto a conoscere soltanto in base al modo in cui è definita la conoscenza e, prima ancora di essa, l'oggetto da conoscere.

Sin dall'epoca dei Greci la realtà autentica, la verità, è stata posta al di là di ciò che costantemente muta – immediatamente accessibile ai sensi – e concepita come qualcosa di stabile, che si offre allo sguardo della ragione. Se la gnoseologia tradizionale ha inteso la conoscenza come una copia, un rispecchiamento fedele di questo "mondo vero" ideale, che ha concepito come la verità dell'opposto "mondo apparente" della percezione sensibile, la crisi dei fondamenti di fine Ottocento ha messo in discussione tale realismo ingenuo e, a partire dal principio d'indeterminazione di Heisenberg², ha sancito l'impossibilità di determinare una volta per tutte e in modo assoluto l'oggetto della conoscenza, a causa del suo intrinseco legame con il soggetto che lo indaga. Ciò ha consentito l'affermazione del nuovo paradigma epistemologico del costruttivismo, secondo cui la mente non si limita a riprodurre o tutt'al più a elaborare i dati sensibili, ma costruisce il significato della realtà. Un rinnovato studio della dimensione relazionale propriamente umana ha portato poi all'elaborazione della teoria socio-costruttivista, secondo cui l'attività mentale si caratterizza come un processo sociale, poiché da una parte comprende la realtà in base a concetti elaborati nell'ambito di una certa cultura e società, e dall'altra è finalizzata al conseguimento di scopi socialmente mediati e condivisi.

Il pensiero si configura così come intrinsecamente argomentativo e retorico, orientato alla costruzione e all'adesione a visioni storiche del mondo. Esso presenta un carattere metaforico, intendendo per "metafora" non un semplice artificio linguistico,

¹ DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, canto XXVI, versi 118-120.

² Questo principio, enunciato nel 1927, sancisce l'impossibilità di determinare contemporaneamente posizione e velocità di un elettrone, in quanto l'osservazione di un oggetto microfisico implica la sua alterazione. Sulle conseguenze del principio d'indeterminazione cfr. W. HEISENBERG, *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo, Guida, Napoli 1991.

bensi la modalità stessa del lavoro di condensazione attraverso cui si costituisce l’esperienza. La conoscenza si costruisce pertanto attraverso l’integrazione di diversi aspetti della realtà e l’occultamento di altri, e si esprime mediante significanti dotati di una polisemia che è contenuta entro i limiti concettuali propri di un certo “gioco linguistico”³. Se anche il pensiero scientifico presenta questa struttura “metaforica”, simbolica, il miglior modo per comunicare la conoscenza a cui esso pone capo è quello di trasmettere, insieme ai concetti scientifici, il metodo per riscoprirli, ossia la capacità di ricostruire autonomamente il senso della realtà, sulla base dell’indicazione data dalla descrizione concettuale del mondo.

Un piano didattico-pedagogico che si proponga un apprendimento di questo genere può essere elaborato a partire dalla riflessione di Jean Piaget. Autore della “svolta cognitiva”⁴ della psicologia, Piaget elabora una teoria psicogenetica dell’intelligenza e un’epistemologia che spiega l’origine e il progresso della conoscenza facendoli corrispondere alle diverse tappe di sviluppo della mente, e abbracciando una posizione interazionista e costruttivista che tiene conto della dimensione simbolica del linguaggio. Esporre brevemente i cardini della sua teoria psicologica e della sua epistemologia genetica permetterà di comprendere il suo progetto didattico-pedagogico per poterlo riadattare all’attuale contesto educativo, sempre più bisognoso di teste “ben fatte”, anziché soltanto “piene”⁵.

§ 1. L’epistemologia genetica

1.1. Lo sviluppo dell’intelligenza

Affermando di occuparsi «dell’evoluzione dell’essere umano e delle sue tappe solo dal punto di vista dell’intelligenza [...] e per nulla del piano affettivo», Piaget intende spiegare perché non si consideri tanto «uno psicologo» quanto «un epistemologo»⁶, o meglio uno psicologo *sui generis*, consapevole di come le teorie psicologiche si fondino su quelle epistemologiche, che a loro volta si configurano in modo tale da tenere circolarmente conto della totalità della psiche umana. Fulcro della concezione costruttivista di Piaget è la determinazione della conoscenza come risultato dell’attività del soggetto, che può consistere in azioni fisiche o in atti

³ Cfr. la definizione di “gioco linguistico” come contesto di rimandi significativi, storicamente determinato, in L. WITGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999³.

⁴ L’effetto della teoria di Piaget è così definito e distinto da quello della teoria di Vygotskij in J. BROCKMEIER, *Die Mittel der kognitiven Entwicklung*, “Forum Kritische Psychologie”, 12 (1983), pp. 48-88. Sul costruttivismo di Piaget cfr. G. RUSCH-S. J. SCHMIDT (Hrsg.), *Piaget und der radikale Konstruktivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

⁵ Cfr. E. MORIN, *La testa ben fatta. Riforma dell’insegnamento e riforma del pensiero*, tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000. Il titolo di questo testo riprende la famosa frase di Montaigne: «È meglio una testa ben fatta che una testa ben piena».

⁶ J.-C. BRINGUIER, *Conversations libres avec Jean Piaget*, Laffont, Paris 1977, p. 79.

simbolici, i quali si originano dall'interiorizzazione e dalla ricostruzione delle azioni fisiche nel pensiero. Per mezzo dell'azione si verifica un'interazione tra le strutture mentali del soggetto e la realtà, che viene oggettivata in modo diverso a seconda dello schema cognitivo a essa applicato⁷.

Le strutture mentali si trasformano a loro volta nell'interazione con l'ambiente grazie al meccanismo dell'«equilibrato», che si realizza attraverso l'autocorrezione degli errori, e coordina gli effetti della maturazione interna con gli stimoli esterni. L'equilibrato presiede alla configurazione dello schema – «struttura mentale attiva suscettibile di modificazioni»⁸ – e attua così il processo di adattamento, che consiste nell'«equilibrio di assimilazioni e di accomodamenti»⁹. L'assimilazione è definita da Piaget come il processo mediante il quale il soggetto incorpora i dati dell'ambiente nelle proprie strutture, attribuendo così loro un significato che ne consente la conoscenza. L'accomodamento è invece la modifica dello schema preesistente in base alle nuove esperienze, per renderlo sempre più idoneo alle condizioni esterne. Piaget descrive l'equilibrato tra assimilazione e accomodamento come un processo che concerne sia lo sviluppo dell'intelligenza individuale sia l'evoluzione delle scienze, tanto che «le conoscenze o le strutture ulteriori del pensiero [...] sono assoggettate, ancor prima d'esser costruite, [alla regola] di conservare ciò che [andranno costruendo], o, nel caso di modifiche [...], di trovare la forma migliore di coordinazione tra il *massimo* del già acquisito e le trasformazioni ulteriori»¹⁰.

Nel caso dell'individuo l'evoluzione necessaria è quella che conduce da un pensiero autistico a uno intelligente (socializzato) passando per la tappa intermedia del pensiero egocentrico, che si trasforma in pensiero realistico per realizzare il fine dell'adattamento, sotto la spinta delle pressioni ambientali¹¹. La coscienza di sé e del mondo nasce quando il bambino, dallo stato di confusa indistinzione tra soggetto e oggetto che caratterizza il pensiero egocentrico, inizia a costituire l'universo, distinguendosi così da esso.

⁷ Una figura geometrica di quattro lati può per esempio apparire a un bambino di quattro anni indifferentemente come un rettangolo o un rombo, mentre un bambino di otto anni possiede ormai la struttura mentale necessaria per individuare affinità e differenze tra gli oggetti piani.

⁸ J. PIAGET, *La nascita dell'intelligenza del bambino*, tr. it. di G. Gorla, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 23.

⁹ J. PIAGET, *Lo sviluppo mentale del bambino*, tr. it. di E. Zamorani, Einaudi, Torino 1964, p. 16.

¹⁰ J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Puf, Paris 1949-1950, 1973², t. III: *La pensée biologique, la pensée psychologique et la pensée sociologique*, pp. 313-314.

¹¹ Il percorso evolutivo descritto da Piaget procede in direzione opposta rispetto a quello tracciato da Vygotskij, secondo cui il pensiero passa da una dimensione sociale a una interiore, e il linguaggio egocentrico non è, come afferma la riflessione piagetiana, espressione del pensiero egocentrico, ma può porsi al servizio del pensiero realistico, elaborando un piano per risolvere una difficoltà incontrata nell'ambito dell'esperienza concreta. Per la concezione psicologica di Vygotskij cfr. S. LEV VYGOTSKIJ, *Il processo cognitivo*, tr. it. di C. Ranchetti, Bollati Boringhieri, Torino 1987, mentre per un confronto le teorie vygotskijane e quelle piagetiane cfr. LESLIE SMITH (ed. by), *Piaget, Vygotsky and beyond: future issues for developmental psychology and education*, Routledge, 1998, e L. HUCK-J. WREGE, *Die Auseinandersetzung zwischen Jean Piaget und Lew S. Wygotski. Aktuelle Relevanz einer historischen Debatte*, "Forum Kritische Psychologie", 45 (2002), pp. 147-170.

Ciò accade mediante l’esperienza, in cui Piaget individua una componente fisica – che consiste nell’agire sugli oggetti per scoprire le loro proprietà – e una logico-matematica – che conduce alla scoperta delle proprietà introdotte negli oggetti dalle azioni, e si attua mediante astrazione riflettente. L’esperienza matura insieme con l’intelligenza, che attraversa una successione di stadi di sviluppo caratterizzata dal fenomeno del “*décalage*” (sfasamento), il quale si manifesta sia all’interno di ogni singolo stadio di sviluppo, sia nel passaggio da uno stadio a quello successivo. All’interno di ciascuno stadio si ha il cosiddetto *décalage* orizzontale, che caratterizza la possibilità di applicare una stessa nozione a contenuti diversi in tempi successivi. Il *décalage* verticale designa invece la situazione per cui determinate operazioni a una certa età possono essere effettuate solo su oggetti manipolabili, mentre successivamente possono essere realizzate sotto forma di enunciati puramente verbali¹².

Piaget individua quattro grandi stadi nello sviluppo dell’intelligenza: periodo dell’intelligenza senso-motoria (da 0 a 24 mesi); periodo preoperatorio, costituito da una fase preconettuale (da 2 a 4 anni) e in una fase del pensiero intuitivo (da 4 a 7 anni); periodo delle operazioni concrete (dai 7 agli 11-12 anni); periodo delle operazioni formali (a partire dagli 11-12 anni)¹³.

Nello stadio dell’intelligenza senso-motoria il bambino non è ancora capace di rappresentazione o di pensiero concettuale, e si serve pertanto della percezione e dei movimenti per incorporare in una propria struttura i dati sensibili. Piaget articola questo stadio, in cui si costituiscono le categorie dell’oggetto, dello spazio, del tempo e della causalità, in sei sottostadi. Il primo sottostadio (dalla nascita al primo mese e mezzo) è caratterizzato da riflessioni all’inizio globali e indifferenziate, poi sempre più distinte. Lo spazio è frammentario e privo di un legame con il tempo. Il secondo sottostadio (fino ai 4-5 mesi) implica la comparsa delle prime abitudini. Il bambino inizia a cercare un oggetto dopo averlo afferrato e poi lasciato andare, se esso resta nel suo campo visivo. Lo spazio non è ancora il contenitore degli oggetti, ma il bambino accede a una temporalità ciclica, poiché attende la ripetizione di alcuni atti rituali come il pasto. Nel terzo sottostadio (fra i 3 e i 6 mesi) il bambino sviluppa capacità di prensione e manipolazione, e concepisce lo spazio come un contenitore degli oggetti incentrato sul proprio corpo. La contiguità temporale fra due eventi genera inoltre una causalità di tipo magico-fenomenistico. Nel quarto sottostadio (fino a 12 mesi) il bambino sviluppa la capacità di rimuovere uno schermo che nasconde l’oggetto desiderato e cerca gli oggetti dove li ha trovati in precedenza o dove li ha visti mettere. Egli differenzia inoltre lo scopo dai mezzi per conseguirlo. Nel quinto sottostadio (dai 12 ai 18 mesi) il bambino persegue attivamente la novità,

¹² Cfr. al riguardo L. GEYMONAT-R. TISATO, *Filosofia e pedagogia nella storia della civiltà*, Garzanti, Milano 1991, pp. 471-472.

¹³ La descrizione analitica di questi stadi si trova in J. PIAGET, *La nascita dell’intelligenza del bambino*, cit. Per un loro commento cfr. G. PETTER, *Lo sviluppo mentale nelle ricerche di Jean Piaget*, Giunti, Firenze 1961, e H. GINSBURG-S. OPPER, *Piagets Theorie der geistigen Entwicklung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1998⁸.

sperimentando. Egli possiede ormai la nozione di oggetto permanente, e lo ricerca in tutti gli spazi. Riconosce inoltre come causa le proprie azioni e distingue le relazioni causali tra due oggetti. Nel sesto sottostadio il bambino riesce non solo a orientarsi nella realtà attualmente percepita, ma anche a prevedere le caratteristiche che il presente potrà assumere in un futuro prossimo.

Nello stadio pre-operatorio il bambino sviluppa la capacità di concettualizzare, il pensiero per immagini e l'unidirezionalità. Nel corso del suo secondo anno di vita egli riesce a pensare a situazioni possibili o ipotetiche, come è attestato dal "gioco di finzione", il quale implica una rappresentazione simbolica, che si manifesta per esempio quando il bambino, che fa finta di dormire, sostituisce il guanciale con altri oggetti. Ciò che è stato appreso a livello senso-motorio è ora trasformato in rappresentazione. Il bambino, pur divenendo capace di sostituire con un simbolo (verbale, gestuale, grafico) l'oggetto, si muove però ancora in uno stadio preconettuale, poiché associa immediatamente al sostituto simbolico della cosa la sua visione concreta¹⁴. Egli presta attenzione soprattutto all'aspetto di un oggetto che si impone maggiormente alla percezione, perciò non riesce a concepire due idee simultaneamente. Non conosce inoltre ancora il principio della reversibilità, prerequisito del principio della conservazione, per cui non riesce a comprendere per esempio che un liquido di una certa quantità non aumenta se è travasato da un contenitore largo e basso a uno stretto e alto. Se il pensiero del bambino si mantiene a un livello intuitivo, il suo linguaggio è egocentrico: fino ai 7-8 anni possiede poche espressioni comunicative, perché chi lo usa presuppone che tutti la pensino come lui. Egli parla spesso con se stesso, pensando a alta voce: si serve del linguaggio per comprendere l'ambiente esterno e adattarvi¹⁵.

Nello stadio delle operazioni concrete il bambino diviene capace di effettuare un ragionamento logico, sebbene le sue rappresentazioni mentali siano ancora legate alla percezione di un dato concreto. Grazie alla manipolazione dell'oggetto egli può distinguere ciò che si trasforma e ciò che resta invariato, acquisendo coscienza della reversibilità e organizzando i primi raggruppamenti operatori, che gli consentono di seriare e classificare. La reversibilità permette l'acquisizione dell'equilibrio mobile, mentre l'apprendimento del concetto di costanza della quantità, indipendentemente dall'apparenza fenomenica, amplia la possibilità di comprensione. Il bambino riesce così a vedere un evento secondo prospettive diverse, a ordinare le esperienze e a porle in relazione tra loro. Egli acquisisce inoltre la nozione di certezza e la capacità di calcolare le probabilità. Ha cognizione del passato, del presente e del futuro come parti del *continuum* temporale, e comprende l'uguaglianza della distanza, la durata e la velocità. Il bambino acquisisce inoltre gradualmente le diverse proprietà dello spazio: dapprima valuta la lunghezza, dopo un anno il peso, verso gli 11 anni il volume. Egli si apre infine alla dimensione sociale, accettando i sentimenti altrui e divenendo capace di cooperare in un gruppo.

¹⁴ Sulla capacità di rappresentazione simbolica infantile cfr. J. PIAGET, *La formazione del simbolo nel bambino*, tr. it. di E. Piazza, La Nuova Italia, Firenze 1972.

¹⁵ Cfr. J. PIAGET, *Il linguaggio e il pensiero nel fanciullo*, tr. it. di C. Musatti Rapuzzi, Giunti Barbera, Firenze 1973.

Nello stadio delle operazioni logico-formali il bambino, divenendo adolescente, acquista la capacità di pensare prescindendo dalla realtà presente, e accede al pensiero formale o ipotetico-deduttivo. L'attività conoscitiva si affida al simbolismo puro, e il linguaggio si arricchisce, costituendo un fattore di sviluppo del pensiero poiché rielabora modelli concettuali ereditati dal contesto di appartenenza. Lo sviluppo della personalità del bambino è influenzato dalle sue relazioni sociali, che egli gestisce non più in modo egocentrico, ma mediante un sentimento di solidarietà morale. L'adolescente, dopo aver reagito alla sottomissione all'autorità degli adulti con sfida, matura un senso di uguaglianza nei loro confronti.

1.2. La genesi delle principali nozioni scientifiche

Piaget si serve degli stadi di sviluppo dell'intelligenza per spiegare l'evoluzione delle conoscenze scientifiche¹⁶. A differenza dell'epistemologia classica, che voleva definire l'essenza della conoscenza, l'epistemologia di Piaget si presenta come un'epistemologia genetica, cioè come uno «studio del passaggio dagli stadi di minore conoscenza a quelli di conoscenza più avanzata», e presuppone «che la costituzione delle conoscenze valide non è mai ultimata»¹⁷. L'epistemologia genetica riconosce la circolarità delle conoscenze scientifiche – che poggia sul rapporto circolare sussistente tra soggetto e oggetto – e mostra che la psicologia si riferisce alla sociologia e questa alla scienza fisico-chimica, la quale si basa sulla matematica e la logica, a loro volta oggetto della psicologia¹⁸. Piaget pone pertanto in parallelo l'acquisizione di certe competenze psicologiche da parte dell'intelligenza con la genesi delle nozioni fisico-matematiche, a partire dai concetti di spazio, tempo, oggetto e causalità.

Egli dimostra che il soggetto, mediante l'azione, decompone e ricompone l'oggetto (lo pesa, lo sposta, lo urta ecc.), provocando così la formazione dell'«insieme operatorio» di spazio e oggetto, tempo e causalità, che «può essere chiamato funzione esplicatrice del pensiero»¹⁹. Lo spazio può essere solo matematico – se si riferisce esclusivamente alla coordinazione delle azioni – o fisico e matematico insieme – se concerne sia l'oggetto che l'azione. Anche la causalità presenta due forme: può spiegare gli eventi in modo «fenomenista» – mediante uno schema egocentrico – o secondo una modalità più complessa, che comprende l'insieme dei rapporti «legali» ottenuti per via deduttiva²⁰. Le nozioni fisiche di spazio e tempo si originano da quella della velocità, in quanto il bambino valuta il tempo in base al lavoro compiuto o allo

¹⁶ Piaget approfondisce la corrispondenza tra lo sviluppo dell'intelligenza e quello delle conoscenze in J. PIAGET, *Psicologia ed epistemologia*, tr. it. di P. Simondo, Loescher, Torino 1971.

¹⁷ J. PIAGET, *Nature et méthodes de l'épistémologie*, in J. PIAGET et AL., *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, Paris 1967, p. 7. Cfr. anche J. PIAGET, *Conferenze sulla epistemologia genetica*, tr. it. di N. Filigrasso, Armando, Roma 1972, e *L'epistemologia genetica*, tr. it. di A. Corda, Laterza, Roma-Bari 1983³.

¹⁸ Cfr. J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, cit., t. I: *La pensée mathématique*, pp. 40 ss.

¹⁹ J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, cit., t. II: *La pensée physique*, p. 342.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 344. Cfr. anche J. PIAGET, *La causalità fisica nel bambino*, tr. it. di B. Garau, Newton Compton, Roma 1977.

spazio percorso²¹. Con questa tesi Piaget prende le distanze da Bergson, per il quale la nozione di tempo scaturisce dalla durata interiore, su cui poggia il tempo fisico. Egli scrive infatti che «il bambino costruisce la nozione di tempo soggettiva sul modello del tempo che attribuisce alle cose e viceversa»²², in base alla sua azione sugli oggetti. Anche il tempo psicologico è connesso alla velocità, da cui dipende il suo presentarsi come indifferenziato o dilatato, in modo tale che «un'ora di lavoro lento e fastidioso sembrerà più lunga di un'ora di lavoro rapido»²³.

Considerazioni analoghe Piaget effettua in relazione allo spazio. Egli sostiene che lo spazio geometrico è *a posteriori*, poiché si origina da operazioni logiche successive a operazioni concrete che affondano le loro radici nelle intuizioni. Esse scaturiscono dallo spazio senso-motorio e percettivo, a sua volta generato da uno spazio «posturale o riflesso che viene *agito* prima che conosciuto»²⁴. Tra lo spazio senso-motorio e lo spazio assiomatico Piaget individua tre tipi di spazio: lo spazio intuitivo in senso stretto, dove si trovano gli oggetti visti in modo statico; lo spazio delle operazioni concrete, dove si colloca tutto ciò che è manipolabile; lo spazio delle operazioni formali, adoperato dalla geometria deduttivo-euclidea. Le prime intuizioni spaziali sono dunque di natura topologica: dall'azione si sviluppa la rappresentazione mentale dello spazio, e divengono possibili le percezioni proiettive e euclidee²⁵.

