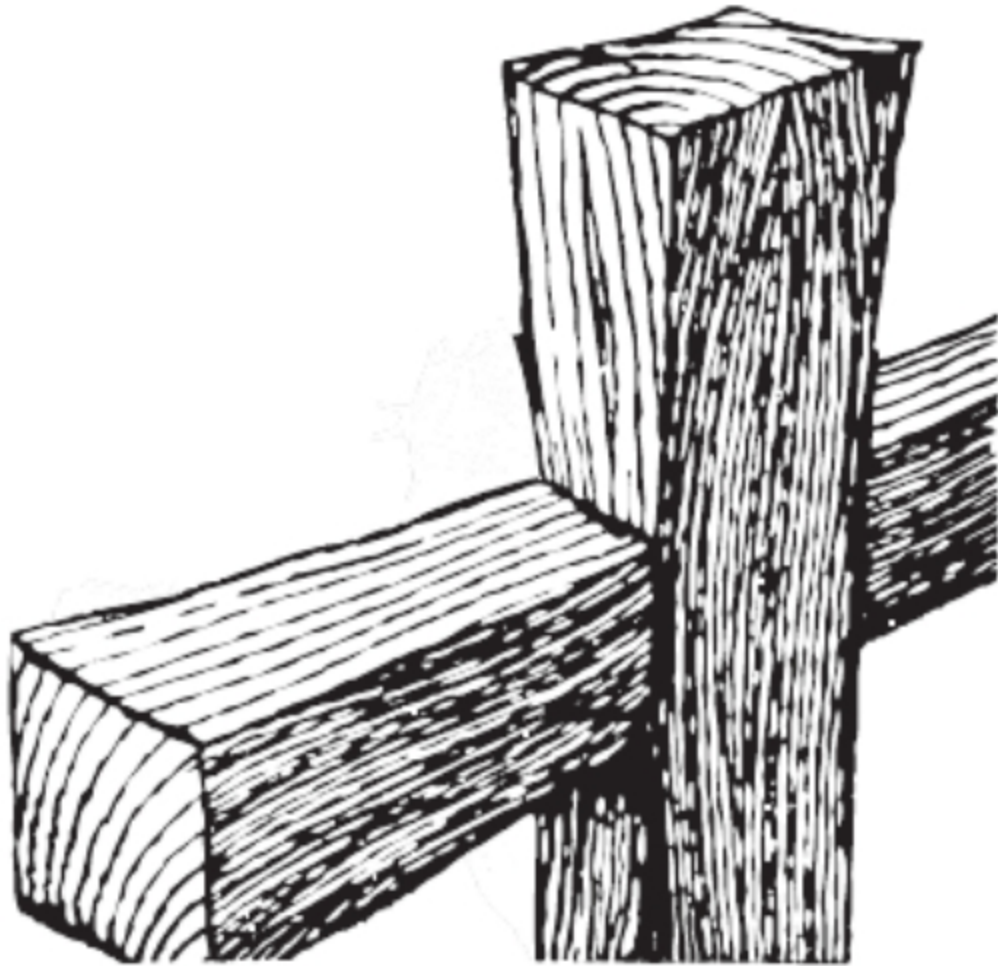




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

2/2007

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ – BOLYAI

THEOLOGIA GRAECO - CATHOLICA

VARADIENSIS

2

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

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- VASILE BOGDAN BUDA, Vita e opere di Nicola Cabasilas nel contesto storico e culturale del secolo XIV bizantino * *Viața și scrierile lui Nicolae Cabasila în contextul istoric și cultural al sec. XIV bizantin*.....3
- FLORIN BUDĂU, Die byzantinische begräbnisliturgie in der Rumänisch Griechisch-Katholische Kirche * *Liturgia înmormântării bizantine în Biserica Greco-Catolică Română*... 27
- ALEXANDRU BUZALIC, Conceptul de persoană în teologia trinitară contemporană * *Le concept de la personne dans la théologie trinitaire contemporaine*..... 43
- EUGEN ANDREI IOAN CLINTOC, Italo-Albanische Kirche/ Der Italo-Albanische Ritus * *Biserica Italo-Albaneză / Ritul Italo-Albanez*..... 57
- CORNEL DÂRLE, Comentarii ale Sfântului Ioan Gură de Aur la teofaniile biblice * *Commentaires de saint Jean Chrysostome sur les théophanies bibliques* 65
- CĂLIN-IOAN DUȘE, Conflictul SFântului Simeon noul teolog cu Sincelul Ștefan * *Saint Symeon the New Theologian's Conflict with Stephan the Ex-Archbishop of Nycomedia*.....75
- MGR. RAIMOND SAINT GELAIS, Deshumanisation, humanisation, divinisation * *Dezumanizare, umanizare, divinizare*83
- ANIKÓ NICHITA, Conciliul Vatican II: Aspecte privind geneza textului despre iubirea conjugală (gs 49) * *Concilio VaticanoII: Aspetti che riguardano la genesi del testo sull'amore coniugale (GS 49)*..... 93