A partire dalle operazioni concrete effettuate verso i 7 anni si genera anche il numero. Fondamentale per la sua comparsa sono le tre strutture che compaiono nelle classificazioni spontanee, nella seriazione e in operazioni analoghe: le strutture algebriche – la cui reversibilità è basata sull'inversione –, le strutture d'ordine – che presentano una reversibilità per reciprocità – e le strutture topologiche – fondate sul vicino e sul continuo, e non più su delle equivalenze tra quantità discrete indipendenti dalla loro posizione. Gli insiemi si costituiscono a partire dai raggruppamenti di classificazione già presenti nella logica delle operazioni concrete (basate sugli oggetti stessi), mentre la logica combinatoria si sviluppa verso gli 11-12 anni, con le operazioni proposizionali (che poggiano su ipotesi e non più soltanto sugli oggetti)²⁶.

²¹ Cfr. J. PIAGET, *Lo sviluppo della nozione di tempo nel bambino*, tr. it. di G. Gorla, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 45 ss., e *Introduction à l'épistémologie génétique*, cit., t. II, cit., pp. 21-30. Per la genesi del concetto di velocità cfr. *Le nozioni di movimento e velocità nel bambino*, tr. it. di A.S. Bombi, Newton Compton, Roma 1975.

²² J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, cit., t. II, cit., p. 28. Per affinità e differenze tra i due pensatori cfr. P. TARONI, *Tempo interiore, tempo oggettivo. Bergson e Piaget*, Quattro Venti, Urbino 1999.

²³ J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, cit., t. II, cit., p. 43. Uno sviluppo delle analisi di Piaget in merito alla genesi del concetto di tempo si trova in H.J. LERCH, *Der Zeitbegriff im Denken des Kindes: ein empirischer Beitrag zum Aufbau kognitiver Konzepte auf der Basis der Versuchsergebnisse von Piaget*, Angerer, München 1984.

²⁴ J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, cit., t. I, cit., p. 145. Cfr. anche p. 159 e *La rappresentazione dello spazio nel bambino*, tr. it. di B. Garau, Giunti-Barbera, Firenze 1976.

²⁵ Cfr. J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, cit., t. I, cit., p. 208.

²⁶ Cfr. J. PIAGET, *L'iniziazione alla matematica, la matematica moderna e la psicologia infantile*, tr. it. di A. Terni, Newton & Compton, Roma 1999, pp. 193-194. Per la genesi del numero in generale cfr. *La genesi del numero nel bambino*, tr. it. di A. Valori Piperno, La Nuova Italia, Firenze 1968, mentre per l'acquisizione dei numeri negativi e frazionari, e della nozione di infinito, cfr. *Introduction à l'épistémologie génétique*, cit., t. I, cit., pp. 108-131.

L’origine spontanea del numero, il quale ha bisogno di edificarsi su delle competenze logiche, attesta l’esistenza di una logica naturale, che costituisce il fondamento di quella formale. Secondo Piaget esistono infatti almeno due logiche, che stanno in stretta relazione tra loro: quella operatorio-combinatoria e quella «assiomatica», che è «la scienza delle condizioni di verità»²⁷, la logica pura o formalizzata. La logica naturale è una logica flessibile che presiede alla costruzione “ingenua” dell’immagine del mondo: presenta l’esigenza di una normatività ma non una formalizzazione rigida, e conserva il carattere “dialettico” della logica senso-motoria, di cui rappresenta un prolungamento²⁸. La logica naturale è infatti una “dia-logica”, che non regola la verità o la falsità di un enunciato, ma la comunicazione con un interlocutore, al fine del conseguimento di uno scopo comune²⁹. Individuando nella logica naturale ciò che genealogicamente precede la logica formale Piaget coglie la complessità del pensiero razionale³⁰ e dimostra l’erroneità della credenza tradizionale, ribadita dalla filosofia almeno fino a Kant, secondo cui la logica «da Aristotele in poi non ha dovuto fare alcun passo [...], e quindi [...] è da considerarsi conclusa e completa»³¹. Egli afferma infatti che «le strutture logiche sono il termine e non il punto di partenza dell’evoluzione»³², e l’*a priori* non ha un carattere strutturale ma funzionale.

§ 2. Il confronto con la storia della filosofia

Appassionato di filosofia in gioventù Piaget continua a confrontarsi con i principali filosofi anche dopo aver imboccato la strada della psicologia, traendone importanti impulsi³³. Fondamentale alla maturazione del suo «kantismo

²⁷ J. PIAGET, *Logica e psicologia*, tr. it. di A.V. Visalberghi, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 27. Piaget introduce l’aggettivo “naturale” in riferimento alla logica solo negli anni Sessanta (cfr. J. PIAGET et AL., *Implication, formalisation et logique naturelle*, Etudes d’Épistémologie Génétique, Puf, Paris 1962), ma già prima egli affianca alla logica formale una logica “infantile”, una “pre-logica”, e un “pensiero reale”, una “logica reale” quale logica improntata all’attività costruttrice del soggetto in senso lato. Sulla presenza di riferimenti a logiche “altre” nel pensiero di Piaget cfr. F. CRAPANZANO, *Jean Piaget epistemologo e filosofo*, Armando Siciliano, Messina 2009, pp. 235-236.

²⁸ Cfr. J. PIAGET, *L’equilibratura delle strutture cognitive*, tr. it. di G. Di Stefano, Boringhieri, Torino 1981, pp. 31-71.

²⁹ Cfr. J. PIAGET, *Les formes élémentaires de la dialectique*, Gallimard, Paris 1980, p. 82.

³⁰ Cfr. F. CRAPANZANO, *Jean Piaget epistemologo e filosofo*, cit., p. 238, dove Piaget è considerato l’antesignano del pensiero complesso contemporaneo. La sua epistemologia genetica è apprezzata da uno dei massimi teorici del paradigma epistemologico della complessità, Edgar Morin, nel proprio testo *Introduzione al pensiero complesso*, tr. it. di M. Corbani, Sperling & Kupfer, Milano 1993, pp. 115-116.

³¹ I. KANT, *Prefazione alla seconda edizione*, in *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Utet, Milano 1996, p. 5, B VIII.

³² J. PIAGET, *Introduzione à l’épistémologie génétique*, cit., t. III, cit., pp. 310-311.

³³ Piaget dice di essersi interessato alla filosofia perché essa rappresenta l’unico strumento di riflessione che un giovane ha a disposizione per dare una risposta ai problemi sorti dal confronto con i valori ricevuti dall’esterno, prima di avere piena cognizione del metodo scientifico (cfr. J. PIAGET, *Saggezza e illusioni della filosofia*, tr. it. di A. Munari, Einaudi, Torino 1969, p. 16). Egli ritiene però che alla filosofia manchi il terzo momento indispensabile alla «trilogia riflessione più deduzione più sperimentazione»: «La filosofia pone i problemi [...] ma non li può risolvere» (ivi, pp. 245-246). Per l’atteggiamento di Piaget verso la filosofia cfr. H.J. SILVERMAN (ed. by), *Piaget, philosophy, and the human sciences*, Northwestern Univ. Press, Evanston (Ill.) 1997.

‘evolutivo’³⁴ è da una parte la riflessione sulla critica di Kant alla tesi empirista secondo cui l’anima è una *tabula rasa*, dall’altra l’individuazione del limite principale del pensiero kantiano nel fatto che esso ha determinato l’*a priori* come qualcosa di completamente dato, senza capire che «un costruttivismo dialettico [...] permette di attribuire al soggetto epistemico una costruttività molto più feconda»³⁵. Piaget rinviene la prova di tale costruttivismo nella storia delle scienze, di cui indaga la genesi non per dissolvere la novità del sapere in deterministiche catene causali, ma per individuare il dispiegarsi dell’attività del soggetto nel processo cognitivo³⁶.

Corrispondentemente agli stadi di sviluppo dell’intelligenza Piaget individua tre «transizioni» nella storia della meccanica, che conducono dall’accettazione di premesse necessarie e indimostrabili – proprie del pensiero aristotelico – all’elaborazione di una spiegazione causale dei fenomeni³⁷. Analogamente egli ricostruisce lo sviluppo storico della geometria – che va dallo studio delle proprietà delle figure isolate alla scoperta delle loro relazioni strutturali – e dell’algebra – che si evolve in direzione di una sempre maggiore simbolizzazione e transoperazionalità –, leggendo il progresso delle conoscenze in base a una dialettica triadica affine a quella hegeliana.

Piaget critica però la dialettica hegeliana della natura, che pretende di trovare contraddizioni anche in quei fenomeni spiegabili da «modelli causali [...] privi di qualunque contraddizione logica normativa»³⁸. Non riconoscendo la storicità dinamica della dialettica elaborata da Hegel, egli la congiunge a una concezione secondo cui «il concetto *contiene* il suo contrario come preformato o predeterminato all’interno in modo statico», tesi contro la quale afferma «che ogni azione riformatrice [...] *implica* il suo contrario», e che «l’*identità dei contrari* non è un’identità statica ma un’implicazione reciproca»³⁹. Egli ammette però che Hegel è il primo a riconoscere «la dimensione sociologica della storia, applicando la dialettica al divenire sociale»⁴⁰, e ne considera precursore Vico.

³⁴ Cfr. F. CRAPANZANO, *Jean Piaget epistemologo e filosofo*, cit., p. 198. Una completa presentazione del confronto di Piaget con Bergson e la filosofia moderna si trova ivi, pp. 157-352, dove ampio spazio è dedicato allo sviluppo dell’ipotesi di un’affinità strutturale tra la riflessione piagetiana e quella vichiana.

³⁵ J. PIAGET, *Saggezza e illusioni della filosofia*, cit., p. 71. In *Introduction à l’épistémologie génétique*, cit., t. I, cit., pp. 11-12, Piaget prende le distanze da Kant dicendo che «l’epistemologia genetica non si domanda *come la conoscenza è possibile?*», ma «*come le conoscenze si sono prodotte?*».

³⁶ Cfr. al riguardo R. GARÇIA, *Le chemins de l’intégration de la connaissance*, “Bulletin de Psychologie” (327-t. XXX), 1976-1977, p. 233.

³⁷ Cfr. J. PIAGET-R. GARÇIA, *Psicogenesi e storia delle scienze*, tr. it. di E. Scarpellini, Garzanti, Milano 1985.

³⁸ J. PIAGET, *Saggezza e illusioni della filosofia*, cit., pp. 245-246.

³⁹ J. PIAGET, *Les formes élémentaires de la dialectique*, cit., pp. 61, 225.

⁴⁰ J. PIAGET, *Le scienze dell’uomo*, tr. it. di T. Achilli, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 28.

Sebbene non si abbiano prove di un’approfondita conoscenza dei testi vichiani da parte di Piaget⁴¹, è possibile notare come la riflessione piagetiana e quella vichiana pervengano a risultati affini. Si può per esempio effettuare un parallelismo tra i quattro stadi di sviluppo dell’intelligenza individuati da Vico e la genesi dell’intelletto descritta dalla degnità vichiana secondo cui «gli uomini prima sentono senz’avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura»⁴². Entrambi i pensatori attribuiscono inoltre un ruolo attivo al soggetto nel processo conoscitivo: se secondo Piaget si può conoscere la realtà solo ricostruendola, secondo Vico «il vero è il fatto stesso», cioè «il criterio del vero [...] è l’aver fatto le cose vere che conosciamo»⁴³. Non soltanto per Piaget, ma anche per Vico sviluppo individuale e sociale vanno infine di pari passo, come emerge dalla degnità vichiana secondo cui i primi uomini, «non essendo capaci di formare i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ricondurvi [...] tutte le spezie particolari a ciascun suo genere simiglianti»⁴⁴. L’importanza dell’immaginazione nel pensiero del bambino, così come la sua progressiva apertura al mondo sociale, costituiscono i cardini della riflessione pedagogica di Piaget.

§3. La riflessione didattico-pedagogica

3.1. L’educazione intellettuale e morale

Sebbene Piaget dichiari più volte di non essere un «educatore di professione»⁴⁵, egli collabora con l’istituto Jean-Jacques Rousseau (IJJR) e dal 1929 al 1967 dirige il Bureau International d’Éducation (BIE), istituzioni in cui all’inizio del XX secolo si discute di una riforma dell’insegnamento, affermando la necessità che esso non sia più centrato sull’autorità del maestro che deve svolgere un certo programma didattico, ma sul bambino e sulle sue esigenze⁴⁶. Piaget accoglie la richiesta, proveniente dal dibattito contemporaneo, di rendere la pedagogia scienza, e ritiene che ciò possa

⁴¹ Von Foerster nega che Piaget conosca Vico (cfr. H. VON FOERSTER-E. VON GLASERSFELD, *Come ci si inventa. Storie, buone ragioni ed entusiasmi di due responsabili dell’eresia costruttivista*, tr. it. di T. Lelgemann, Odradek, Roma 2001, p. 89), ma come von Glasersfeld ne riconosce l’affinità riguardo alla concezione costruttivista (cfr. E. VON GLASERSFELD, *Il costruttivismo radicale*, tr. it. di N. Colombini, Soc. Stampa Sportiva, Roma 1998, p. 39).

⁴² G. VICO, *La scienza nuova*, a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano 2000, p. 199, degnità LIII.

⁴³ G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, I, 1-2, in *La scienza nuova e altri scritti*, a cura di N. Abbagnano, Utet, Torino 1976, pp. 194, 200.

⁴⁴ G. VICO, *La scienza nuova*, cit., p. 198, degnità XLIX. Non vanno tuttavia dimenticate le fondamentali differenze tra l’approccio cognitivo piagetiano e quello umanistico vichiano, che emergono in modo emblematico nel fatto che per Piaget vi è una priorità della strutturazione logica rispetto a quella linguistica, totalmente assente in Vico.

⁴⁵ Cfr. J. PIAGET, *Il diritto all’educazione nel mondo attuale*, in Id., *Dove va l’educazione*, a cura di A. Gramsci, Armando, Roma 2000, p. 68, e J.C. BRINGUIER, *Conversations libres avec Jean Piaget*, Laffont, Paris 1977, p. 194.

⁴⁶ Per la storia dell’IJJR cfr. F. VIDAL, *L’Institut Rousseau au temps des passions*, “Éducation et Recherche”, I (1988), pp. 60-81, mentre per quella del BIE cfr. B. SUCHODOLSKI, *Le Bureau International d’éducation au service du mouvement éducatif*, Unesco, Paris 1979.

avvenire mediante una fondazione della riflessione pedagogica su quella psicologica⁴⁷. Egli paragona infatti l'arte dell'educazione alla medicina, che richiede «dei 'doni' speciali, ma, al tempo stesso, presuppone delle conoscenze esatte e sperimentali»⁴⁸.

Muovendo da questo sapere Piaget scrive articoli pedagogici dal 1930 al 1970, dando così una base teorica ai postulati delle tendenze pedagogiche riformatrici comparse nella prima metà del Novecento e riunite sotto il nome di "scuola attiva"⁴⁹. Egli spiega la concezione pedagogica tradizionale secondo cui il maestro è il detentore di conoscenze esatte, e esercita un'autorità alla quale lo scolaro deve unilateralmente sottomettersi, riconducendola alla determinazione della struttura mentale del bambino come identica a quella dell'adulto. Ma se la capacità del pensiero razionale non è completamente costituita sin dalla nascita, non basta esercitare un intelletto ancora prematuro alla memorizzazione di mere nozioni.

Piaget dimostra che la logica non è innata, e che per svilupparla è necessario un esercizio che rappresenta «la prima condizione dell'educazione alla libertà»⁵⁰. La logica costituisce infatti «una morale del pensiero»: «essa non consiste in meccanismi innati che s'impongono secondo un determinismo ineluttabile, ma in regole che si propongono alla coscienza intellettuale e alle quali essa può sottomettersi o opporsi»⁵¹. Il «compito principale dell'educazione intellettuale» è allora «quello di formare il pensiero» e «non quello di riempire la memoria»⁵², compito che persegue contemporaneamente uno sviluppo della moralità, se «la morale è una logica dell'azione»⁵³. Piaget ritiene che tanto l'educazione intellettuale quanto l'educazione morale conducano alla formazione della personalità, che egli intende come «il punto più alto della socializzazione»: la riflessione stessa, indispensabile alla presa di coscienza dell'io, «è una discussione interiore, un'applicazione a se stessi delle condotte apprese in funzione altrui»⁵⁴. Mettersi nel punto di vista degli altri senza

⁴⁷ Cfr. J. PIAGET, *Psicologia e pedagogia*, tr. it. a cura di M.V. Lombardi Boffito, Loescher, Torino 1992; ID., *Discours du directeur du Bureau International d'éducation, in Conférence internationale de l'Instruction publique*, sessione 29, Gèneve-Paris, BIE-Unesco 1966, p. 39; S. PARRAT-DAYAN-A. TRYPHON, *Introduzione a J. PIAGET, Cos'è la pedagogia*, tr. it. di A. Terzi, Newton & Compton, Roma 1999, pp. 13-17.

⁴⁸ J. PIAGET, *Il diritto all'educazione nel mondo attuale*, cit., p. 98. Cfr. anche *La pedagogia moderna*, in *Cos'è la pedagogia*, cit., p. 162.

⁴⁹ Per una completa esposizione dei principi della "scuola attiva" e del pensiero dei suoi principali teorici – W.A. Lay, J. Dewey, E. Claparède, G. Kerschensteiner – cfr. H. AEBLI, *Application à la didactique de la psychologie de J. Piaget*, Imprimerie Delachaux & Niestlé S.A., Neuchatel 1951, pp. 14-37, mentre per la riflessione pedagogica di Piaget cfr. R. KOHLER, *Piaget und die Pädagogik: eine historiographische Analyse*, Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2009.

⁵⁰ J. PIAGET, *L'educazione alla libertà*, in *Cos'è la pedagogia*, cit., p. 139. Cfr. anche p. 138; *Osservazioni psicologiche sul lavoro a squadre*, ivi, pp. 125-126; *Il diritto all'educazione nel mondo attuale*, cit., pp. 70-71.

⁵¹ J. PIAGET, *Osservazioni psicologiche sul lavoro a squadre*, cit., p. 126.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ J. PIAGET, *Lo spirito di solidarietà nel bambino e la collaborazione internazionale*, in *Cos'è la pedagogia*, cit., p. 64.

⁵⁴ J. PIAGET, *Osservazioni psicologiche sul lavoro a squadre*, cit., p. 128. In *Il diritto all'educazione nel mondo attuale*, cit., pp. 96-97, Piaget distingue l'«individuo», che designa un io centrato in se stesso, dalla «persona», che è l'individuo che si sottomette liberamente a una certa disciplina, e presuppone perciò un determinato sviluppo della coscienza intellettuale e morale.

per questo cancellare il proprio permette di allontanarsi dall'egocentrismo e di individuare le corrette relazioni tra le cose, pervenendo a un pensiero oggettivo⁵⁵.

Se «la verità, in tutte le cose, non si trova mai già costituita, ma si elabora a fatica, proprio grazie alla coordinazione di [diverse] prospettive»⁵⁶, essa richiede solidarietà e rispetto dell'autonomia. Appropriandosi della morale kantiana a partire da una prospettiva genetica, Piaget ritiene fondamentale alla formazione della persona umana un'educazione che sviluppi la «capacità indefinita d'affetto» innata nel bambino – che è condizione dell'amore dell'ideale e della tendenza «al bene come alla società dei suoi simili»⁵⁷ – e che conduca a una morale autonoma. Piaget distingue il rispetto unilaterale del piccolo verso il grande, che crea un rapporto di soggezione e genera il sentimento del dovere, dal rispetto reciproco, che è proprio di un rapporto di cooperazione e che fa nascere il sentimento del bene, realizzando così il passaggio dall'eteronomia all'autonomia⁵⁸.

Piaget individua la prima forma di cooperazione nelle relazioni tra adolescenti impegnati in un gioco regolato o in un'organizzazione di *self-governement*, e ritiene pertanto opportuna una riformulazione dei metodi didattici in direzione dell'auto-governo e del lavoro a gruppi. Egli auspica così l'estensione della metodologia propria della “scuola attiva”, di cui condivide il principio secondo cui l'apprendimento richiede la libera attività sperimentatrice dello scolaro, che stimola la sua fantasia nella misura in cui «*capire vuol dire inventare, o ricostruire inventando*»⁵⁹, e la socializzazione, quale mezzo dell'elevazione dall'individuale all'universale. In

⁵⁵ In J. PIAGET, *L'evoluzione sociale e la nuova pedagogia*, in *Cos'è la pedagogia*, cit., p. 97, Piaget scrive che «tutte le operazioni logico-matematiche che compie la scienza nell'adattamento al mondo esterno sono delle operazioni di logica delle relazioni», che possono essere comprese dal bambino «solo quando arriva a allontanarsi dal suo punto di vista». Alle pp. 93-94 Piaget adduce la storia dell'astronomia a esempio di quanto sia difficile conseguire la vera oggettività: dai Greci fino alla relatività di Einstein il pensiero umano, sbarazzandosi di una forma particolare di egocentrismo, è ricaduto in una prospettiva egocentrica maggiormente raffinata. Più ottimista egli si mostra nel parlare della fisica e del progresso delle conoscenze astronomiche in *Il diritto all'educazione nel mondo attuale*, cit., pp. 124-126. Piaget esamina il rapporto che la logica ha con la società in *Introduction à l'épistémologie génétique*, cit., t. III, cit., pp. 254-272, dove dimostra che la logica individuale, in quanto capacità operatoria dell'intelligenza, e quella sociale, che presiede alla cooperazione fra individui, formano una logica più generale, individuale e collettiva allo stesso tempo. Sullo sviluppo parallelo della logica e della morale, provocato dal progressivo allontanamento dall'egocentrismo, cfr. *Cos'è la pedagogia*, cit., pp. 63-64, 82, 105, 123, 128-130.

⁵⁶ J. PIAGET, *È possibile un'educazione alla pace?*, in *Cos'è la pedagogia*, cit., p. 123. In *Lo sviluppo morale dell'adolescente in due tipi di società*, ivi, p. 147, Piaget scrive analogamente «che le sole verità reali sono quelle che si costruiscono liberamente e non quelle che si ricevono dall'esterno». Per il ruolo giocato dalla collaborazione nel raggiungimento di una conoscenza oggettiva cfr. W. VAN DE VOORT, *Soziale Interaktion und kognitive Entwicklung: die Bedeutung der sozialen Interaktion für die Entwicklung der kognitiven Strukturen nach J. Piaget*, Univ., Diss., Frankfurt a. M. 1980.

⁵⁷ J. PIAGET, *I processi dell'educazione morale*, in *Cos'è la pedagogia*, cit., p. 26.

⁵⁸ Cfr. ivi, pp. 26-33; J. PIAGET, *Lo spirito di solidarietà nel bambino e la collaborazione internazionale*, cit., pp. 58-61; *Il giudizio morale nel fanciullo*, tr. it. di B. Garau, Giunti Barbera, Firenze 1972.

⁵⁹ J. PIAGET, *Dove va l'educazione?*, in *Dove va l'educazione?*, cit., p. 55. Cfr. anche pp. 45, 63, e *Il diritto all'educazione nel mondo attuale*, cit., pp. 105-106.

particolare il *self-governement*, che si manifesta spontaneamente tra i bambini a partire dagli 11 anni, può essere adoperato nell'ambito scolastico in molteplici forme: in quanto regola di un rapporto tra il maestro e lo scolaro fondato su quell'autonomia tra uguali che genera la più profonda obbedienza alle norme, quale cornice delle relazioni tra i più grandi e i più piccoli, come direttiva nello scambio tra il *leader* liberamente scelto e gli altri componenti del gruppo dei pari⁶⁰.

Lo stesso ruolo giocato dal *self-governement* in ambito morale è rivestito dal lavoro di gruppo in campo intellettuale. Se l'atteggiamento di reciprocità necessario alla cooperazione è reso possibile verso gli 11 anni dall'acquisizione della logica formale, che consente l'elaborazione di giudizi di relazione reversibili, la formazione dell'intelligenza può d'altra parte avvenire soltanto mediante l'invenzione e la verifica. Queste si dispiegano al meglio laddove l'attività di ciascuno si confronta con quella altrui in un'atmosfera di collaborazione e di mutuo controllo, che può essere realizzata mediante un lavoro a squadre non fondato su soggezioni esterne, ma su interessi intrinseci, capaci di coinvolgere anche gli scolari con particolari difficoltà o che presentano più resistenze di fronte all'autorità del maestro⁶¹. Anche se apparentemente il lavoro a squadre consente la memorizzazione di un numero di nozioni inferiore rispetto a quello delle conoscenze acquisite mediante lo studio individuale, e comporta il rischio di registrare errori, i contenuti assimilati mediante l'attività in comune vengono pienamente compresi e dimenticati molto più difficilmente che quelli appresi mnemonicamente, e «un errore che testimonia una vera ricerca è spesso più utile di una verità semplicemente ripetuta, perché il metodo acquisito durante la ricerca permetterà di correggere l'errore iniziale»⁶² e di effettuare autonomamente nuove scoperte.

3.2. *L'applicazione dei metodi "attivi" nell'insegnamento*

In base a queste premesse teoriche Piaget dà delle indicazioni su come insegnare determinate materie scolastiche⁶³. Egli rileva che la maggior parte degli insuccessi degli scolari nella matematica deriva dal fatto che non si presenta loro dapprincipio la struttura logica dei problemi, ma si pretende che essi calcolino meccanicamente. Invece di far riprodurre agli alunni le azioni che stanno alla base delle operazioni matematiche si forniscono loro soltanto simboli grafici⁶⁴, e si pretende

⁶⁰ Cfr. J. PIAGET, *Osservazioni psicologiche sul «self-governement»*, in *Cos'è la pedagogia*, cit., pp. 104-118.

⁶¹ Cfr. J. PIAGET, *Osservazioni psicologiche sul lavoro a squadre*, cit., pp. 124-136.

⁶² Ivi, p. 135. Cfr. anche J. PIAGET, *Dove va l'educazione?*, cit., p. 98.

⁶³ Cfr. al riguardo D. KATZENBACH (Hrsg.), *Piaget und die Erziehungswissenschaft heute*, Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Wien 2000, e U. BURRMANN, *Vygotskij und Piaget: eine notwendige Verbindung für die Gestaltung effektiver Unterrichtsprogramme*, Pro Business, Berlin 2002.

⁶⁴ Cfr. J. PIAGET, *Il diritto all'educazione nel mondo attuale*, cit., pp. 102-104, e *Dove va l'educazione?*, cit., p. 51. Uno sviluppo delle proposte di Piaget relative all'insegnamento della matematica si trova in C.K. KAMII-G. DE CLARK, *Young children reinvent arithmetic: implications of Piaget's theory*, Teachers College Pr., New York 1995⁸.

spesso che essi operino con nozioni – per esempio quella di insieme o di infinito – che non possono ancora comprendere⁶⁵. Partecipando al dibattito degli anni Settanta relativo alla riforma dell’insegnamento della matematica conosciuta con il nome di “matematica moderna”, Piaget consiglia di adoperare metodi come i giochi combinatori e di impostare i problemi in modo che essi rispondano a esigenze della vita concreta, senza limitarsi comunque a esempi tratti da un mondo infantile artificialmente riprodotto.

Il coinvolgimento attivo dell’alunno è giudicato da Piaget indispensabile anche nell’insegnamento delle scienze naturali, dove l’osservazione e la sperimentazione sono necessarie per acquisire quelle operazioni concrete dello spirito che maturano grazie all’azione sugli oggetti fisici suscettibili di conservazione e di composizione razionale. Verso i 7-8 anni tali operazioni permettono la riduzione della spiegazione animistica dei fenomeni naturali, e la progressiva sostituzione dell’interpretazione simbolica del reale con la sua spiegazione scientifica⁶⁶.

Piaget ritiene che gli atteggiamenti intellettuali spontanei del bambino debbano essere assecondati anche nel caso dell’insegnamento della storia e dell’educazione artistica. La comparsa del senso delle relazioni o delle proporzioni deve essere stimolata mediante un’educazione del senso storico, che si proponga come fine il superamento dell’egocentrismo a causa del quale il bambino tende a concepire il passato in funzione del presente, e a comprendere la civiltà umana in base alle proprie esigenze⁶⁷.

Una sintesi tra l’espressione dell’io e le richieste della realtà è rappresentata dall’arte infantile, mediante la quale il bambino cerca di conciliare la soddisfazione dei suoi bisogni con le richieste del mondo esterno. Piaget condanna la tendenza della scuola tradizionale a reprimere la creatività dell’allievo insterilendo la sua capacità espressiva, e rileva che questa mortificazione dell’espressione individuale si nota soprattutto in ambito estetico.

Affermando che «l’educazione artistica dev’essere, prima di tutto, l’educazione [...] della capacità creativa di cui il bambino piccolo manifesta già la presenza; e non può, meno ancora di qualsiasi altra forma d’educazione, contentarsi della trasmissione e dell’accettazione passiva d’[...] un ideale già elaborato: la bellezza, come la verità, non vale che in quanto ricreata dal soggetto che la conquista»⁶⁸, Piaget riassume la propria concezione pedagogica. Egli dà delle direttive per tradurre quest’ultima in un’azione didattica concreta nel piano d’azione triennale che propone negli anni Cinquanta per far fronte alle esigenze educative avanzate dall’UNESCO.

⁶⁵ Cfr. J. PIAGET, *L’iniziazione alla matematica, la matematica moderna e la psicologia infantile*, in *Cos’è la pedagogia*, cit., pp. 192-196, e *Un’ora con Piaget (a proposito dell’insegnamento della matematica)*, ivi, pp. 197-214. Un approfondimento degli studi di Piaget sull’apprendimento delle nozioni matematiche è effettuato da H.J. LERCH, *Der Aufbau von Zahlssystemen beim Vorschulkind: ein empirischer Beitrag zur Strukturierung von Stellenwertoperationen auf der Basis der Untersuchungsergebnisse Jean Piaget's zum Zahlbegriff*, W. Angerer, München 1985.

⁶⁶ J. PIAGET, *Osservazioni psicologiche sull’insegnamento elementare delle scienze naturali*, in *Cos’è la pedagogia*, cit., pp. 149-161. Cfr. al riguardo F. KUBLI, *Piaget und Naturwissenschaftsdidaktik: Konsequenzen aus den erkenntnispsychologischen Untersuchungen von Jean Piaget*, Deubner, Köln 1981.

⁶⁷ Cfr. J. PIAGET, *Psicologia infantile e insegnamento della storia*, in *Cos’è la pedagogia*, cit., pp. 83-89.

⁶⁸ J. PIAGET, *L’educazione artistica e la psicologia infantile*, in *Cos’è la pedagogia*, cit., p. 168.

§ 4. Il piano d'azione elaborato per l'UNESCO

Nel 1931 Piaget afferma che «dopo la guerra più che mai la nostra civiltà è al suo punto critico, e le due vie tra le quali essa esita non possono condurre che a una regressione verso la barbarie o all'organizzazione internazionale e sociale [...]. La convinzione che solo l'educazione rimedierà al male si impone più che mai»⁶⁹. Egli scrive ripetutamente che l'educazione internazionale non può essere ridotta all'insegnamento di una materia specifica da aggiungere alle altre del *curriculum* scolastico, perché essa implica piuttosto «uno spirito generale e permanente che compenetri tutta l'educazione»⁷⁰. Quest'ultima deve mirare alla «formazione di atteggiamenti intellettuali e morali che coinvolgano tutta la personalità e il comportamento sociale [...] dell'individuo da educare»⁷¹.

Per il conseguimento di tale obiettivo Piaget ritiene che l'insegnamento debba proporsi due scopi: la «conquista di un'autonomia intellettuale e morale sufficiente, che permetta l'esercizio di un pensiero libero, lo sviluppo dello spirito critico e la capacità di resistere alle pressioni multiple dell'ambiente e alle propagande di ogni genere»; e la «formazione di un atteggiamento sociale di reciprocità, suscettibile di essere generalizzato per tappe progressive, a partire dai rapporti elementari del bambino piccolo con i suoi compagni fino alle relazioni tra gruppi sociali sempre più ampi»⁷². Piaget indica la direzione da seguire per raggiungere questi risultati elaborando un piano di lavoro concernente l'educazione dei bambini e degli adolescenti, che intende far fronte alle esigenze manifeste nelle risoluzioni 1.314 e 1.3141 del programma 1951 dell'UNESCO e alle azioni previste dagli articoli A. 27, A. 271, A. 272, A. 273 del programma di base di quest'organizzazione internazionale.

Nel paragrafo di questo scritto dedicato all'educazione familiare e prescolastica (0-7 anni), Piaget afferma che l'educazione ricevuta dal bambino nella propria famiglia è di fondamentale importanza, perché molti disturbi caratteriali sono la conseguenza di errori dell'educazione familiare. La famiglia è inoltre l'ambiente in cui si formano i primi atteggiamenti sociali e in cui il bambino apprende, in modo cosciente o incosciente, a seguire le opinioni sociali e politiche del proprio contesto oppure a prenderne le distanze. Piaget ritiene pertanto opportuno che un comitato di esperti stenda la lista dei più importanti fattori psicopedagogici e dei risultati medico-psicologici delle ricerche relative all'importanza dell'ambiente familiare per lo sviluppo del bambino, in modo che queste conoscenze possano essere applicate per l'educazione preventiva e la rieducazione degli individui vittime di errori o di

⁶⁹ J. PIAGET, *Rapport du directeur*, in *Le Bureau international d'éducation en 1930-1931*, BIE, Genève 1931, pp. 20-43.

⁷⁰ J. PIAGET, *Introduzione psicologica all'educazione internazionale*, in *Cos'è la pedagogia*, cit., p. 74. Cfr. al riguardo ivi, pp. 75-82, e *Lo spirito di solidarietà nel bambino e la collaborazione internazionale*, cit., pp. 56-73.

⁷¹ Piano d'azione redatto da Piaget per l'Unesco e pubblicato in *Appendice a Cos'è la pedagogia*, cit., p. 216.

⁷² *Ibidem*.

insufficienze di certe forme di educazione familiare. Egli afferma inoltre l'importanza di informare i genitori sulle conseguenze generali delle misure che essi normalmente adottano (atteggiamenti di fiducia, autorità, punizione ecc.), e propone un'inchiesta sui conflitti tra generazioni e il ruolo della famiglia negli atteggiamenti sociali dell'adolescente.

Nel paragrafo dedicato ai nidi e agli asili, Piaget rileva che queste istituzioni si affiancano alla famiglia in attesa dell'ingresso del bambino nella scuola. Egli giudica molto importanti le nuove esperienze che il bambino vi fa, sia a livello individuale che sociale, in quanto esse consentono di scoprire il mondo circostante mediante il gioco, e di uscire dall'abituale cerchia familiare mediante la conoscenza di coetanei estranei. Consigliava pertanto di effettuare un'inchiesta sull'organizzazione dei nidi e degli asili nei diversi stati – per individuare da una parte realtà che possano essere assunte a modello, dall'altra strutture da correggere – e uno studio dei mezzi d'azione più adeguati all'educazione prescolastica extrafamiliare.

Nel paragrafo dedicato all'educazione prescolastica ufficiale, Piaget giudica l'esperienza del bambino nelle scuole materne condizione preliminare della sua educazione ulteriore. In essa l'attività spontanea, la manipolazione e la sperimentazione consentono al bambino l'apprendimento di quelle nozioni essenziali (classificazione, numero, spazio ecc.) e di quei simboli (propri del disegno libero e della lettura in generale) che sono necessari per costituire l'infrastruttura senza la quale tutte le altre costruzioni mentali rimarrebbero esclusivamente verbali. Mediante il gioco e il lavoro guidato il bambino procede inoltre dal pre-sociale al sociale, maturando i primi atteggiamenti di sottomissione passiva, di collaborazione con i propri simili o di egocentrismo. Piaget ritiene pertanto opportuno un perfezionamento dei metodi educativi delle scuole materne, da effettuare mediante la realizzazione di quattro provvedimenti:

- a) fornire a un'organizzazione internazionale non governativa e specializzata l'incarico di raccogliere una documentazione sulle modalità dell'insegnamento prescolastico più rappresentative dal punto di vista degli atteggiamenti sociali e attivi;
- b) sottoporre la documentazione raccolta a un educatore specializzato, per uno studio comparativo;
- c) fare analizzare la stessa documentazione da uno psicologo, che individui convergenze o divergenze tra i risultati ottenuti e i dati attualmente conosciuti relativi allo sviluppo del bambino tra i 4 e i 7 anni;
- d) sottoporre gli studi preparatori a uno *stage* che riunisca personalità rappresentative dell'insegnamento prescolastico, per determinare gli obiettivi a cui devono mirare le scuole materne in relazione alla formazione delle attività sperimentali e degli atteggiamenti sociali, in vista dell'educazione preventiva e dell'educazione internazionale.

Nel paragrafo dedicato all'insegnamento di primo grado (7-15 anni) Piaget rileva come l'educazione del bambino in età scolare deve portare al consolidamento degli atteggiamenti sperimentali e sociali acquisiti nel corso della scuola materna, in modo da giungere a un'organizzazione mentale stabile. A partire dai 7-8 anni il

bambino diventa capace di effettuare un ragionamento logico coerente e di collaborare con i suoi simili. Queste potenzialità devono essere sviluppate mediante l'applicazione di metodi "attivi", necessari alla maturazione di un pensiero libero, attento alla verifica, e di un atteggiamento di reciprocità: un metodo centrato sull'autorità del maestro, del manuale o dell'adulto ritarda l'equilibrato sviluppo del bambino. Piaget ritiene pertanto opportuno estendere i metodi "attivi" all'insegnamento ufficiale di primo grado, dopo averne individuato delle caratteristiche non equivocate quali la possibilità, per l'allievo, di riscoprire o reinventare da se stesso le verità insegnate, e lo sviluppo di uno spirito personale di verifica. Egli ribadisce la produttività dei metodi del lavoro a squadre e del *self-governement*, che può presentare varie forme: la semplice organizzazione del lavoro in comune da parte degli stessi allievi, l'istituzione e il mantenimento di una disciplina collettiva, la costituzione di organizzazioni parascolastiche ecc.

Piaget conclude la sua proposta pedagogico-didattica accennando agli scambi tra realtà formative di nazioni diverse, necessari a allievi e educatori per realizzare il passaggio da un'organizzazione scolastica democratica alla comprensione della democrazia civica e internazionale.

Conclusioni

La riflessione di Piaget gioca un ruolo molto importante nell'ambito della ripresa del costruttivismo da parte della psicologia postmoderna⁷³. Il postulato antiempirista del carattere costitutivo delle categorie per l'esperienza è rielaborato oggi da un punto di vista interazionista che sottolinea la dimensione intrinsecamente sociale della conoscenza. Nell'ambito del socio-costruttivismo si possono individuare due posizioni estreme: quella dell'approccio costruzionista di Gergen e della psicologia del discorso, che sulla scia delle tesi vygotkijane relative alla genesi sociale del pensiero tendono a dissolvere l'organizzazione mentale dell'individuo nelle pratiche discorsive del suo contesto; e quella della teoria neopiagetiana del conflitto cognitivo, che attribuisce una certa autonomia all'intelligenza individuale e considera l'ambiente sociale di appartenenza come fonte esterna di perturbazione, che provoca la modificazione per accomodamento della struttura cognitiva del singolo⁷⁴.

⁷³ Cfr. al riguardo D. GARZ, *Sozialpsychologische Entwicklungstheorien: von Mead, Piaget und Kohlberg bis zur Gegenwart*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2008⁴, e F.B. MURRAY (ed. by), *The impact of Piagetian theory on education, philosophy, psychiatry, and psychology*, Univ. Park Pr., Baltimore 1979.

⁷⁴ Cfr. al riguardo C. GOBBO-S. MORRA, *Lo sviluppo mentale. Prospettive neopiagetiane*, Il Mulino, Bologna 1997. Per il differente ruolo giocato dal contesto sociale nella configurazione della conoscenza secondo le teorie di Piaget e Vygotskij cfr. invece A. TRIPHON-J. VONÉCHE (a cura di), *Piaget, Vygotskij: la genesi sociale del pensiero*, tr. it. di M.P. Viggiano, Giunti, Firenze 1998.

La riflessione di Piaget è inoltre assunta come fondamento teorico in ambito didattico-pedagogico, dove è adattata alle nuove esigenze educative, che lo psicologo svizzero ha comunque già intravisto⁷⁵. Le ricerche attuali sviluppano soprattutto la tesi secondo cui dall'attività senso-motoria si originano le immagini mentali non come copie della realtà esterna, ma come simboli di operazioni, che vengono evocate interiormente dalle rappresentazioni intellettuali. Se gli elementi fondamentali del pensiero non sono ricostruzioni statiche, ma schemi d'attività, l'apprendimento può essere realizzato al meglio mediante l'esecuzione di operazioni legate al concetto da memorizzare e effettuate dapprima concretamente, poi a livello mentale. La direzione dell'azione è definita nel contesto di una ricerca sollecitata da un problema. Esso, come ogni contenuto da apprendere, va presentato in connessione ai bisogni vitali e discusso in quel clima di collaborazione democratica che è il solo a consentire la formazione della personalità, e a render maturi per la cooperazione e il rispetto di mentalità nazionali e ideologie sociali sempre più diverse tra loro.

⁷⁵ Cfr. H. AEBLI, *Application à la didactique de la psychologie de J. Piaget*, cit., pp. 39-71.