STUDIA PHILOSOPHICA

- ANDREI BERESCHI, Întretăierea epistemelor. Leonardo da Vinci și Diego Velazquez ...105
- ROSA MARIA MARAFIOTI, La *fenomenologia* come scienza storica. Prossimità e distanza nel confronto del Giovane Heidegger con Hegel * *Fenomenologia drept știință istorică. Apropieri și distanțări în confruntarea tânărului Heidegger cu Hegel*.....115
- IONUȚ MIHAI POPESCU, Constituirea identității colective în modernitatea reflexivă * *The making of collective identity in the reflexive modernity*.....151

STUDIA HISTORICA

- CORNELIU CRĂCIUN, Secvențe din opoziția bisericii greco-catolice față de instituirea comunismului (1948) * *Sequenze dall'opposizione della Chiesa Greco-Cattolica all'istituzione del comunismo*.....161
- BLAGA MIHOC, Biserica și armata * *La Chiesa e l'esercito*169
- ADINA ROȘU, Contribuția Monseniorului Octavian Bârlea la istoria episcopatului lui Ioan Bob-episcop unit al Făgărașului * *Il contributo del monsignore Octavian Bârlea alla storia dell'episcopato di Ioan Bob – vescovo unito di Făgăraș*..... 187
- OVIDIU HOREA POP, Dezbateri transilvane cu privire la limba română înainte de 1848 * *Dibattiti transilvani sulla lingua rumena prima del 1848*..... 195

Recenzii – Book Reviews – Comptes rendus

- Jean Boissonat**, *Dieu et l'Europe*, Desclée de Brouwer, Paris 2005, 178 p. (CORNEL DÂRLE). 211
- Jean Sévillia**, *Moralement correct. Recherche valeurs désespérément*, Perrin, Paris 2007, 220 p. (CORNEL DÂRLE)..... 213
- Bánkiné Molnár Erzsébet**, *Nemesi közbirtokosságok a Kővár-vidéken. Vallomásos összeírás 1803 – ból.* (SILVIU-IULIAN SANA)214

STUDIA THEOLOGICA

**VITA E OPERE DI NICOLA CABASILAS NEL CONTESTO
STORICO E CULTURALE DEL SECOLO XIV BIZANTINO**

VASILE BOGDAN BUDA

REZUMAT. *Viața și scrierile lui Nicolae Cabasila în contextul istoric și cultural al sec. XIV bizantin.* Articolul de față constituie o analiză contextuală și ambientală ce ne ajută să delimităm contextul istoric, cultural și socio-religios în care a trăit Cabasila (1319/23-1397) și care ne va face să înțelegem în mod adecvat și creația sa teologică. Articolul în prima parte prezintă anumite aspecte culturale și artistice ale artei bizantine, ce pune în evidență expresia estetică și teologică a umanismului bizantin din cadrul ambientului culturii grecești al sec. XIV și nu numai. În continuarea studiului este conturată figura lui Nicolae Cabasila și aportul său teologic, pentru a crea un echilibru între viața politică și cea religioasă, între realitatea socio-umană și cea mistică, care își găsește expresia teologică și spirituală în operele sale. *Viața în Hristos* și *Comentariul la Sfânta Liturghie* constituie operele cele mai reprezentative și profunde ale „literaturii creștine și teologice din toate timpurile”. Până astăzi, aceste opere și-au păstrat profunzimea și savoarea, dar și actualitatea pentru persoanele interesate de *ethosul mistic și liturgic* al autorului nostru. În final, se prezintă și „scrierile minore” ale lui Cabasila, care reflectă interesul acestui „laic interiorizat” pentru „farmecul și profunzimea teologiei”, care în mistagogia liturgică bizantină poartă ființa umană la contemplarea misterelor vieții în Hristos.

1. Cultura e arte bizantina

La civiltà e la cultura bizantina si sono costituite come una sintesi di elementi politici, religiosi, intellettuali del mondo antico in declino: la tradizione latina, l'ellenismo, il cristianesimo e la cultura orientale¹. L'Impero Bizantino ha creato una monarchia assoluta ed un'amministrazione fortemente centralizzata, la quale ha conservato la tradizione classica, cioè, la cultura greca ed il diritto

¹ Cfr. L. BRÉHIER, *Vie et mort de Byzance*, A. Michel, Paris 1969, 7-9.

romano, e la religione cristiana, integrando degli elementi orientali lungo un arco di tempo che sorpassa undici secoli di storia².