**RELAȚII INTERCONFESIONALE
ÎN ZONA PAROHIEI GRECO-CATOLICE DRĂGEȘTI.
CAZUL FILIEI BUCUROAIA (1850-1900)**

SILVIU-IULIAN SANA*

ABSTRACT. *Inter-Confessional Relationships in the Greek-Catholic Parish Drăgești. The Case of the Branch Bucuroaia (1850-1900).* The delineation of the details regarding the inter-confessional relationships in the South-Eastern part of Bihor County, where the Greek Catholic communities were small islands in a sea of Orthodox communities, brings to surface myriad events, with different situations. For the second half of the 19th century, the Greek Catholic community from Drăgești, turning to Union during the non-absolutism years (1856-1857), had to confront itself not only with the resistance coming from the Orthodox priests and some turbulent believers from the area, but also with a precarious financial situation of the Parish, this being mainly the result of an area with a poorer development, from an economical point of view, with a small number of believers, that ever since 1886 had a low cultural level. So, the diversity of the situations reveals a Greek Catholic community that, during the first years, confronted itself with the establishment of its Greek Catholic identity, not few times marked by intercrossing with the members of the Orthodox confession. We speak of disunited mixed marriages, cases of fornication, the ministration of the sacraments and sacramentals (christening, marriages and burials) for the believers of the other confession, turning from one confession to the other and, last but not least, the case of the believers from the locality Bucuroaia that turned, as a group, to the Greek Catholic confession.

REZUMAT. *Relații interconfesionale în zona parohiei greco-catolice Drăgești. Cazul filiei Bucuroaia (1850-1900).* Surprinderea detaliilor relațiilor interconfesionale în partea de sud-est a județului Bihor, unde comunitățile greco-catolice erau mici insule într-o mare de comunități ortodoxe, aduc la suprafață nenumărate întâmplări, cu situații diferite. Pentru a doua jumătate a secolului XIX-lea, comunitatea greco-catolică din Drăgești, trecută la Unire în anii neoabsolutismului (1856-1857), a avut de înfruntat atât rezistența venită din partea preoților ortodocși din zonă și a câtorva credincioși tulburenți, cât și situația materială precară a parohiei, acest lucru datorându-se în mare măsură zonei, mai slabă din punct de vedere economic, cu credincioși puțini la număr, care încă la 1886 aveau un nivel cultural scăzut. Așadar, diversitatea situațiilor surprind o comunitate greco-catolică care în primii ani s-a confruntat cu așezarea identității sale greco-catolice, marcată, nu de puține ori de intersectări cu membri confesiunii ortodoxe. Este vorba despre căsătorii

* Biblioteca Județeană „Gheorghe Sincai” Bihor, sana_silviu@yahoo.com

mixte despărțite, cazuri de concubinate, slujirea sacramentelor și sacramentaliilor (botez, căsătorii, înmormântări) la credincioșii celeilalte confesiuni, treceri de la o confesiune la alta și, nu în ultimul rând, cazul trecerii, în grup, la confesiunea greco-catolică, a credincioșilor din localitatea Bucuroaia.

Keywords: interconfesional, Drăgești, Bucuroaia, orthodox, greek-catholic, confession.

Pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, tânăra comunitate greco-catolică din Drăgești, trecută la Unire în anii *neoabsolutismului* (1856-1857), a avut de înfruntat atât rezistența venită din partea preoților ortodocși din zonă și a câtorva credincioși *turbulenți*, cât și situația materială precară a parohiei, acest lucru datorându-se în mare măsură zonei, mai slabă din punct de vedere economic, cu credincioși puțini la număr, care în anul 1886 aveau un nivel cultural scăzut¹.

Surprinderea unor detaliilor ale relațiilor interconfesionale în acest areal geografic, unde comunitățile greco-catolice erau mici insule într-o mare de comunități ortodoxe, aduc la suprafață nenumărate întâmplări, cu situații diferite.

Așadar, diversitatea situațiilor surprind o comunitate greco-catolică care în primii ani s-a confruntat cu căutarea identității sale greco-catolice, marcată, nu de puține ori de intersecții cu membri confesiunii ortodoxe. Despre aceste fapte vorbește și scrisoarea din 20 și respectiv 21 mai 1857, unde preotul greco-catolic de Drăgești, Ioan Papp se adresa autorităților civile, informând despre tulburările confesionale ce s-au petrecut în parohia lui, pe timpul cât a fost plecat la Beiuș. În intervalul de 3 zile, judele Ambro Vasile, împreună cu un grup de cunoscuți, au umblat din casă în casă, prin tot satul, pentru a-i convinge pe țărani să se lepede de Unire. Acesta a atras, pe mulți țărani, la casa notarului, unde cu o sentință de la comitat, adică din Oradea, a întocmit cereri de trecere la ortodoxie. În această situație, preotul greco-catolic solicita jandarmeriei să intervină pentru aplanarea tulburărilor confesionale și pedepsirea agitatorilor².

În aceeași problemă la 30 decembrie 1857, preotul greco-catolic din Drăgești s-a adresat judeului districtual printr-o scrisoare, prezentând mai detaliat și cauzele instabilității confesionale. Parohul se plânge autorităților, că unii dintre credincioșii săi, cei *mai slabi de înger*, încalcă legile și tulbură *pacea confesională*. Pentru aceste agitații confesionale, este menționat fostul paroh *schismatic*, Popovici Simeon, a cărui oficiu pastoral se afla în satul Stracoș, o localitate apropiată de Drăgești. Numit *agitator* și *tulburător* pentru acțiunile sale pastorale în favoarea unor credincioși trecuți la Unire, acesta, deja de un an de zile și-a continuat *lucrurile viclene*, deși Judele cercual, în luna iulie a anului curent, i-a poruncit să nu officieze botezuri, cununii și înmormântări la credincioșii greco-catolici, și să nu-I tulbure. Însă acesta nu a ținut cont de ele, și în vara anului 1857, a botezat în secret 3 nou născuți. Acest lucru a produs

¹ K. Nagy Sándor, *Biharvármegye földrajza*, Nagyvárad, 1886, pp. 126-127.

² Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale (prescurtat *A.N.J.B.*) fond *Parohia greco-catolică Drăgești*, inv.496, dos. 2, f.12. A se vedea și Anexa a).

tulburare în tot satul, astfel că parohul greco-catolic, care a aflat târziu de acestea, a cerut părinților copiii să meargă la preotul ortodox și să-i ceară acestuia certificatele de botez. Părinții copiilor au plecat la preotul ortodox din Stracoș, să ceară actele de botez pentru copiii lor, dar acest lucru l-a infuriat pe cel amintit, care a afirmat înaintea credincioșilor că el *nu dă certificate de botez la poruncă*. În consecința acestui fapt, parohul de Drăgești i-a învinovățit implicit pe cei trei credincioși, Ambro Ilie, Ambro Gliga și Betea Gabriel pentru că și-au botezat copiii la preotul ortodox și nu la el, jignindu-i pe el, și pe toți membrii comunității, producând astfel *tulburare în tot satul*. Cererea parohului de Drăgești către autoritatea statului, cuprindea două puncte și o motivație: cercetarea preotului ortodox și a faptelor care-l incriminau, amendarea și depunerea din preoție. În privința motivației, acesta menționa faptul că, dacă preotul ortodox nu va fi sancționat, acțiunile sale se vor repeta, *lucru ce va da ocazie ca mulți credincioși să se lepede de Sf. Unire*. Această motivație era firească pentru firava comunitate greco-catolică din Drăgești, care de curând trecuse la Unire. În plus, acțiunile preotului ortodox, fost paroh de Drăgești, erau percepute de parohul unit ca fiind concurențiale, în dauna credincioșilor, care, unii dintre ei, încă *complotau* cu vechiul paroh, nu în ciuda celui nou, ci probabil din perspectiva unei mentalități tradiționale, care respingea noutatea și considera că preotul vechi cunoștea bine rânduiala bisericească, cu care ei erau obișnuiți. Totuși, scandalizarea întregii comunități din Drăgești, cu ocazia celor trei botezuri făcute de preotul ortodox Simeon Popovici, a pus în gardă pe credincioși, care, cel puțin la nivel mental dacă nu și spiritual, au conștientizat apartenența la o nouă comunitate bisericească, cea greco-catolică³.

Însă acțiunile preotului ortodox nu s-au oprit aici. Pe 11 ianuarie 1858, administratorul parohial de Drăgești înștiința din nou jandarmeria asupra faptului că preotul ortodox din Stracoș, Popovici Simeon, *a făcut mai multe lucruri interzise de lege, și chiar de Judele cercual*, în dauna credincioșilor săi și a comunității greco-catolice din Drăgești. Deși nu a primit încă nici un răspuns la solicitarea sa din partea Judelui cercual, acțiunile preotului ortodox au continuat. Acesta, în sâmbăta ce a trecut, *a îndrăznit să meargă la un credincios moribund din localitate, pe care l-a spovedit, celebrând și slujba sfeștaniei în acea casă*. Pentru a contracara înmormântarea ce s-ar fi desfășurat în dupămasa respectivă, parohul greco-catolic cerea Oficiului jandarmeriei, să trimită la fața locului doi jandarmi, pentru ca preotul ortodox să fie prins. Evenimentul s-a desfășurat la inițiativa unui aparținător al muribundului, care l-a chemat pe preotul ortodox, fără a-i păsa de apartenența confesională greco-catolică a celui decedat. Apelul către Jandarmerie era justificat din perspectiva preotului greco-catolic, care încerca să-și protejeze credincioșii, și pentru că răspunsul Judelui întârzia să vină. Însă era nejustificat, din punct de vedere al celui în cauză, adică al preotului ortodox, deoarece oficiase serviciile liturgice la cererea unui credincios, despre care nu știm dacă era sau nu credincios greco-catolic, sau dacă provenea dintr-o căsătorie mixtă⁴.

³ *Ibidem*, f. 14-14v.

⁴ *Ibidem*, f. 14v.-15.

Mai sincer, și mult mai temperat în discurs, la 9 februarie 1858, preotul Ioan Papp din Drăgești îi scria Episcopului Vasile Erdélyi, descriind situația instabilă din parohia sa, cerând, din partea ierarhului, implicare pentru îndepărtarea preotului ortodox din zonă. Astfel, se plângea de faptul că unii credincioși nu sunt fideli Unirii și dau curs legăturilor cu preotul ortodox, care le servea diferite oficii liturgice, încălcând legea. Amintindu-i Ierarhului că toată comunitatea din Drăgești a trecut la Unire, și faptul că preotului ortodox i-a fost interzisă îndeplinirea de oficii liturgice către credincioșii de aici, îl informează că acesta continuă să încalce legea, oficiind la credincioșii din Drăgești, până la data respectivă, trei botezuri, o sfeștanie și șase sfințiri de casă. În plus, el a oficiat slujba înmormântării la un credincios greco-catolic, numit Tiponuțiu Vasile precum și sfințirea casei acestuia, așa cum rezultă dintr-un raport către judele cercual, Kádár János. Preotul greco-catolic i-a cerut acestuia din urmă, să-l cheme pe cel ortodox la el, și să-i interzică să mai officieze slujbe la credincioșii greco-catolici. Se pare că preotul ortodox a aflat de acest lucru, însă s-a îndreptat spre Oradea, la superiorii lui bisericești, plângându-se cu *cuvinte mincinoase* Consistoriului ortodox despre întâmplările din zona Drăgeștiului. Astfel, cererea preotului greco-catolic către Episcopul Vasile Erdélyi era fondată pe temerea pierderii parohiei în favoarea ortodocșilor, al cărui reprezentant în zonă era preotul Popovici Simeon care, după afirmațiile preotului greco-catolic, *cu îndrăzneală și fără frică este gata să îndeplinească orice fel de slujba credincioșilor greco-catolici și pe preotul greco-catolic să-l împiedice în exercitarea funcției sale*. Așadar, suplicantul cerea Episcopului său implicare, pentru îndepărtarea pericolului, adică pentru ca acest preot să fie oprit de a mai oficia, și să fie depus din preoție⁵. Se pare că, după această scrisoare, acțiunile ilegale ale preotului ortodox s-au oprit, semn că fiecare și-a văzut de proprii credincioși. Însă, sub o altă formă, instabilitatea confesională a continuat și în anii următori, avându-i ca actanți pe câțiva credincioși din aceeași comună.

Astfel, la 3 martie 1859, preotul de Drăgești, îl informa pe protopopul de Holod, Teodor Vlass, despre unele probleme ivite recent în parohia sa. El arăta că, credinciosul Betea Gavril⁶ a început să [...] *umble pe la Locotenența orădană* [...] pentru a primi dreptul de trecere la confesiunea neunită, afirmând și [...] *întărind acea că dâns[ul] în Conscripție – de Frăția Voastră și Deputațiune – aici afară trâmise [...] că el nu voește a fi gr[eco] cath[olic]*, și în privința acestui lucru, va face tot posibilul să obțină de la [...] *locurile mai înalte* [...], și chiar de la protopopul

⁵*Ibidem*, f. 15-16. A se vedea și Anexa b).

⁶ În Conscripția credincioșilor trecuți la confesiunea greco-catolică, din localitatea Drăgești, întocmită la 11 februarie 1856, de către comisia districtului cercual Tinca, numele lui Betea Gabriel nu se afla pe lista nominală a credincioșilor trecuți la Unire. Existau însă alți cinci capi de familie, cu numele de Betea. Este vorba despre Betea Ilie cu familia (soția Floare, fratele Vasile, copiii Gligor și Ana), Betea Petru cu familia (soția Ioana și copiii Petru, Mitru, Flore, Floare), Betea Ioan cu fratele Toma, Betea Iosif cu familia (copiii Ioan, Costa, Teodor) și Betea Fănel cu familia (soția Iuliana, copiii Ioan, Alexa, Toma, Floare, Maria, Ana), în total fiind 81 de familii și 400 de persoane. (A se vedea detaliat în A.N.J.B., fond E.G.C.O., dos. 130, ff. 5-10v.).

greco-catolic o adeverință care să-i faciliteze defecțiunea. De aceea preotul cerea protopopului său, să nu-i acorde acestuia adeverința necesară, pentru că, după ce va obține acest drept, ar putea atrage și pe alți credincioși, [...] *putându-se naște tulburare în popor*. În această privință, preotul greco-catolic e categoric în apărarea Unirii: [...] *adeverindu-se că doi sau trei netrăgând cruce, totuși se află scriși în conscripție – se va combina că nici ceilalți nu au tras, fără numai Domnia Vo[a]stră ia-și scris. Apoi tulburare și rușine, - așa dară veți putea remove viito[a]re turburare, cu înțiepciune, făcându-se a ști nimic de arătare, lui în ante Deputațiunei, mărturisind de odată și acea că Frația Voastră nesciind numele familiei cuiva, nu ați putut scrie, fără tot insul și sau dictat și au tras cruce cu mâna sa. Și așa au făcut și acest om. Numai ca un fațioar voește a desface ce au făcut*⁷.

Peste 2 ani, tot niște localnici căutau să-i înduplece pe credincioșii greco-catolici să revină la ortodoxie. Însă, preotul greco-catolic a luat atitudine, înștiințând la 22 mai 1861 jandarmaria. El cerea ca numiții Gozman I., Ambrozie Ilieș, Gosman Mitruț, Ambro I. și Tiponufiu I. să fie cercetați. Motivul invocat de preot, s-a înscris în aceeași direcție ca cele anterioare: enoriașii au încercat a-i atrage înapoi la ortodoxie pe credincioșii greco-catolici din Drăgești, cauzând astfel, *tulburare confesională*⁸.

Din altă perspectivă, documentele privitoare la comunitatea greco-catolică din Drăgești conțin și presupuse acțiuni de colaborare, mai ales în cazul căsătoriilor mixte sau a cazurilor de căsătorii despărțite și concubinaje. În fapt, acestea marcau grija pastorală pe care preotul trebuia să o poarte față de credincioșii săi. În aceste cazuri, el era mediator în împăcarea soților, și sacerdot, în cazul în care reușea să-i îndrume pe tineri să renunțe la legătura concubinală și să acceadă la legătura căsătoriei, taină sau sacrament în care bărbatul și femeia [...] *ce se căsătoresc după lege li se dă grația sanctificantă dimpreună cu ajutor, ca să-și poată crește pruncii în frica Domnului, și ca să-și poată împlini creștinește și celelalte officii împreunate cu statul conjugal*⁹. Pentru rezolvarea acestor cazuri, erau necesare și acțiuni de colaborare cu preoții ortodocși din zonă, un lucru nu tocmai ușor, date fiind particularitățile situațiilor apărute, diferența la nivelul legislației canonice, și mai ales mentalitatea vremii.

Un prim caz, semnalat protopopului de Holod de către preotul din Drăgești, la 15 octombrie 1857, cerea intervenția acestuia în cazul unei posibile cununii amestecate dintre un tânăr ortodox, de 18 ani, din Bucuroaia, și o credincioasă greco-catolică din Drăgești. Conform legilor, pentru un minor era interzis să se căsătorească. Totuși, tânărul primise acordul de la protopopul ortodox. Astfel, preotul Ioan Papp din Drăgești, apela la bunăvoința protopopului de a-i îngădui să officieze slujba cununiei, pentru că după spusele parohului [...] *dacă această cununie*

⁷A.N.J.B. fond *Parohia greco-catolică Drăgești*, inv.496, dos. 2, f. 19v.

⁸*Ibidem*, f. 21v.-22.

⁹Pentru detalii a se vedea doc. Nr. 26 din *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea* (ediție de texte, studiu introductiv și note de I. Bolovan, D. Covaci, D. Deteșan, M. Eppel, C.E. Holom), Cluj-Napoca, 2009, p. 402.

se va nega, atunci se va face turburare în sat. Insistența parohului asupra grăbirii procedurii ce ținea de aprobarea oficierei cununiei, e accentuată cu argumente reale, întâmplate recent în parohia sa: [...] *ba încă poate fi ca feciorul cu ai săi, va veni noaptea și va fura fata, precum s-a întâmplat în septemâna trecută cu una de aici din sat – și pe aceasta o a încredințat un ostașiu locuitor în satul vecin și necugetând [...] și acum șed necumunați.* Retic, parohul de Drăgești nu ezita să indice clar cauza problemelor din această zonă, în raporturile cu ortodocșii, în jurul căruia viețuia comunitatea greco-catolică: [...] *Sau doară lucrul acesta tocmai Escelenței Sale țin al așterne –sau ce să fac eu aici, că dacă eu țin strâns de legile de acum, atunci trebuie să se țină și Schismaticii, sau de nu îi strange pe ei, numa pe mine, atunci eu fug de aici.* Așadar, el cerea de urgență un răspuns pentru a putea acționa, și a contracara un eventual concubinaj și o încălcare a legilor civile¹⁰.

Deja la 9 mai 1858, sensul și conținutul corespondenței era schimbată. De data aceasta, preotul din Drăgești se adresa protopopului ortodox din Alparea, comunicându-i acestuia situația delicată în care se afla o căsătorie mixtă. Astfel, soțul Alb Mihai din Drăgești *a șezut numai doi ani* cu soția sa, Popa Parasca din Sârsig, iar la momentul respectiv stateau separat, preotul greco-catolic numind acest lucru ca fiind [...] *faptă de rușine și de scădere.* Motivul nu este invocat, vorbindu-se doar de faptul că femeia nu dorea să viețuiască cu bărbatul său. Drept pentru care, preotul greco-catolic solicita protopopului ortodox rezolvarea acestei probleme, rugându-l pe acesta să îndemne pe Popa Parasca [...] *să țină strâns legea S. Cununii și așia cât mai curând a veni la bărbatul său.* În cazul în care femeia nu ar fi dorit să se întoarcă la bărbatul său, preotul din Drăgești îi propunea protopopului de Alparea, ca acesta să-i dea *slobozenie a se putea căsători*, adică să dezlege căsătoria făcută, recomandare nu tocmai canonică din partea unui preot greco-catolic, chiar dacă cununia a fost făcută în biserica ortodoxă¹¹. Se pare că, la 22 iunie 1858, preotul a propus cazul în fața Tribunalului matrimonial al eparhiei sale, amintind de faptul că l-a contactat pe protopopul ortodox de Alparia, Simeon Bika, căruia i-a cerut să o îndemne pe femeie a reveni la soțul ei¹², dar fără să primească vre-un răspuns. Cazul va intra și în atenția autorităților locale, pentru că, la 15 septembrie 1858, preotul din Drăgești se adresa notariatului local, cerând să o îndemne pe femeie să revină la bărbatul său¹³. Prin scrisoarea din 21 octombrie 1858, preotul cerea, pentru ultima oară, notarului cercual, implicare în rezolvarea cazului matrimonial Alb Mihai și Popa Parasca, și conform legii bisericești 213, să o scoată vinovată de destrămarea matrimonialului, pe soție¹⁴. Datorită faptului că notarul nu acționase nici la 26 noiembrie 1858, preotul din Drăgești îl soma pe acesta să o aducă în fața lui

¹⁰ A.N.J.B. fond *Parohia greco-catolică Drăgești*, inv.496, dos. 2, f.13-13v.

¹¹ *Ibidem*, f. 16v.

¹² *Ibidem*, f. 17.

¹³ *Ibidem*, f. 17v.

¹⁴ *Ibidem*, f. 18.

pe numita Popa Parasca, căci în caz contrar îl va denunța la Oficiul Judelui cercual pentru nerespectarea legilor¹⁵.

Un caz particular de căsătorie mixtă, precedat de schimbarea confesiunii este semnalat în scrisoarea din 30 august 1858. Astfel, preotul Ioan Papp din Drăgești îi comunica preotului ortodox din Topa, faptul că, numita Husău Simina, credincioasă ortodoxă din Cotiglet, dorea să se mărite cu Ambro Pantea, credincios greco-catolic din Drăgești. În această problemă, preotul greco-catolic îi mărturisea omologului său ortodox, că fata *trecuse la religia greco-catolică depunând profesia [de credință n.n.] înaintea sa*, astfel că, din partea lui, ea avea nevoie doar de *cartea de suplitare* și de dovada celor *trei strigări*, pentru a se putea căsători¹⁶.

La 30 mai 1861, este semnalat un nou caz de căsătorie destrămată, care deschidea din nou perspectiva unei posibile colaborări a preotului greco-catolic cu preotul ortodox din Tășad. În scrisoarea adresată la data de mai sus Oficiului parohial ortodox de Tășad, preotul Ioan Papp din Drăgești îi comunica omologului său detalii despre cazul respectiv, asupra căreia îi cere colaborare și implicare, pentru al rezolva. Astfel, credinciosul Ingye Flore, din Tășad, în urmă cu 2 ani, și-a părăsit nevasta, care este credincioasă greco-catolică din Drăgești. Pentru că acest fapt era un adevărat *scandal pentru popor, ca unul* [să trăiască n.n.] *într-o latură, altul în alta*, preotul greco-catolic îi cerea celui ortodox din Tășad *să-și împlinească datoria de slujitor, și până Dumineca [...] al transmite ca amândouă părțile, dându-se faptele în ante*, să-i împace pe cei doi soți, căci dacă nu, acest caz va fi trimis *V[eneratului] Consistoriu*¹⁷. Cazul va reveni în atenția preotului greco-catolic din Drăgești la 29 mai 1862, când acesta îi scria din nou, celui ortodox din Tășad. Tonul scrisorii este acum unul imperativ, căci în privința moralității credincioșilor, preotul Ioan Papp din Drăgești nu făcea compromisuri, motiv pentru care îl muștra pe omologul său spunându-i că [...] *prea mult cugetă cu traiul lor*. El îi aducea aminte de sacralitatea căsătoriei: [...] *Oare cum po[a]te dânsul ași țîpa mu[i]erea sa, și a strica ce Dumnezeu a legat?* Întrebării legate de cauza despărțirii, i-a urmat o cerere prin care preotul greco-catolic dorea ca bărbatul să fie trimis înaintea lui, Dumineca, pe 1 iunie [...] *sub cea mai strânsă datoriție* [...] să cerceteze cauza despărțirii celor doi¹⁸.

Tot la o căsătorie mixtă destrămată se referea și scrisoarea din 5 februarie 1862, adresată de această dată către autoritățile civile, mai exact către notarul din satul Lazuri. În acest caz, preotul din Drăgești îl informa pe notar despre căsătoria mixtă destrămată, în care numita Budar Teodora, de confesiune ortodoxă, din Gepiș l-a părăsit pe soțul ei, Gozman Toader, credincios greco-catolic din Drăgești. În această situație, îi se cerea notarului să o aducă pe numita Budar Teodora la preotul greco-catolic, în zilele de 8 și 9 februarie, pentru audiere în cazul căsătoriei sale¹⁹.

¹⁵*Ibidem*, f. 18.

¹⁶*Ibidem*, f. 17v.

¹⁷*Ibidem*, f. 22.

¹⁸*Ibidem*, f. 22v. A se vedea și Anexa c).

¹⁹*Ibidem*, f. 22.

O altă căsătorie mixtă despărțită este semnalată preotului ortodox din Bucium la 29 mai 1862. În acest caz, numita Popa Maria a *alergat* de la soțul ei, Jurcuț Mitru din Bucium²⁰.

Dar cazul din 1 august 1862, semnalat preotului ortodox din Copăcel avea implicații morale și canonice serioase. Astfel, numitul Timok Lică, credincios greco-catolic din Drăgești, de mai mulți ani *ședea nelegiuit* cu o femeie în localitatea Copăcel, pe care nu dorea să o părăsească. Preotul Ioan Papp din Drăgești a detaliat problema, menționând preotului din Copăcel, că respectivul și-a părăsit soția și *șade în curvie cu femeia din Copăcel*. În aceeași scrisoare preotul greco-catolic îl muștra pe omologul său, spunându-i că este nepăsător față de această problemă morală din popor, și amintindu-i că *numai cei cununați pot să șadă laolaltă*. El amintea de implicarea *juziilor satului* care [...] *trebuie să știe că fără de direptate nu-i slobod nimeni a se lega*. Scrisoarea avea deja un ton grav, acuzator. Astfel că, preotul ortodox este acuzat că tolerează imoralitatea în parohia sa, ca *un blăstămat ca și acesta să facă fărădelegi*. În consecință, preotul greco-catolic îi cerea omologului său, [...] *sub cea mai strânsă datorinție, și Sf. Patrafir nu voești al pierde*, să-l trimită pe bărbatul în cauză, în 24 de ore, la Drăgești, iar pe credincioasa din Copăcel să o oprească să mai stea cu bărbatul respectiv. Dacă credinciosul nu se va prezenta la Drăgești, preotul greco-catolic va scrie autorităților superioare, civile și bisericești. Se pare că tonul imperativ al scrisorii se datora indiferenței preotului din Copăcel, care tolerant față de un credincios din parohia sa, care și-a părăsit familia și care stătea cu o altă femeie din Copăcel. De aceea, scrisoarea cerea un răspuns la repararea unei probleme matrimoniale, în virtutea misiunii sale sacerdotale, de a veghea la liniștea și moralitatea credincioșilor din comunitatea sa²¹. În perioada imediat următoare, cazul a fost semnalat și autorităților civile, adică judeului din Tășad, căci preotul ortodox din Copăcel nu întreprinse nimic. La 11 august 1862, preotul Ioan Papp din Drăgești cerea sprijin din partea judeului, ca să-l caute pe credinciosul în cauză și să-l trimită la Drăgești, pentru a fi lămurită problema matrimonială²². Nu știm cum s-a sfârșit demersul preotului greco-catolic, însă documentele cercetate indică o stare de fapt, considerată ca imorală, care necesita reparație, tocmai pentru a fi în acord cu principiile moralei creștine, așa cum a fost subliniată în circulara din 24 martie 1855, de Episcopul Vasile Erdélyi²³.

Problema Unirii în comuna Bucuroaia. La 3 aprilie 1874, în circulara adresată de protopopul districtului Holod preoților din subordinea sa, se făcea referire la trecerea la Unire a credincioșilor din localitatea Bucuroaia. Astfel, i se cerea preotului din Drăgești detalii despre această situație²⁴. Răspunsul preotului nu

²⁰ *Ibidem*, f. 22v.

²¹ *Ibidem*, f. 23v.

²² *Ibidem*, f. 23-23v.

²³ A.N.J.B., *Parohia greco-catolică Vășad*, inv.519, dos.1, f. 31.

²⁴ A.N.J.B. fond *Parohia greco-catolică Drăgești*, inv.496, dos. 2, f. 34.

a întârziat prea mult. La 6 aprilie 1874, acesta îi comunica următoarele despre situația satului Bucuroaia: *Ce ține de Bucuroaia, to[a]te facem după putere ne silim , dau înștiințare că am băgat rogare la Ilustritatea sa Episcopu[1] [pentru n.n.] edificarea unei biserici precum și a unei școli noua de cumva se va îndura Ilustritatea sa [...]*²⁵. În biografia sa, trimisă la Ordinariat cu data de 28 iulie 1874, preotul Simeon Milian din Drăgești amintea, pe lângă reușita convertirii la *Unire a celor 20 de numere de case cu vreo 90 de suflete de lege greco-orientală* din Drăgești, din nou despre acțiunile de Unire de la Bucuroaia: *În unirea comunei de Bucuroaia sunt părtașiu, ba am speranția cu vreme a arăta și întru alte comunități*²⁶. Ajuns să fie informat, despre acțiunile preotului greco-catolic de Drăgești, la 26 februarie 1875, Episcopul Ioan Olteanu îi scria acestuia să respecte legislația civilă în vigoare, referitoare la trecerile de la o confesiune la alta. În privința persoanelor ce doresc să treacă, se cerea să aibă *atestate despre declarațiunile legale de trecere*, și despre transferul confesional să fie informat obligatoriu și preotul ortodox: *[...] după urgenția cauzei să ieși de loc la fața locului și având de la respectivii neoconverși atestatele primite, pe baza acelor să faci cunoscut administratorului neunit respectiv numele acelor poporeni care după lege au trecut la S[f]ânta Unire, având apoi de la preotul neunit un certificat despre primirea acestei notificări, certificatul acesta cum îl vei primi îl vei așterne aici de loc dimpreuna cu toate atestatele[...]*²⁷. Trimiterea actelor amintite mai sus era necesară tocmai pentru a putea înlătura greșelile care puteau să apară, căci pasul următor era făcut de o comisie religioasă mixtă, condusă de un împuternicit al autorităților civile. În cazul credincioșilor Popa Gavrilă și Simuțiu Mihai, care în 23 februarie 1875 s-au prezentat la Episcop și au declarat că vor să treacă la Unire, acesta l-a sfătuit pe preotul Simeon Milian, să-i trimită pe aceștia la preotul ortodox, în fața căruia, cu 2 martori la fiecare cap de familie, să dea declarații despre schimbarea confesiunii. Însă, Episcopul Ioan Olteanu era precaut și amintea în această privință metodologia trecerii. El arăta în acest sens că *[...] între cele două declarațiuni să treacă cel puțin 1 h dar nu mai mult de 30 de zile. Iară după a doua declarațiune pe lângă atestatele îndatinate îi vei primi la S[f]ânta Unire încunoșțiând despre acea pre preotul lor de mai înainte după modalitate[a] espusă*²⁸. În răspunsul trimis Episcopului la 9 martie 1875, preotul Simeon Milian îl informa pe Ierarh că a trimis atestatele respective *în două rânduri*, însă unii dintre credincioși au pierdut declarațiile. Trecerea a fost anunțată și preotului ortodox de Surduc, care administra comunitatea din Bucuroaia, trimițându-i acestuia un tabel nominal cu numărul casei aferent fiecărei familii. Însă preotul ortodox refuza să dea curs acestei solicitări: *[...] preotul de Surduc cetind din început până în capet, au dat îndărăt servitorii lui zicând să ducă îndărăt la preotul de Bucuroaie O.D.*

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem*, f. 35.

²⁷ *Ibidem*, dos. 1, f. 61v.-62.

²⁸ *Ibidem.*

*Iuliu Vlass, căci el nu se [a]mestecă în lucru acesta[...]*²⁹. Se înțelege astfel că preotul din Surduc plasa problema trecerilor unui alt preot ortodox, care era desemnat pentru Bucuroaia, lucru care l-a făcut pe preotul greco-catolic să ceara notarului să informeze autoritățile locale, ca preotul ortodox să se prezinte la Bucuroaia și să accepte trecerile credincioșilor din Bucuroaia. Evident, acesta a refuzat să se prezinte, semn că nu dorea pierderea credincioșilor din respectiva parohie. Pe urmă, scrisoarea semnală alte două cazuri noi de trecere, când preotul greco-catolic insistă ca cei trecuți la Unire să meargă la preotul ortodox și dacă acesta refuză să le valideze trecerile, să se prezinte în fața notarului districtual³⁰. La 16 martie 1875, preotul Simeon Milian i se adresa personal preotului ortodox de Surduc, cerându-i să semneze că a luat la cunoștință despre trecerile la Unire a credincioșilor din Bucuroaia: *Te rog pre Onorata Domnia ta, să binevoiești de a-mi da un certificat sau document sau dedesuptul acestei epistole oficio[a]se, să binevoiești de a-ți subscrie numele că o ai primit însemnarea sufletelor trecute la Sf[ânta] Unire*³¹.

Se pare că evenimentele din zona localității Bucuroaia, au luat o altă întorsătură, odată ce preotul greco-catolic a trimis scrisoarea de mai sus, unei comisii formată din judele local și 2 jurați. Ei au dus personal scrisoarea preotului ortodox din Surduc, iar, acesta, citind-o, le-a spus că ascultă doar de protopopul său de la Oradea, care i-a ordonat să nu se amestece în aceste treburile și că de aceea el nu va răspunde scrisorii preotului greco-catolic. Cei trei s-au întors, așadar la preotul greco-catolic pe 20 martie, comunicându-i cele întâmplate. În consecință, preotul Milian cerea de la Episcop aprobarea pentru amenajarea unei capele, pentru a grăbi finalizarea trecerilor și a contracara eventualele acțiuni ale preotului ortodox³². Deja în toamna aceluiași an, adică pe 1 octombrie 1875, preotul greco-catolic se adresa judeului districtual, cerându-i ca, până la reglementarea problemei trecerilor, să vină de urgență la Bucuroaia, și să dispună ca preotul ortodox să tragă clopotul și pentru decedații de confesiune greco-catolică. Acest lucru era cerut datorită faptului că credincioșii greco-catolici erau împiedicați să intre în biserică, cheile fiind ținute de către noul preot ortodox. Astfel, preotul greco-catolic cerea un răspuns oficial din partea judeului cercual³³. Și Episcopul a fost informat asupra numirii unui nou preot ortodox pentru comunitatea de Bucuroaia, astfel că, prin aceeași scrisoare, din 9 octombrie 1875, preotul Simeon Milian îl informa pe Episcop și asupra faptului, că această tactică a fost făcută pentru a-i readuce la ortodoxie pe credincioși, de vreme ce aceștia nu frecventau biserica de 1 an și jumătate, parohia din Drăgești fiind prea departe pentru a se deplasa pentru slujbele din duminici și sărbători. El cerea din nou construirea unei capele în Bucuroaia: [...] *Fiind Drăgești departe de ei, de*

²⁹ *Ibidem*, f. 37v.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, f. 38.

³² *Ibidem*, f. 38v.

³³ *Ibidem*, f. 39v.

*cumva va fi cu puținția ba o capelă să se poată face, [...] în a doua Dominica să se poată asculta Sfânta Liturghie [...], știind că atuncia nu se va mâna mult pe an ce vor trece și ceilalți*³⁴.

În consecința acestei cereri, Ordinariatul a trecut la fapte. Prin scrisoarea din 16 noiembrie 1875, preotul Milian era informat asupra *rescrisului ministerial*, cu privire la trecerea locuitorilor din Bucuroaia la confesiunea greco-catolică, și apoi despre cererea înaintată către Minister, în cazul *zidurilor parohiale*. Mai mult, i se comunica despre faptul că doi curatori din Bucuroaia, Popa Gavrilă și Simuțiu Mihai, au fost personal la episcopie pentru a fi primiți în la Unire. Totuși Episcopul își reafirmă dorința ca procedura trecerilor să fie făcută în mod legal, cerându-i preotului din Drăgești să-i trimită situația reală de pe teren³⁵. Se pare că suspiciunea Episcopului era fondată, de vreme ce între cei trecuți pe lista nominală erau și minori. De aceea, prin dispoziția autorităților civile din 12 noiembrie 1875, se specifica că, în cazul locuitorilor din 61 de case, trecuți de la confesiunea neunită la cea greco-catolică, conform paragrafului 2, din legea din 1808, persoanele cu vârsta între 7 și 18 ani, nu puteau fi socotiți între cei 318 care au trecut la confesiunea greco-catolică. Constatarea acestui viciu de procedură, l-a costat pe preotul greco-catolic, autoritățile sistând orice demers până la clarificarea situației³⁶. Răspunsul preotului, trimis de data aceasta protopopului la 2 decembrie 1875, este cât se poate de sincer, menționându-i superiorului că autoritățile civile și Ordinariatul târăgănează problema Unirii din Bucuroaia. Trimitându-i alăturat tabelul cu situația reală din localitate, acesta se plânge că, pentru toate aceste demersuri nu a fost plătit deloc. Întârzierea scrisorii o justifică prin lipsa Poștei din localitate și pentru că a mai avut și alte treburi de făcut. Apoi menționează 4 capi de familie și doi bărbați aflați la închisoare, care nu au trecut la Unire. În privința preotului ortodox nou, amintea aceeași problemă: [...] *nu ne iartă ca să tragă clopotul după morți uniți*³⁷. Deși avea promisiuni pentru construirea unei capele, și a unei școli, precum și numirea unui învățător, acesta îl soma pe protopop, că dacă nu se va acționa cât de repede, situația e va schimba în defavoarea greco-catolicilor. Acesta amintește și de atitudinea indiferentă a judeului

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, f. 40-40v.

³⁶ *Másolat. A Vallás és Közoktatási Magyar Királyi Minister 1875 évi November hó 12-én 26897 sz. a kelt s Biharmégye közönségéhez menesztett rendelete másának m ápa: Biharmégye közönségének f.é: Junius hó 16 árol 278 sz. a kelet végzetes melylyel a vegyes bizottság jegyző könyvében foghall bikorványi 61 ház lakoinak a gör.kel. hitvallásról a görög kath. Hitvallására történt áttérésésél törvényszerűen foganatosittanak találja azon megjegyzéssel hagyvon jóvá, hogy tekintettel az 1808 évi 53 t. cz. 2 § ára az illető családok 7-18 évek közti tagjai a kimutatot 318 áttért lelkek közze nem sorolhatok. Miről a megye közönségét f.é. Junius hó 16-ik 278-279, September hó 30-ik 8900 és Oktober hó 14-ről 9368 számok alatt kelt jelenteseire van atkozolag az összes tárgyalasi ügyiratok vissza rekesztése mellet további törvényszerű eljárás végett ezennel értesíteni. A másolat hiteleül: Hirt János s.k. aligazgato. A másolat másolatának hiteleül: Lauran Agoston, NagyVaradi gör.kath. szeki jegyző. Officium Dioecesanum Graeco-Catholicam MagnoVaradinense (Ibidem, f. 40v.).*

³⁷ *Ibidem*.

cercual, dar mai mult de cea a țăranilor din Bucuroaia, care [...] *încep a-și pierde speranția, [...] când ei de doi ani nu umblă la S. Biserică*, atitudine pe care clericul greco-catolic o numește ca fiind *mare înapoiere*³⁸.

La 9 decembrie 1875, Secretariatul Ordinariatului, prin preotul Augustin Lauran, îi cerea preotului din Drăgești [...] *numărul precis al neoconverșilor din Bucuroaia, adnotând și numărul acelora, care pre timpul trecerii au fost între 7-18 ani ai etății*. Cererea este motivată și pentru faptul că datele solicitate erau necesare pentru introducerea numărului de credincioși în șematismul diecezan³⁹. Răspunsul preotului era formulat destul de ambiguu. Din cei 318 credincioși trecuți la Unire [...] *240 is „de la 7 ani în gios și de la 18 ani în sus”, rezultând un număr de 78 de credincioși care nu pot fi considerați uniți*⁴⁰.

Scrisoarea din 20 aprilie 1876 este ultima care trage un semnal de alarmă clar asupra situației confesionale din Bucuroaia. Preotul Milian cerea de urgență sfințirea unei capele, pentru echilibrarea situației confesionale din zonă. Adresându-se Episcopului, el menționa că preotul ortodox din Cotiglet, care venea să officieze slujbele în Bucuroaia, îi batjocorea pe credincioși, spunându-le, că prin Unire [...] *s-au lepădat de Dumnezeu și legea creștinească*, chemându-i astfel înapoi la ortodoxie, căci se împlineau deja 3 ani, de când aceștia nu frecventau Sfânta Liturghie. Cererea pentru sfințirea de urgență a unei capele era necesară pentru cei convertiți, care, măcar la două săptămâni, ar trebui să aibă posibilitatea să se roage, această acțiune contrabalansând pe acelea ale preotului ortodox, conducând la câștigarea și a celorlalți credincioși de partea Unirii. În această scrisoare, preotul Milian își anunța Ierarhul de apariția unor probleme de sănătate, și în ciuda acestui fapt, el încă insista să îi întărească în credință pe credincioșii din Bucuroaia: *Eu încât îmi lasă puterile, tot îi întăresc în credința, răbdând și ostenind și eu pentru ei, acuma de 16 luni*⁴¹. La 16 iunie 1876, preotul îi scria protopopului de Holod, în privința Unirii din Bucuroaia, următoarele: [...] *Bieții Bucureni îs foarte supărați. Ba se întorc acum înapoi, văzând că nu au nici un sprijin. Altcum destul au și răbdat, răbdând și eu cu ei dimpreună destul în cinste, stricându-mi și sănătatea și veșmintele*⁴². Tonul pesimist al preotului de Drăgești era agravat și de lipsa susținerii financiare, parohia Drăgești fiind una dintre cele mai sărace din eparhie. Nu degeaba, la 6 ianuarie 1877, acesta îi scria Episcopului Ioan Olteanu, prezentându-i acestuia realitatea crudă a unui preot, care, îndeplinindu-și îndatoririle pastorale, ajunge să cadă bolnav. Descriind efortul spiritual și material depus în administrarea propriei parohii, și pe deasupra și a credincioșilor din Bucuroaia, acesta a ajuns în situația în care și-a neglijat familia. Astfel, îi cerea episcopului suma de 300 de florini, pe care i-a cheltuit

³⁸ *Ibidem*, f. 41.

³⁹ *Ibidem*, f. 41v.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, f. 42v.-43.

⁴² *Ibidem*, f. 43.

timp de 2 ani, în problema Unirii din Bucuroaia. În acest timp, cu ocazia deplasărilor la Bucuroaia, el s-a îmbolnăvit, dar în ciuda suferinței, a crezut că demersurile sale vor fi răsplătite. Totuși, nu a primit nici o răsplată, ci chiar din propriul său venit a cheltuit pentru îmbrăcăminte și încălțăminte. Așadar, datorită sărăciei în care se afla toată familia sa, el nu își mai permitea să aloce bani pentru deplasările la Bucuroaia, rugându-l din nou pe Ierarh, să-i acorde un ajutor de 300 florini, adică contravaloarea cheltuielilor de pe 2 ani, în activitățile pastorale de la Bucuroaia⁴³.

Consecințele neglijării credincioșilor din Bucuroaia, cauzate, pe de o parte, de preot, care nu avea o situație financiară bună, dar și de către autoritățile ecleziastice superioare, s-au văzut în câteva luni de la prima scrisoare, care atenționa Ordinariatul de revenirea la ortodoxie a credincioșilor de aici. Un astfel de exemplu este descris în scrisoarea din 21 februarie 1877, prin care preotul Simeon Milian îi comunica protopopului de Holod, că preotul ortodox din Cotiglet a cununat 2 tineri care, inițial s-au anunțat la el pentru căsătorie. Acest lucru s-a întâmplat probabil și datorită situației incerte a greco-catolicilor din Bucuroaia, mirii, sau părinții acestora, fiind suspicioși față de preotul greco-catolic pe care-l bănuiau că nu-și va ține promisiunea, de vreme ce le-a spus acestora de ridicarea unei capele. Așadar, preotul greco-catolic exclama: [...] *Roguvă frumos, bine voiți de a pune capăt lucrului Bucurenilor, binie voiți de a facie la Episcop arătare că au trecut timp de mult, și promisiunea nu ie nicăire. Eu numai pot trăi cu minciuna și însă, dar recomandându-mă și aștept cât mai repede oarece înștiințare*⁴⁴. Apoi, în aceeași problematica a cununiei celor doi tineri, la 13 martie 1877, el îi scria direct Episcopului său, cerându-i să se adreseze autorităților civile pentru pedepsirea preotului ortodox din Cotiglet, iar, în privința veniturilor bisericești, să fie plătit pentru oficiile liturgice pe care le-a făcut la Bucuroaia⁴⁵. Mult așteptatul ajutor financiar din partea Episcopului nu a venit, de vreme ce, la 6 iunie 1877, preotul Milian îi scria din nou episcopului, descriindu-i situația materială precară în care stă cu familia sa, și cerând de data aceasta, dintr-un fond oarecare [...] *să fie și el recompensat*⁴⁶. Deși îndeplinea toate oficiile liturgice la credincioșii din Bucuroaia, fără a cere taxele aferente, nu are alt venit decât cel din *congrua*, în valoare de 294 florini pe an: [...] *împlinesc toate funcțiunile cei doresc, afară de serviciul S. Liturgii, boteziul în dar, cununia în pomană, îngrop din răbdare, sfînțesc apa la S. Ioan precum și grânele la Rosalii și altele* [...], scria el⁴⁷.

Aceeași situație o va afla și Vicarul General Capitular, despre care, la 4 martie 1879, fusese informat de preotul Simeon Milian. În plus, în acea informare, erau menționate câteva date statistice privind *realizările* preotului amintit: 4 cununii în 1874, 2 în 1875 și 3 în 1877; în privința botezurilor s-au înregistrat 12 în

⁴³ *Ibidem*, f. 44.

⁴⁴ *Ibidem*, f. 44v.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 44v.-45.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

1875, 19 în 1876, 16 în 1877 și 17 în 1878; în privința deceselor, 1 în 1875, 19 în 1876, 20 în 1877 și 28 în 1878. Simeon Milian cerea Vicarului sprijin prompt pentru a *exopera* deschiderea la Bucuroaia a unei capele dotată cu clopot, pentru a contrabalansa acțiunile preotului din Cotiglet, dar mai ales pentru ca credincioșii să rămână uniți. În plus, preotul îl rugă pe acesta să fie sprijinit în demersul său făcut la Minister, pentru îmbunătățirea stării sale financiar-materiale⁴⁸. Și următoarele scrisori descriu aceeași situație: cea din 29 aprilie 1879, care era adresată judeului cercual, cerea intervenția autorităților civile în oprirea preotului ortodox din Cotiglet care oficiase 2 înmormântări la credincioșii greco-catolici din Bucuroaia⁴⁹. Apoi, cea din 12 martie 1880, adresată protopopului, cerea ajutorul acestuia în convingerea judeului cercual, ca acesta să-l oprească și să-l amendeze pe preotul ortodox din Cotiglet pentru acțiunile făcute la credincioșii greco-catolici⁵⁰. Insistența preotului Milian asupra aceleiași probleme interconfesionale, dar care, așa cum am văzut avea și implicații financiar materiale, a fost prezentă și în scrisoarea din 17 septembrie 1880, unde s-a văzut clar plafonarea acestuia în aceleași cerințe, solicitate cu multă insistență. În scrisoarea din 18 septembrie, adresată de data aceasta judeului cercual, Simeon Milian cerea cu insistență pedepsirea preotului ortodox din Cotiglet, și recuperarea veniturilor *stolare* din serviciile liturgice făcute de acesta credincioșilor greco-catolici⁵¹.

Din nefericire, corespondența lacunară nu ne arată ce s-a întâmplat în anii următori, dar nici de ce Ordinariatul nu a răspuns solicitărilor atât de numeroase ale preotului Simeon Milian. Însă, un lucru este cert: Unirea din Bucuroaia n-a reușit să supraviețuiască decât câțiva ani. Dacă la începutul acțiunii de Unire, s-a văzut un entuziasm caracteristic, al cărui actor principal a fost preotul Simeon Milian, în urma procedurilor legale inițiate de acesta la cererea Ordinariatului, au apărut mici *breșe*, de care, pe de o parte, preotul unit nu a fost consecvent, iar pe de alta, acestea au fost folosite de preoții ortodocși din zonă. Mai mult, intransigența Ordinariatului în a respecta legislația în vigoare, a cauzat tergiversarea încheierii Unirii, nici o comisie nefiind prezentă la fața locului. Dezamăgirea a fost atât a preotului greco-catolic, care s-a ales cu o boală și fără un ajutor financiar, dar mai ales a comunității din Bucuroaia, care a văzut neseriozitatea greco-catolicilor în problema amenajării unei capele în care aceștia să se poată ruga. Astfel, dacă la 1880 greco-catolicii erau majoritari și reprezentau 75% din totalul populației comunității, peste 10 ani, la recensământul din 1890, nu mai exista nici un greco-catolic⁵².

⁴⁸ *Ibidem*, f. 47.

⁴⁹ *Ibidem*, f. 47v.

⁵⁰ *Ibidem*, f. 48.

⁵¹ *Ibidem*, f. 49v.-50.

⁵² Sipos Orbán, *Biharvármegye. A népesedési, vallási, nemzetiségi és közoktatási statisztika szempontjából*, Nagyvárad, 1903, p. 120.

Anexe

a).

19/ 857

Cs. Kirai Tekintetes Szolgabiroi Hivatal

A legnagyobb lelki elkeseredéssel kentelen tetum hallani a ma vallasi közcsend és béke háborításól melly egy nehany czikosok által a Görög Cath. S. Vallásra nem segeny ásterd hiveim közt hon nem lésemben okoztatom. Ugyanis Vasarnapi Sz. Mise vagyis Isteni szolgulat után kentelen letem bizonyos ügyeim elintézése vegett Belinyesben menyi, mit előre tudvan a helybeli biro Ambro Vaszali, ki eddigis alatomosan dolgozott, és mindenkeppen igyekezett S. Vallasunkat haborítani és vissza várta a hiveimet csibalni es roszt terveit nik kivitelere mellyet most csak ugyan felis hasnált, mert alig léptem ki a község hatarából a midőn több czimboráit házról házra elkuldözven többeket a Jegyzői lakhoz csóditott össze, hol az egész helység nevében lurok bírók kereszt vonastval a helybeli seged Jegyzo által a Schismatica vallásra vissza terhetési engedelem nyereskedni folyomodvany kesitetek. Mely reszerol S. Vallasunkat haboritva, és magunkat nagyon megsértve érzem; ugyan azért tehát szoros kötelesegennek tartottam e meresz tenyről a Tekintetes Szolgabiroi Hivatala ertesiteni, és egyszemint még kerni miszerint ezen választ haboritási fő [indescifrabil] ugy a bíró Ambro V., Ambro Mihai és Roman Mittunak, kik a többiek felhaboritotak, minnél hamarábbi elfogattatsat es az erdemlett büntetést elrendelni kegyelan meltostassek.

Kelt Dracseki, Maj 20, 1857

Alazatos solgaja

Papp Janost

Dracsekei Gr.Cat. lelkesz

A.N.J.B. fond *Parohia greco-catolică Drăgești*, inv.496, dos. 2, f. 12.

b).

65/[1]857

Nagy Meltóság es Fő Tisztelendo Püspök! Ur Kegyelmes Atyam!

Igen sajnosan kentelen lettem tapasztalni mikent hiveim közul nehany makacs a mar feltete gonosz czegutet kivételéről a csendeség és békeség felhaborításával minden tanítás és szolgálás, sőt a törvény – semmibe sem veteléssel jól áthágásával lemondan egyáltalában nem akarnak ezen hiveim makatságukba jobban erosi[te]ni. Az ez előtt volt Schis. Lelkészök helyben lakozo Popovits Szimeon kir. Sz[olgabiro] hi[va]tva at nem ternök előtti volt helyben jelenleg Sztracos Sch[ismaticus] lelkesz Popovits Szimeon mint izgató: és lázisztó a már tavaj elkendest törvény ellenes s atet, minden félelem nélkül folytatja, es a mind latzik mind addig folytatni mig kenerétől meg nem fosztatik. Ő am bár jól tudja azt hogy az egész helység at tert a Gr.C. hitra söt, ennel nagyobb hiteleről mikör az áttérés törtent maga is az ösze gyült nápra háromszor kerdeztétik hogy mind jojan (akarnak atteni) egyet sem véve ki akarnak átteni a Szént Hitre. Az egész helység össze gyiulva lakosainak háromsori feleletére, hogy igen. Be menván az ösze irati is at alairta. – mind az által meg nem szant öket eletibítani, mit esze vévén ot többször illyes sokról a

törvényelv kisatkeszo – eltöltötam ugy nem külomben a T. Kir. Fö Szbr. is ulli lasáb itt a leg színértete illyes fële targy vizsgálasu alkalmaval öt a keresztelni, esketni, temetes, avagy leg kisebb Isten szolgálatnak telyesítésevel eltöltotta, meg hogy van egy uttal hogy a nepet izgatni lazítani mereszjeljen de ő mind ezekben nem csak hogy nem alkalmi ocrá magat hanem vakmerően áthágya ugyanis már mult évben 3 gyermeket meg keresztelt es az [indescifrabíl] am késobben tudtani meg a mikor hiveim is hivattam az embereket, kik eleinte tagadtak, nely hogy kivalották hogy a Sch. Pap keresztelte meg, mire en sürgettem a keresztlevél [indescifrabíl].

A.N.J.B. fond *Parohia greco-catolică Drăgești*, inv.496, dos. 2, f. 15-16.

c).

7/ [1]862

On[oratului] Preot din Tășad

După ce popore[a]nul Domniei Tale, Ingye Flore, acum de 2 ani nu voește a ști de soția sa, Tiponuți Maria, care de atunci tot aici șede ca legat[ă], Domnia Ta încă nu mult cugeți pre cum väd cu traiul lor. O[a]re cum po[a]te dânsul ași țipa mu[i]jerea sa, și a strica ce Dumnezeu a legat? Au cine iau despărțit pre [ei n.n.] de laolaltă. Toate trebile lor ale cerca, și cauza despărțirii lor a o ști vo[i]esc pentru acea cea mai strânsă datorința ce ține [de] D[omnia] Ta, pe numitul pe Domineca viito[a]re, adică pe 1 Juniu după calendarul Unguresc, în ante[a] mea să-l tramiți, unde apoi voi încerca pre cum a lui așia și a soției sale cause.

Semnat în Drăgești la 29 mai [1]862

I[oan] P[app]

A.N.J.B. fond *Parohia greco-catolică Drăgești*, inv.496, dos. 2, f. 22v.

RECENZII – BOOK REVIEWS

Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth: Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Libreria Editrice Vaticana, 2011.

Joseph Ratzinger sau Papa Benedict al XVI-lea, este unul dintre marii teologi catolici contemporani care poate fi pus alături de „corifeii” reînnoirii teologiei secolului XX. În același timp este și unul dintre actorii Conciliului Ecumenic Vatican II, având o viziune clară și în același timp realistă asupra evoluției Bisericii în perioada post-conciliară.

Înainte de a pătrunde în cristologia ratzingeriană așa cum este prezentă în volumul II al lucrării Isus din Nazaret,¹ este necesar să înțelegem trăsăturile definiției gândirii actualului Suveran Pontif. Mai întâi de toate, Papa Benedict al XVI-lea este susținătorul continuității, fiind preocupat de transpunerea în viață a prevederilor Conciliului Vatican II cu fidelitate față de tradiția bimilenară a Bisericii, „reînnoire în continuitate” și „deschidere față de spiritul Epocii Moderne”.

Să nu uităm faptul că lui Joseph Ratzinger i s-a încredințat redactarea *Catehismului Bisericii Catolice*, o operă monumentală care sintetizează întreaga teologie creștină prin definiții și problematizări de actualitate, prin care orice creștin poate găsi un reper rațional în interpretarea conținutului credinței. Ratzinger readuce în discuție caracterul eclesial al credinței, orice teologie fiind destinată în cele din urmă recepției de către Biserică. Începând cu lucrarea sa de doctorat, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (Poporul și Casa lui Dumnezeu în învățătura despre Biserică a lui Augustin), Ratzinger reușește să ofere, „o abor-

dare eclesiocentrică a condițiilor de viață ale oamenilor din epoca modernă.”² Eclesiocentrismul înțeles prin prisma primatului „poporului lui Dumnezeu” și nu sub aspectul strict și reduționist al unei Biserici ierarhice, este una din trăsăturile gândirii ratzingeriene. În ciuda problemelor unei lumi istorice, mereu schimbătoare, Biserica deține propriile criterii și propune acele valori universal valabile, un reper ultim pentru omul istoric, oferindu-ne un set de valori ferme în modernitatea târzie. Cultura creștină contemporană este chemată să unifice „domeniul revelației” cu „domeniul rațiunii”, acel *fides et ratio* care caracterizează adevărata credință.

Dialogul dintre creștinism și gândirea contemporană puternic secularizată nu se poate face pe baza compromisului: Cuvântul lui Dumnezeu are o semnificație univocă, garanția înțelegerii acestuia fiind dată de continuitatea învățăturii Bisericii, începând cu perioada apostolică, trecând prin perioada de aur a patristicii și prin Epoca marilor sisteme filozofice medievale, pentru a ajunge în timpurile noastre.

Epoca contemporană, sceptică față de posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, pragmatică și agnostică în ansamblul ei, tinde să relativizeze valorile și mai ales autoritatea Bisericii, Europa renegându-și moștenirea culturală creștină care de fapt îi oferă o identitate și este izvorul metafizic al unității pe care caută să o realizeze la nivel politic și

¹ Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth: Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Libreria Editrice Vaticana, 2011.

² Andrei Marga, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj Napoca 2010, p. 41.

instituțional Uniunea Europeană. Omul contemporan gândește în categoriile care îi sunt accesibile, are o concepție despre lume specifică unui anumit nivel al cunoașterii științelor pozitive care îi furnizează o serie de cunoștințe istorice, despre mediul înconjurător, despre Univers și despre timp, astrofizica contemporană și fizica cuantică oferindu-ne un alt limbaj categorial în care descriem Lumea, în timp ce mesajul Revelației divine trebuie actualizat și făcut inteligibil în concordanță cu acest specific al culturii omenirii de „acum”.

Aceasta este marea provocare a teologiei contemporane, prezentă ca o necesitate în toate timpurile, de a actualiza mesajul revelat în conformitate cu timpul istoric al omului, beneficiarul Revelației. Întreaga doctrină creștină este prezentată de actualul suveran pontif într-o manieră acceptabilă pentru omul contemporan în limbajul specific teologiei fundamentale în lucrarea *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (1982). Dumnezeu trebuie căutat „dincolo de mandlele ființării în timp, iar vastul exercițiu analitic și hermeneutic pe care îl reprezintă opera sa constituie cea mai amplă tentativă de a regăsi reperele ferme în conținuturile expuse inevitabil timpului vieții pământești.”³ Omului îi este accesibil absolutul numai în Hristos, uninea omului cu Dumnezeu, de aceea creștinismul dobândește un caracter absolut și universal, oferind tuturor oamenilor posibilitatea atingerii plinătății. De aceea și „Figura lui Isus” în opera lui Joseph Ratzinger, dincolo de hristocentrismul din *Jesu von Nazareth*, devine și sensul existenței istorice actuale și eshatologie cu valențe universale, pentru întreaga omenire, fundamentul credinței, speranței și iubirii, însăși nu oricum, ci în Adevăr – *Veritate*.

În acest context, volumul al II-lea al lucrării „Isus din Nazaret” completează evenimentele vieții pământești a lui Isus, petrecute „la plinirea timpurilor”, cu cele mai impor-

tante momente care marchează „misterul pascal al patimii, morții și Învierii” mântuitoare.

Din punct de vedere metodologic, în cuvântul înainte al autorului ni se prezintă modelul exegezei adoptat, preluat după modelul lui Marius Reiser prezent în lucrarea *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift* (2007): o hermeneutică bazată pe datele științelor pozitive nu poate fi singura cale acceptabilă pentru teologia contemporană, la fel cum nici o sistematizare scolastică nu ar putea fi exhaustivă. În consecință, Ratzinger propune o cale metodologică care îmbină „hermeneutica credinței” cu „hermeneutica istorică”, pe care Suveranul Pontif o găsește propusă în Constituția Dogmatică despre revelația divină, *Dei Verbum*, a Conciliului Vatican II: „Deoarece Dumnezeu a vorbit în Sfânta Scriptură prin oameni, în felul oamenilor, interpretul Sfintei Scripturi, pentru a pătrunde ceea ce Dumnezeu a voit să ne împărtășească, trebuie să cerceteze atent ce au intenționat de fapt hagiografii să ne comunice și ce i-a plăcut lui Dumnezeu să ne dezvăluie prin cuvintele lor. Pentru a descoperi intenția hagiografilor, trebuie, printre altele, să se țină seama și de „genurile literare” [...] Pentru a înțelege corect ceea ce a voit să afirme în scris autorul sacru, trebuie avute atent în vedere atât modulele de a simți, de a exprima sau de a povesti, curente în mediul și în vremea hagiografului, precum și cele obișnuite în diverse locuri, la acea epocă, în relațiile dintre oameni. Dar, întrucât Sfânta Scriptură trebuie citită și interpretată întru același Duh în care a fost scrisă, pentru a descoperi exact sensul textelor sacre, trebuie avute în vedere cu nu mai puțină grijă conținutul și unitatea întregii Scripturi, ținând seama de tradiția vie a întregii Biserici și de analogia credinței. Este sarcina exegeților să lucreze după aceste reguli pentru înțelegerea și expunerea mai profundă a sensului Sfintei Scripturi, pentru ca, printr-un studiu, într-un fel, pregătitor, să se maturizeze judecata Bisericii. Căci tot ceea ce se leagă de modul de a interpreta Scriptura se

³ *Ibidem* p. 257.

află supus în ultimă instanță judecății Bisericii, care împlinește dumnezeiasca poruncă și slujire de a păstra și interpreta cuvântul lui Dumnezeu.”⁴

Capitolul I, intitulat „Intrarea în Ierusalim și purificarea Templului” este dedicat prezentării evenimentului Floriilor prin care Mântuitorul intră în Săptămâna Mare a vieții Sale pământești. Toate gesturile, toate cuvintele și faptele lui Isus au o semnificație precisă: dorește să reveleze ucenicilor și prin ei întregii lumi că El este Mesia. Însă mesianismul lui Dumnezeu este diferit de falsul mesianism politic așteptat de poporul lui Israel al secolului I, departe de triumfalismul așteptat de marea majoritate a oamenilor care așteptau o intrare însoțită de „slavă” omească. În schimb, Isus ne oferă un alt tip de măreție care are semnificații universale, însă se desfășoară în umilința și sub forma văzută a lui Mesia care intră în Ierusalim „călare pe mânăzului asinei”, după cuvintele profetului Zaharia (Zah. 9, 9).⁵ Autorul se oprește apoi asupra „curățirii” – „purificării” Templului, un gest autoritar și violent al lui Isus care îi alungă pe negustorii care se îmbogățeau speculând practicile devoționale ale timpului. Dacă există riscul unei exegeze care să îl apropie pe Isus de gruparea zeloților, cheia interpretativă este dată numai de lumina Învierii, în spiritul căreia trebuie interpretate toate textele Vechiului și Noului Testament: Isus dorește să „restaureze” Templul, altfel spus dorește să îndepărteze orice posibilă împiedicare a relației Dumnezeu – om.⁶

Capitolul al II-lea, intitulat „Discursul eshatologic al lui Isus”, este dedicat temelor „Sfârșitul Templului”, „Timpul neamurilor” și „Profeție și apocaliptică în discursul eshatologic”. Isus profețește despre dărâma-

rea zidurilor Ierusalimului (cf. Mt. 23:37-38; Lc. 13:34-35), distrugerea Templului fiind consecința răscoalelor începute în anul 66 d.C. și al contraatacului armatei romane din anul 70 d.C.⁷ Distrugerea Templului a condus la apariția iudaismului rabinic sau talmudic, în timp ce pentru comunitatea creștină a însemnat desprinderea definitivă de cultul veterotestamentar și deschiderea spre celelalte neamuri chemate la mântuire. Acest eveniment ne ajută să înțelegem și „catolicitatea” ca o chemare universală a tuturor oamenilor spre mântuire, Biserica fiind supusă voinței mântuitoare universale a lui Dumnezeu. Isus ne arată plinirea profețiilor Vechiului Testament, cuvintele Sale nefiind rezultatul unei „clarviziuni”, ci o invitație spre întâlnirea cu Cuvântul cel viu, o responsabilizare a oamenilor în perspectiva Judecății finale a viilor și morților.⁸

Capitolul al III-lea este dedicat „Spălării picioarelor”, imagine biblică legată de semnificația teologică a evenimentelor din Joia Mare: „Ora lui Isus”, „Voi sunteți curați”, „*Sacramentum* și *exemplum* – dar și însărcinare: *porunca nouă*”, „Misterul trădării”, „Două discuții cu Petru” și „Spălarea picioarelor și mărturisirea păcatelor”. Teologia zilei de Joi din Săptămâna Mare este în centrul atenției, fiind tratată pe parcursul a trei capitole. Deosebit de importante în logica liturgică a Răsăritului creștin, Joia Mare și spălarea picioarelor prezentate în interpretarea teologică a lui Ratzinger poate fi o punte de legătură între tradițiile exegetice și liturgice ale întregului creștinism, misterul pascal fiind în centrul istoriei mântuirii neamului omelesc.

Capitolul IV tratează tema „Rugăciunii Arhieresti” a lui Isus din Ioan capitolul 17,

⁴ *Dei Verbum* n. 12

⁵ cf. Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth: Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung* pp. 32-33.

⁶ *Ibidem*, pp. 43-44.

⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁸ *Ibidem*, p. 80.

pătrunzând semnificația cuvintelor: „Aceasta este viața veșnică...”, „Sfințește-i pe ei întru adevăr...”, „Eu le-am făcut cunoscut numele Tău...”, precum și cele mai înălțătoare cuvinte care ne îndeamnă spre unitate: „Pentru ca toți să fie una...”. Tema se înlanțuie după logica evenimentelor cu „Cina cea de Taină”, pe care autorul o tratează în capitolul V, o adevărată teologie a instituirii Euharistiei, centrul vieții creștine și jertfa Noului și Veșnicului Legământ.

Capitolul al VI-lea este dedicat episodului „Ghetsimani” și cu acest moment pătrundem în misterul patimilor lui Isus. Ratzinger se oprește asupra exegezei anumitor „scene” petrecute pe Calea Crucii: „Calea spre Muntele Măslinilor”, „Rugăciunea lui Isus”, „Voința lui Isus și Voința Tatălui” precum și „Rugăciunea lui Isus de pe Muntele Măslinilor din Scrisoarea către Evrei”, care preia aceeași temă în lumina biruinței asupra morții: „El, în zilele trupului Său, a adus, cu strigăt și cu lacrimi, cereri și rugăciuni către Cel ce putea să-L mântuiască din moarte și auzit a fost pentru evlavia Sa, și deși era Fiul, a învățat ascultarea din cele ce a pățimit, și desăvârșindu-Se, S-a făcut tuturor celor ce-L ascultă pricină de mântuire veșnică. Iar de Dumnezeu a fost numit: Arhieru după rânduiala lui Melchisedec” (Evrei 5, 7-10). Capitolul următor ne introduce în „Procesul lui Isus”, urmând, conform evenimentelor biblice, drumul de la Ana la Caiafa, până la momentul prezentării lui Isus în fața lui Pilat.

Capitolul al VIII-lea, „Răstignirea și Însmormântarea lui Isus”, ne conduce conform metodologiei adoptate de autor spre nararea evenimentului Patimilor, dar mai ales aprofundează cuvintele lui Isus rostite pe Cruce, „Părinte iartă-le lor...”, precum și „Batjocorirea lui Isus”, „Isus strigă fiind părăsit”, „Tragerea la sorț”, acel profund „Mi-e sete!” rostit de Isus, „Femeia de la picioarele Crucii – Mama lui Isus”, „Isus moare pe Cruce” și în cele din urmă „Înmormântarea lui Isus”. Urmează prezentarea „Morții lui Isus ca Reconciliere (Ispășire) și Mântuire”, o prezentare biblico-

teologică a teologiei Sâmbetei Mari, pe care Răsăritul de rit greco-bizantin o sintetizează în timpul Sfintei Liturghii prin rugăciunea: „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Spiritul ai fost Hristoase, toate umplându-le Cel ce ești necuprins”. Personal, în virtutea sensibilitatea liturgice specifice nouă, răsăritenilor, regăsim din plin în exegeza ratzingeriană și în textele liturghiei greco-bizantine, două aspecte complementare care aprofundează misterul răscumpărării noastre.

Ultimul capitol, intitulat „Învieria din morți a lui Isus”, ne pune în fața plinirii misterului pascal care se petrece prin Înviere. Joseph Ratzinger se oprește asupra celor două tipuri de mărturie ale Învierii, conforme tradiției confesionale sau narative. Autorul ne prezintă apoi „Natura Învierii lui Isus și semnificația ei istorică”: Isus nu s-a reîntors la o simplă viață biologică, deoarece ar fi trebuit să moară din nou, dar nu este nici „spirit”, fiind ceea ce definiția de la Calcedon avea să definească dogmatic: Dumnezeu adevărat și om adevărat, trup glorificat și suflet omenesc unit cu Fiul lui Dumnezeu într-o unică realitate personală.

Epilogul este cel al Mărturisirii de credință: „S-a suit la Cer și șede de-a dreapta Tatălui de unde iarăși va să vină întru mărire”.⁹ Înălțarea la Cer a lui Isus este și înălțarea naturii noastre umane pe care a îmbrăcat-o Isus, înseamnă prezența umanității noastre în comuniunea perihoretică a Preasfintei Treimi, poarta de intrare în realitatea fericită a Raiului pentru orice om.

Raportarea critică a teologilor la opera lui Joseph Ratzinger este împărțită: unii, precum Hans Küng, sunt dezamăgiți de viziunea moderată, puternic ancorată în tradiție a Soveranului Pontif, în timp ce alții văd în claritatea expunerii o teologie potrivită credinței omului contemporan. Fără speculații care să exploreze căi interpretative de avangardă sau

⁹ *Ibidem*, p. 319.

inovații „curajoase”, opera ratzingeriană este o teologie a Magisteriului, menită să clarifice și să aprofundeze tezaurul credinței încredințat Bisericii în continuitatea apostolică a unei teologii menite să însoțească Revelația și să o actualizeze în limbajul cultural al omului concret trăitor în istorie. Isus din Nazaret este o lucrare exegetică „clasică” și „modernă” în același timp, adaptată criticii omului contemporan și în același timp în spiritul tradiției călăuzitoare. Cititorul găsește un tratat de cristologie biblică construit după o metodologie istorico-critică pertinentă, în care se regăsesc atât adepții limbajului tradițional cât și cei care vor să conducă speculațiile teologice spre noi direcții de dezvoltare. Însă prin tematica abordată, al doilea volum al lui „Isus din

Nazaret” este un tratat de teologie scris de un teolog catolic despre misterul pascal, valorificând o teologie biblică care abundă în liturgica Săptămânii Mari atât în Biserica latină cât și greacă deopotrivă. Pornind de la ceea ce este comun, de la valorile și tradițiile comune, „Isus din Nazaret” al lui Ratzinger este o invitație adresată omului contemporan de a-l cunoaște pe Fiul lui Dumnezeu, a se cunoaște pe sine și spre a căuta mântuirea.

Alexandru BUZALIC

Pr. Lect. Dr., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, România,
alexandrubuzalic@yahoo.com

J.F. Elizabeth Boddens Hosang, *Establishing Boundaries. Christians-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers (Jewish and Christians Perspectives Series, vol. 19), Brill, Leiden – Boston 2010, xii+201 p., ISBN 978-90-04-18255-4*

Sub acest titlu, incitant pentru sensibilitatea cititorului contemporan, autoarea cărții ne invită să citim printre rândurile textelor menționate în subtitlu situația *de facto* a relațiilor dintre creștinii și evreii ordinari din timpurile și locurile cărora le aparțin respectivele texte. Sunt două chestiuni, în principal, pe care autoarea le urmărește în studiul său: (1) dacă iudaismul se găsea într-adevăr în declin după primul secol creștin (cf. A. Harnack) și, (2) dacă iudaismul era sau nu o religie misionară activă (sau dacă se poate determina un moment al separării activităților membrilor celor două comunități religioase care coabitau). Chiar dacă prima chestiune și-a primit deja de mai mult timp răspunsul, originalitatea autoarei constă în sursele la care apelează în favoarea „evidenței” istorice: texte sinodale și mărturii arheologice (acolo unde există),

alături de textele patristice deja exploatate. Cele patru capitole ale cărții ne oferă o panoramă geografică și istorică a antichității creștine (din secolele IV-VI): (1) conciliul din Elvira, (2) conciliul din Laodicea, (3) *Canioanele apostolice* în contextul antiohian și (4) conciliile desfășurate în Galia secolelor V-VI. Pentru fiecare capitol în parte studiul începe cu relevarea evidențelor iudaice și creștine din regiunea respectivă, iar apoi, a canoanelor privitoare la relațiile creștinilor cu evreii. Concluziile parțiale, îndeosebi pe marginea celei de-a doua chestiuni, converg în sensul că dacă pentru capii Bisericilor locale respectiva separare era afirmată sus și tare, la nivelul de bază, al maselor, situația era mai complexă: „contactele între creștinism și iudaism la nivelul credincioșilor ordinari rămăneau apropiate, și pentru o perioadă mai lungă de timp

decât ar fi dorit capii Bisericii” (cf. p. 176). Ca exemplu, paradoxal am putea spune, găsim semnalate în capitolul 3, dedicat acestei colecții de texte așezate sub titlul de *Canoane apostolice* – în cartea a VII-a, nu a VIII-a (cf. p. 118), în paragrafele 33-38 –, rugăciuni de origine sinagogală, ușor remaniate, dar și „obișnuitele” deja canoane care sancționează relațiile creștinilor cu evreii. Pentru un răspuns mai precis la chestiunile inițiale, în finalul cărții sale, autoarea sugerează un studiu similar în sursele rabinice care tratează despre relațiile evreilor cu *goyim* (tratatul *Abodah*

Zarah, în *Mishnah, Tosefta și Talmud*). Studiul este interesant prin perspectiva abordării temei, prin detaliile contextualizării surselor respective, și desigur, prin concluziile sale, dar, după cum sugerează titlul cărții, poate constitui și un capitol dintr-un studiu mai amplu asupra modului de definire a unei identități colective.

Cornel DÂRLE

Pr. Dr., Episcopia Română Unită cu Roma,
Greco-Catolică de Oradea, România,
cornel.darle@yahoo.com

Emmanouela Grypeou, Helen Spurling (ed.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity (Jewish and Christians Perspectives Series, vol. 18)*, Brill, Leiden – Boston 2009, xix, 279 p., ISBN 978-90-04-17727-7

Editoarele acestui volum au cules în paginile sale comunicări ale participanților la o conferință cu același titlu, desfășurată în iunie 2007 sub auspiciile Centrului pentru studierea relațiilor iudeo-creștine și a Facultății de Teologie a Universității din Cambridge. Obiectul de studiu comun diferitelor contribuții îl constituie cartea Genezei – secțiuni ale ei – în interpretări paralele din antichitatea târzie – o perioadă formativă pentru ambele religii –, luând în considerare și material mai puțin clasic (de ex., poezie sinagogală timpurie – *piyyutim* – sau scrieri gnostice).

Primul articol, semnat de Philip Alexander, „In the Beginning’: Rabbinic and Patristic Exegesis of Genesis 1:1”, începe cu câteva considerații de natură metodologică într-un astfel de studiu comparativ, pledând pentru o lectură dialectică a textelor biblice ale căror interpretări diverg în cele două tradiții. Opinia sa este că deși textele rabinice sunt mult mai tăcute cu privire la creștini decât invers, totuși, un astfel de studiu comparativ ar fi mult mai

semnificativ pentru înțelegerea midrashului rabinic decât a interpretării creștine a Bibliei, și ar demonstra că creștinismul a jucat un rol mult mai semnificativ decât se presupune de obicei în definirea iudaismului rabinic. Această afirmație provocatoare este ilustrată prin analiza interpretărilor iudaice și creștine la un text biblic aparent neutru din punct de vedere exegetic, cum este *Bereshit/en arhē* (Gen 1,1). Pe lângă semnificația temporală, în ambele cazuri există și o altă semnificație pentru *reshit*: Torah sau Hristos (Col 1,15-20; cf. Prov 8,22). După ce analizează aceste texte, fiecare în contextul său religios (până în sec. III), autorul extrage o serie de considerații care induc spre concluzia funcției în mod esențial polemice a respectivei exegeze rabinice.

Dimitrij F. Bumazhnov, în „Adam Alone in Paradise. A Jewish-Christian Exegesis and Its Implications for the History of Asceticism” ilustrează un caz de interdependență între exegeză, eclesiologie și teologia ascetismului din primele secole. El analizează două texte pa-

tristice: „Cuvântul Sf. Barsaba, arhiepiscop al Ierusalimului, despre Mântuitorul nostru Isus Hristos, despre Biserică (și arhieriei)”, aparținând genului *testimonia* creștin, databil spre sfârșitul sec. II și începutul sec. III, păstrat doar într-o traducere georgiană; al doilea text, o scrisoare a Sf. Serapion din Thumis adresată monahilor din Egipt (sec. IV). În aceste scrieri găsim adaptări la contextul eclezial specific ale unei anumite interpretări iudaice (un targum) la Gen 2,15 – porunca primită de Adam (singur) de a lucra și păzi grădina din Eden în care fusese pus. Scopul acestor autori creștini era, se pare, de a oferi o fundamentare biblică eremitismului născând.

Teza pe care Burton L. Visotzky o susține în „Will and Grace: Aspects of Judaizing in Pelagianism in Light of Rabbinic and Patristic Exegesis of Genesis”, este că în temele subiacente controverselor pelagiene, literatura rabinică de la începutul sec. V din Palestina împărtășea în largă măsură poziția pelagiană, cu observația preliminară cu privire la o distincție pe care autorul o reia, între afirmațiile (autentice ale) lui Pelagie și pelagianism (așa cum acesta reiese din scrierile lui Augustin). În această controversă iudaismul este chemat în cauză prin acuza pe care Augustin o formulează la adresa pelagienilor de a „iudaiza”. Astfel că autorul, după ce survolează doctrinele celor doi autori creștini în dispută, redă fragmente din literatura rabinică de până în acea perioadă (Geneza Rabbah, Levitic Rabbah, Pirqê Abot), texte care includ însă și afirmații afine poziției augustiniene, poziții care reflectă, însă, în opinia autorului, mai degrabă spiritul vremii (*Zeitgeist*) decât convingeri doctrinare.

O tematică apropiată abordează Hanneke Reuling în „The Christian and the Rabbinic Adam: Genesis Rabbah and Patristic Exegesis of Gen 3:17-19”. În contribuția sa, investigația patristică se concentrează asupra comentariilor la Geneza ale lui Ioan Gură de Aur și Didim cel Orb, ca exponenți ai școlii antiohiene, respectiv alexandrine, și ca autori ai unor co-

mentarii integrale și mai detaliate la această carte biblică. Studiul comparativ remarcă unele motive exegetice comune, însă deosebirile sunt mult mai pregnante și sugerează o schimbare deliberată de rută din partea rabinilor.

În comunicarea intitulată „Critical Gnostics Interpretations of Genesis”, Gerard P. Luttikhuisen are în atenție episodul biblic al Paradisului așa cum acesta este explicat și rescris în două texte creștine gnostice: *Apocriifa lui Ioan* și *Mărturia adevărului*, dintre codicele de la Nag Hammadi. În concluziile sale, dincolo de fundalul ideologic al acestor interpretări, autorul este de părere că redactorii unor astfel de scrieri, deși ar fi intrat, desigur, în conflict cu curentul principal al creștinismului emergent, și deși ar fi integrat material eterogen, totuși, nu erau expresia unor evrei sau a unor ex-iudaici critici față de linia dominantă, și nici nu erau alimentate de sentimente antisemite din partea populațiilor iudaizate în mod forțat de către Ioan Hyrcan și Aristobul în sec. II î.Hr.

Michael E. Stone, în „'Be You a Lyre for Me': Identity or Manipulation in Eden” întreprinde un interesant studiu comparativ între surse ale literaturii creștine armene și ale tradiției rabinice pe tema ispititorului din cartea Genezei. O primă constatare este abundența materialului pe tema raportului dintre Satan și șarpe în sursele armene (după sec. V), comparativ cu prezența singulară a temei într-un text rabinic dinspre sfârșitul primului mileniu (*Pirqê de Rabbi Eliezer*). O altă constatare este identitatea dintre șarpe și ispititor (Satan) în Biblie (Gen) și în surse pre-rabinice (ex., *Înțelepciunea lui Solomon* 2,24 și *Viața lui Adam și a Evei*, dacă este într-adevăr de origine iudaică). În concluziile sale, autorul pledează pentru existența unei tradiții comune pre-rabinice asupra acestei teme, care, pe căi extra-rabinice (rămân de identificat), s-a păstrat și în mediul iudaic până în Evul mediu.

La întrebarea din titlul „What did Cain Do Wrong? Jewish and Christian Exegesis of Genesis 4:3-6”, Robert Hayward găsește

indicii sau răspunsuri mai mult sau mai puțin elaborate începând cu versiunea LXX, continuând cu fragmente din Filon din Alexandria, *Înțelepciunea lui Solomon*, Noul Testament (Mt, Lc, Evr, 1In, Iuda), Antichități iudaice ale lui Iosif Flaviu, diferite targume, iar dintre Părinții pre-niceni ai Bisericii, la Irineu din Lyon. Interesantă este exploatarea acestui episod biblic atât în literatura iudaică cât și în cea creștină, în combaterea unui același dușman: gnosticismul.

Sebastian P. Brock, urmărind personaje biblice feminine așa cum apar ele în literatura poetică creștină siriacă timpurie (Efrem, Iacob din Sarug, ș.a.), articolul său, „Creating Women’s Voices: Sarah and Tamar in Some Syriac Narrative Poems”, induce spre concluzia că din toate tradițiile creștine timpurii, cea siriacă este cea mai apropiată de rădăcinile sale iudaice.

Günter Stemberger analizează un alt important episod biblic – „Genesis 15 in Rabbinic and Patristic Interpretation” – urmărind interpretările date de o parte și de alta la trei chestiuni pe care le ridică respectivul text: (1) cronologia evenimentelor; (2) credința lui Avraam și (3) scena sacrificiului și semnificația sa. Constatăm că interpretările, exceptând prima chestiune, nu sunt simetrice în conținut și în nivelul de semnificație acordat.

Judith Frishman abordează un aspect din aceeași pagină biblică, dar dintr-o perspectivă mai restrânsă – „And Abraham Had Faith?: But In What? Ephrem and the Rabbis on Abraham and God’s Blessings” –, legată de diferitele interpretări ale conținutului credinței lui Avraam. Mai precis, întrebarea formulată în mediile creștine înspre jumătatea sec. II și abandonată doar relativ recent (după Shoah), cine sunt adevărații moștenitori ai lui Avraam? Autoarea analizează răspunsurile la întrebarea despre conținutul credinței lui Avraam mai întâi din partea lui Efrem, în Comentariul său la Geneză, iar apoi din partea rabinică, în colecția de comentarii Geneza Rabbah. Și acest studiu remarcă moștenirea comună, chiar dacă în

respectivul interpretări sunt subliniate idei teologice diferite.

Comunicarea intitulată „Abraham’s Angels: Jewish and Christian Exegesis of Genesis 18-19”, reunește contribuția a două cercetătoare: Helen Spurling, pentru iudaism, și Emmanouela Grypeou pentru creștinism. Ambiguitatea textului biblic cu privire la identitatea celor trei oaspeți ai lui Avraam a permis interpretări variate în ambele tradiții religioase. Studiul de față se restrânge la literatura primelor cinci secole. De parte iudaică, la Geneza Rabbah și la unele targume, iar de parte creștină, la patristica răsăriteană de limbă greacă și siriacă, adică la acei autori sau redactori mai apropiați din punct de vedere geografic și lingvistic față de centrele iudaismului rabinic – Palestina și Babilon –, și se încheie cu câteva considerații despre natura întâlnirii exegetice între cele două tradiții.

Din episodul biblic care îl are ca protagonist pe patriarhul Iacob, Alison Salvesen urmărește în „Keeping it in the Family? Jacob and His Aramean Heritage according to Jewish and Christian Sources” modul în care se reflectă șederea sa în Haran, în texte rabinice și creștine patristice aproximativ contemporane: pe de-o parte în Geneza Rabbah și în targume palestiniene, pe de altă parte în Comentariul lui Efrem la cartea Genezei. În mod precis, acest studiu comparativ caută răspunsuri la câteva chestiuni: în ce fel au privit cele două grupuri narațiunea respectivă în interiorul propriei tradiții; în ce măsură este conturat conceptul de etnicitate sau de identitate pentru ele; în ce măsură se articulează interpretările cu idealurile propriului grup; cum sunt văzuți diferiții protagoniști.

Stefan C. Reif abordează un capitol biblic delicat pentru tradiția exegetică iudaică: „Early Rabbinic Exegesis of Genesis 38” – episodul Iuda-Tamar. Episodul este, mai întâi de toate, surprinzător din punct de vedere narativ – o paranteză în ciclul dedicat patriarhului Iosif; apoi, din punct de vedere exegetic (rabinic) prin aprecierile diferite sau chiar omi-

terea sa din partea unor comentatori. Autorul semnaleză aici diferitele teme exploatate în exegeza rabinică din perioada primului mileniu creștin, face apoi o incursiune în exegeza medievală a episodului, iar în final sintetizează un număr de 10 chestiuni exegetice și răspunsuri deduse din materialul parcurs, pe care le înaintează ca subiecte de întâlnire exegetică în urma unui studiu similar de parte creștină.

Ultima comunicare, semnată de Marc Hirshman, „Origen’s View of ‘Jewish Fables’ in Genesis”, face o incursiune în omeliile lui Origen la cartea Genezei, pe urmele expresiei „făbule (*mythoi*) iudaice”, preluată din Tit 1,14. Este poate surprinzător pentru acest teoretizator al interpretării biblice, că sub această sintagmă se regăsesc episoade biblice cărora le neagă decis orice sens literar, pentru a salva „probitatea” morală a unor patriarhi sau matriarhe. Acestui exces de alegorizare,

autorul îi opune, în concluzia eseului, drept contra-exemplu, mai apropiat de interpretarea rabinică, ciclul de omelii ale lui Ioan Gură de Aur la aceeași carte și entuziasmul, consemnat indirect de predicator, pe care care acestea le suscita printre auditori.

Apreciam valoarea contribuțiilor la acest volum, originalitatea abordărilor și a analizelor, dar și curajul autorilor care s-au aplecat, prin mijlocirea tradițiilor interpretative respective, asupra unor pagini biblice despre care tradiția kabbalistă recomandă a fi printre ultimele studiate în bet-hammidrash, și nu mai devreme de vârsta de 40 de ani.

Cornel DÂRLE

Pr. Dr., Episcopia Română Unită cu Roma,
Greco-Catolică de Oradea, România,
cornel.darle@yahoo.com

**Maica Éliane Poirot, *Calea împărătească a Carmelului.*
O lectură tematică a Regulii Carmelului în lumina spiritualității răsăritene,
Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2011, 310 p.**

Prezența carmelitană în România, în tradiția rituală răsăriteană, a început doar acum 16 ani, cu Schitul „Sfânta Cruce” din Stânceni (Mureș). Autoarea cărții este una din protagonistele acestei, i-am spus, aventuri, dacă nu ar avea în spate o îndelungată pregătire și așteptare însuflețită de speranță (de prin 1967). Obiectul cărții îl constituie, în titulatura sa completă, „Regula «primitivă» a Ordinului Preasfintei Fecioare Maria de la Muntele Carmel, dată de Sfântul Albert, patriarh al Ierusalimului, corectată, îndreptată și confirmată de Inocențiu al IV-lea”, adică textul de referință, din secolul al XIII-lea, pentru toate familiile actuale ale Ordinului Carmelitan.

Un text concis, cam de 5 pagini lungime, împărțit în 24 de paragrafe, al cărui conținut și context autoarea cărții ni-l expune cu competența studiului și a experienței de peste patru decenii în Ordinul Carmelitanelor Desculțe. Conținutul fiecărui paragraf din respectiva Regulă constituie obiect al câte unui capitol din carte, indicând mai întâi rădăcinile sale biblice și patristice, urmat de ilustrații ale trăirii sale de către diferiți sfinți, sfințe și autori care au fost membri ai acestui Ordin. Titlul fiecăruia din aceste capitole reprezintă cuvântul sau cuvintele cheie din conținutul respectivului paragraf, de exemplu: 1. A sui pe munte... Muntele Carmel... Binecuvântare;

2. Sfinții Părinți... Inimă curată; 3. *Formula vitae... Propositum*, etc. Explicarea conținuturilor paragrafelor este succintă, clară, documentată, însă fără pretenția de a fi exhaustivă. De exemplu, un aspect interesant nu doar pentru viața monastică, ci chiar pentru cea politică, care ar merita un studiu istoric, l-ar constitui modul în care a fost pusă în practică o prevedere din conținutul paragrafului 6, în care o anumită decizie e luată „cu învoirea celorlalți frați sau a părții celei mai sănătoase dintre ei (*sanioris partis*)”. Particularitatea lecturii care ni se propune asupra respectivei Reguli este indicată în subtitlul cărții: „...în lumina spiritualității răsăritene”, adică urmărind răsfrângeri ale acestei lumini, provenite din

surse ale tradiției patristice și monastice răsăritene, care se regăsesc și în conținutul acestei Reguli. Din acest punct de vedere ar fi fost binevenită însă o explicație privitoare la titulatura de cel de-al treilea Ordin cerșetor acordat Ordinului carmelitan de către papa Inocențiu al IV-lea (1241-1254; cf. p. 24). În concluzie, ni se oferă o lectură documentată, călăuzită de acuratețea științifică și simțirea plenară a patrimoniului spiritual al Bisericii.

Cornel DÂRLE

Pr. Dr., Episcopia Română Unită cu Roma,
Greco-Catolică de Oradea, România,
cornel.darle@yahoo.com

Marcel Poorthuis, Joshua Schwartz, Joseph Turner (ed.), *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature (Jewish and Christians Perspectives Series, vol. 17)*, Brill, Leiden – Boston 2009, xiv+562 p.+planșe, ISBN 978-90-04-17150-3

Volumul reunește comunicări ale participanților la o conferință internațională, desfășurată în 24-27 ianuarie 2007 la Ramat-Gan și Ierusalim, având ca titlu „Isolation, Independence, Syncretism, and Dialogue: Models of Interaction between Judaism and Christianity in the Past and Present”, a șasea dintr-o serie de conferințe organizate în cooperare de către Centrul Ingeborg Rennert pentru Studii despre Ierusalim, Universitatea Bar Ilan, Institutul Schechter pentru Studii Iudaice (Ierusalim) și Facultatea de Teologie Catolică a Universității din Tilburg (Olanda).

Din introducerea semnată de echipa de coordonatori reținem: „Volumul de față [... presupune] că nicio perioadă istorică nu poate fi exclusă din procesul interactiv dintre iudaism și creștinism, conștient sau inconștient, ca o respingere polemică sau ca o însușire tacită” (cf. p. 1). Cele 26 de contribuții care alcătuiesc volumul sunt grupate

în șase secțiuni, din care cu greu am decis pe care să le semnalăm.

Din prima secțiune – „Evrei și creștini în perioada romano-bizantină” – în „Learning and Practising: Uses of an Early Jewish Discourse in Mathew (7,24-27) an Rabbinic Literature”, Eric Ottenheim nu se limitează la o simplă punere în paralel a textului evanghelic cu fragmente similare din literatura rabinică timpurie (*Avoth*, din *Mishna*), ci urmărește și contextul socio-religios al redactării lor. În concluzie, atât Matei cât și *Avoth* se străduiesc să susțină o nouă conducere religioasă, bazată pe observarea Torei. Chiar dacă hermeneuticele lor în ce privește Torah diferă (pentru Matei, studiul Legii în manieră rabinică este denunțat cu tărie, singurul mod valabil de a-l citi pe „Moise și profeții” fiind în lumina învățăturii și a persoanei lui Isus), ambele texte folosesc o retorică iudaică comună pentru a-și atinge scopurile.

„A Remarkable Case of Religious Interaction: Water Baptisms in Judaism and Christianity” al lui Gerard Rouwhorst este un studiu inter-religios în materie ritual-liturgică, care ilustrează faptul că relaționarea între cele două religii nu este doar unidirecțională sau paralelă, ci există și o influență dinspre creștinism spre iudaism.

Cea de a doua parte a volumului – „Evrei și creștini în Evul Mediu” – se deschide cu o interesantă contribuție, nu doar pentru teologi. Aceasta aparține autoarei Sandra Debenedetti Stow – „The Modality of Interaction between Jewish and Christian Thought in the Middle Ages: the Problem of Free Will and Divine Wisdom in Dante Alighieri and Menahem Recanati as a Case Study” –, care a preluat și aprofundat o teză de-a lui Umberto Eco de la începutul anilor '90 cu privire la influența curentelor kabbaliste în gândirea creștină medievală de inspirație neo-platonică, mai precis în sec. XII, când aceste curente încep să fie cunoscute în afara comunităților evreiești. Titlul articolului nu acoperă în întregime conținutul său, pentru că este amintit și un gânditor evreu din Roma aceleiași epoci (Yehudah Romano), interesat de pasaje filosofice din *Divina Commedia*, ceea ce o conduce pe autoare să conchidă: „o considerabilă interacțiune a avut loc între gânditori evrei și creștini în Evul Mediu, interacțiune menită nu să stabilească o punte între credințe diferite, ci mai degrabă bazată pe o nevoie asemănătoare: de parte evreiască, să se găsească un compromis adecvat între credință și filosofie, prin care să fie evitate pericolele puse de o viață trăită în diasporă și să întărească legăturile dintre credinciosul individual și comunitate; de parte creștină, să-l înzestreze pe individ cu mijloacele pentru a adera la un comportament moral într-o societate în care corupția și lupta politică și ecleziastică subminau înseși fundamentele credinței creștine” (cf. p. 178).

„The Jewish *Pardes* Metaphor as Reflected in the Magical Garden of a Christian Knight”. Sub acest titlu enigmatic Lily Glasner

ne oferă cheia lecturii unui roman cavaleresc (în versuri) al unui poet francez (Chrétien de Troyes – sec. XII), după ce mai întâi trece în revistă o serie de interpretări făcute în ultimul secol, însă toate nesatisfăcătoare. Concluziile studiului vin să confirme, pe de-o parte, o altă teză a lui Umberto Eco, potrivit căreia fenomenul cultural cel mai distinctiv al Evului mediu consta în structura alegorico-simbolică a minții omului medieval, iar pe de altă parte, în mod desigur surprinzător și pentru filologi, e faptul că respectivul poet, creștin fiind, era familiarizat cel puțin cu sursele subiacente temei „grădinii” din *Talmud* și din autori evrei medievali.

Din cea de a treia parte – „Problemele modernității” – semnalăm doar prima comunicare, care evocă un episod ce readece în discuție motivația angajării unor creștini de confesiune calvină, din Olanda anilor ocupației naziste, în salvarea unor copii evrei. Pentru elucidarea sa, Gert van Klinken, în „Calvinist Resistance and Dutch Jewery. The 'Pillarized' Background” prezintă o panoramă istorică a modului în care creștinii acestei confesiuni s-au raportat la comunitatea evreiască din cadrul societății olandeze, până după constituirea statului Israel.

Partea a IV-a – „Ritual și teologie în epoca modernă, epoca post-modernă și contemporană” – se deschide cu sinteza unui energetic mesaj filosofico-religios într-o abordare istoriocratică și umanistică, mesaj remarcabil prin subtilitate și incisivitate. Yossef Chavrit, prin articolul său, „From Monologues to Possible Dialogue. Judaism's Attitude Towards Christianity According to the Philosophy of R. Yéhoua Léon Askénazi (Manitou)”, ne introduce în gândirea acestui celebru rabin francofon contemporan (n. 1922, Algeria – m.1996), în ale cărui scrieri și conferințe raportările la culturile creștină și islamică ocupă un loc prominent.

În „'A Symbolical Bridge Between Faiths': Holy Ground for Liquid Ritual”, Paul Post întreprinde o reflecție asupra elemente-

lor fundamentale prin care religia și ritualitatea se articulează în cadrul societății moderne Occidentale, pornind de la cazul sau disputele iscate în jurul unei creații arhitectonice sacre contemporane: Biserica din Tor Tre Teste (suburbie a Romei; câteva planșe la sfârșitul volumului), proiectată de arhitectul evreu american Richard Meier (consacrată în 2003).

Partea a V-a este dedicată artei. Primul articol, însoțit de planșe, are doi co-autori: Shulamit Laderman și Yair Furstenberg: „Jewish and Christian Imaging of the 'House of God': A Fourth Century Reflection of Religious and Historical Polemics”. Studiul, captivant, reconstituie contextul în care o imagine artistică – cea a unei *aedicula* care ar reda fațada unui templu – apare în multe reprezentări artistice creștine și evreiești începând cu sec. IV. Aflăm astfel despre relația indiferență a creștinilor din această epocă față de cetatea Ierusalimului și interesul sporit pentru Betania lui Lazăr și Muntele Măslinilor, și despre disputa cu privire la „Casa lui Dumnezeu” și modul în care această polemică s-a reflectat, de exemplu, în semnificațiile incluse în sărbătoarea iudaică a coriturilor și în cele creștine asociate sărbătorii liturgice a Învierii lui Lazăr (în special în Bisericile răsăritene).

Mirjam Rajner întreprinde un interesant studiu exegetic într-un ciclu de lucrări ale lui Marc Chagall – „The Iconography of the Holy Family in Chagall's 1909-1910 Works” – coroborat cu detalii biografice și social-politice premergătoare deciziei sale de a părăsi Rusia natală.

A șasea, și ultima, secțiune a volumului este dedicată literaturii, în care avem două studii simetrice prin conținut: mai întâi modul în care creștini și creștinism se reflectă în operele unui scriitor evreu (premiat Nobel în 1966) – „Notes on Christians and Christianity in Agnon's [Shmuel Yosef] Writings”, de Hillel Weiss –, iar apoi, atitudinile a doi scriitori francezi, creștini protestanți prin bottez, față de evrei și iudaism – „Gide and Sartre on Jews and Judaism”, de Yaffa Wolfman.

Varietatea și calitatea contribuțiilor la acest volum, rod al unei, deja, a șasea conferințe, demonstrează bogăția acestui filon de cercetare, în condițiile unei abordări interreligioase și interdisciplinare.

Cornel DÂRLE

Pr. Dr., Episcopia Română Unită cu Roma,
Greco-Catolică de Oradea, România,
cornel.darle@yahoo.com

Sergiu Soica, “Biserica greco-catolică din Banat în perioada anilor 1920-1949”, editura Eurostampa, Timișoara, 2011

În luna mai a anului 2011, literatura istorică ecleziastică a primit în “rândurile” sale o nouă carte: Sergiu Soica, „Biserica greco-catolică din Banat în perioada anilor 1920-1948”, editura Eurostampa, Timișoara, 2011. Cu această volum, autorul readuce în discuție viața Bisericii greco-catolice românești din perioada anilor interbelici, și nu numai, care, în perioada de timp menționată, a traversat

schimbări rapide și accelerate, pregătind oarecum perioada de catacombe, în care Biserica greco-catolică din România a intrat în fatidicul an 1948.

Între personalitățile de seamă ale Episcopiei greco-catolice de Lugoj, autorul îi amintește pe arhierii Demetriu Radu, Valeriu Traian Frențiu, Alexandru Nicolescu și Ioan Bălan a căror activitate pastorală a imprimat

în sufletele credincioșilor urme adânci, a căror roade se văd și astăzi. Între aceștia, figura arhierului Ioan Boroș, prea puțin mediatizată, își face loc tocmai prin prezentarea aproape detaliată a operei sale teologice și istorice. Deosebit de frumos este descrisă inaugurarea picturii Catedralei din Lugoj cu prezența Regelui Carol al II-lea și a momentelor importante din viața comunității greco-catolice din București, păstorită de viitorul Episcop de Lugoj, Ioan Bălan, a cărui operă teologică a culminat cu tipărirea în anul 1925 a primei ediții a Noului Testament.

Referirile la structura organizatorică a Eparhiei de Lugoj și detaliile despre sinodul diecezan din 1921 ne prezintă cum funcționa la acea vreme cea mai sudică eparhie greco-catolică și care erau problemele cu care se confruntau, imediat după anii grei ai Primului Război Mondial. Temele de discuție din cadrul sinoadelor protopopești, asupra cărora preoții trebuiau să se informeze și să dea seamă, au fost ținta predilectă a episcopilor de Lugoj, tocmai ca necesitate imediată de adaptare la cerințele unei societăți în plină transformare.

Un sprijin puternic pentru întreaga Biserică greco-catolică românească a venit din partea Asociației Generale a Românilor Uniți, asociație constituită pe modelul Acțiunii Catolice din Italia, și care, în Eparhia de Lugoj a avut o activitate deosebit de prodigioasă. În sprijinul unei pastorații mai intense, episcopatul greco-catolic a implementat practica exercițiilor spirituale pentru preoți, tocmai ca aceștia să conștientizeze vocația sacerdotală într-o trăire exemplară a vieții creștine, iar în ceea ce privește pastorația credincioșilor, a cerut ajutor ordinelor și congregațiilor călugărești (basilitani, asumționiști și iezuiți).

Pelerinajele din perioada anilor interbelici, au fost un mijloc destul de eficient pentru revigorarea credinței credincioșilor, mai ales că, în această privință, Episcopul Ioan Bălan a îmbinat practica pelerinajului cu vizitațiile canonice ale parohiilor din vica-

riatul Hațegului, unde prezența ierarhului a creat – după cum spune autorul – *în rândul credincioșilor multă bucurie și entuziasm, precum și edificare sufletească*. Fie că și-au îndreptat pașii spre mănăstiri călugărești greco-catolice din eparhie (Prislop, Plosca, Totești) sau romano-catolice (Radna), fie că au fost alese simple biserici parohiale (Scăiuș și Racovița), fie că s-a ales drumul Cetății Eterne-Roma, credincioșii Eparhiei de Lugoj au primit din partea Bisericii, prin aceste pelerinaje, posibilitatea de a și orienta trăirea propriei credințe în acord cu principiile evanghelice.

Un capitol special a fost acordat învățământului elementar, mediu și superior din această perioadă, asupra căreia, Unirea cu România și-a pus amprenta: de la etatizarea școlilor elementare confesionale, transformarea „Preparandiilor” în Școli „normale”, până la schimbările de fond ale instituțiilor de teologie (deschiderea pentru o scurtă perioadă a unui seminar la Lugoj, transformarea seminariilor de la Oradea, Blaj și Cluj în Academii de teologie, și ideea înființării unei Facultăți de Teologie cu Seminar central, pentru greco-catolici și romano-catolici).

Amănunte interesante despre arhitectura și cultura muzicală sunt expuse în capitolul Arta bisericească, unde un loc important i-a revenit celebrului cor al Catedralei din Lugoj, Societatea corală „Lira”.

Ca o încoronare a demersului său științific, Sergiu Soica introduce, în acest demers al istoriografiei ecleziastice, crâmpoie despre vizitele Nunțiilor Apostolice și a Cardinalului Prefect al Congregației Orientale, Eugen Tisserant, în Eparhia greco-catolică de Lugoj, descriere făcută cu lux de amănunte asupra itinerariile făcute de aceștia în spațiul geografic al Banatului și al Țării Hațegului.

Și pentru că avem în față o carte dedicată istoriei Bisericii, ea nu poate fi credibilă fără anexele documentare, asupra cărora Sergiu Soica, s-a aplecat cu mult grijă, ordonându-le după criteriul cronologic și tematic.

RECENZII

Fără a fi un volum exhaustiv, credem că prin calitățile sale intelectuale, autorul își va perfecționa stilul, și printr-o cercetare mai amănunțită a arhivelor, va continua să îmbunătățească studiul asupra acestei perioade importante din istoria Bisericii greco-catolice.

Silviu-Iulian SANA

Biblioteca Județeană „Gh. Sincai” Bihor,
sana_silviu@yahoo.com