-
- ² Cfr. O. DRIMBA, *Istoria Culturii si civilizației*, Saeculum, Vestala, Bucuresti 1998, 212. Bisanzio diviene la capitale dell'Impero Bizantino, che prenderà poi il nome del suo fondatore Costantino: Costantinopoli, la nuova Roma (330). Gli eredi dell'Impero Romano d'Occidente, diventano gli imperatori bizantini, di diritto. Con il trasferimento della capitale da Roma a Bisanzio (330 d.C.) e, poi, con la suddivisione politica in Impero d'Oriente e Impero d'Occidente (395 d.C.) si apre un nuovo capitolo nella storia: nasce l'Impero romano d'Oriente Bisanzio, che durerà sino al 1453.
1. *Epoca protobizantina* Il primo grande arco di storia dell'Impero Bizantino, fra (329 – ca 750) ha una connotazione prevalentemente latina. Si parlano in questo periodo due lingue: la lingua ufficiale, dello stato, era il latino ma quella della civiltà era il greco. In questo periodo si allargano le frontiere dell'Impero, la sua gloria arriva all'apogeo durante il regno di Giustiniano; che riconquista una parte del Occidente, ma questo rafforzamento militare indebolisce la capacità di difendersi dalle invasioni arabo-islamiche, che diventano molto presenti. Infatti l'impero perde in poco tempo province importanti in Palestina Siria e Africa. Di punto di vista ecclesiale si dà l'inizio agli concili ecumenici (da Nicea 325 a Costantinopoli 381); è l'epoca dei grandi Padri della Chiesa come i ben conosciuti e celebri cappadoci: Basilio il Grande (ca. 330-379), Gregorio Niseno (ca. 335-394), Gregorio Nazianzeno (ca. 339 - ca. 391), Giovanni Crisostomo (ca 344, 354-407); il cristianesimo diventa religione ufficiale dello stato; viene costruita la basilica di Santa Sofia (532); viene eretta l'Università di Costantinopoli (425). Diversi correnti religiose che consideravano inappropriata la presenza delle immagini nelle chiese divennero sempre più radicali. Nel 726, l'imperatore Leone III decretò la distruzione in tutto l'impero non solo delle icone, ma anche ogni rappresentazione della figura umana. Durante il periodo del iconoclasmo rifiorirono le arti decorative (Cupola della Roccia 685-705) a Gerusalemme ed eseguirono i bellissimi paesaggi della Grande Moschea (706-715) di Damasco. Risalgono a quest'epoca anche i tessuti bizantini, con motivi ispirati della Persia e che nel occidente erano utilizzati come paramenti d'altare e sudari per le tombe dei re e dei santi.
 2. *Epoca mediobizantina* Il secondo grande arco della storia bizantina comprende tra gli anni, (ca 750-1204) rappresenta l'epoca classica di questo Impero, di questa civiltà. Si parla prevalentemente il greco e si consolida il carattere bizantino dello stato nell'Asia Minore e nelle varie isole nel Mediterraneo. La politica dello stato è piuttosto espansionista; e riesce a “contenere i pericoli derivanti dalle prime tre crociate”; ma con l'arrivo del imperatore Manuele I Comeno inizia un periodo di crisi e di confusione politica. La cultura ha dei esponenti di grande classe il poeta Pisidea (sec. VII), il Patriarca Fotios (820-891); nella teologia sono da notare Massimo il Confessore (ca. 580-662), Giovanni Damasceno (ca 650-750); si vive una rinascita artistica nell'architettura, e pittura; la vita intellettuale arriva alle sue vette con la riorganizzazione dell'Università di Costantinopoli. Comincia in questo periodo anche il crollo diplomatico e religioso tra Bisanzio e Roma, che comincia con Fozio (IX sec.) e finisce con Michele Cerulario (1059).
 3. *Epoca tarda bizantina*. È l'ultimo periodo della “era bizantina” (1204-1453). Con la dinastia degli Comnenos 1081 si può dire che inizia il declino dell'Impero Bisantino che durerà fino alla sua caduta 1453. L'imperatore Alessio I Comneno, capostipite dell'omonima dinastia, si rivolse al papa per ottenere aiuto nella lotta contro i turchi: i principi cristiani intrapresero la prima crociata nel 1096. Se le imprese delle crociate rappresentarono nell'immediato un fattore positivo per l'impero, furono in realtà l'elemento che ne accelerò il declino. Per essere indotte a sostenerne il notevole sforzo organizzativo e finanziario, infatti, le ricche città mercantili italiane ottennero speciali concessioni commerciali in terra bizantina, assumendo il controllo di buona parte dei traffici e della ricchezza interna dell'impero. Bisanzio godette di una ritrovata prosperità nel corso del XII secolo, ma a prezzo di un costante indebolimento politico e militare. I crociati accettarono persino le condizioni poste da Venezia (che dell'impero era emersa come la principale antagonista) e saccheggiarono Costantinopoli nel 1204, dando poi vita al cosiddetto impero latino d'Oriente. La continuità del dominio bizantino fu assicurata dalla ristretta autorità esercitata sull'Epiro, su Trebisonda e soprattutto su Nicea.

La cultura bizantina è stata quella con cui il Medioevo occidentale si è dovuto continuamente confrontare. Sotto il profilo geostorico, Bisanzio non fu una realtà monolitica, né limitata alla sola Costantinopoli, pur se questa ne fu il centro indiscusso. Un grande ruolo nella cultura bizantina ha giocato soprattutto l'Italia meridionale greca, l'Egitto, il Medio Oriente e le regioni del Caucaso. I bizantini ci tenevano molto al fatto di essere gli eredi e i custodi della tradizione classica ellenica. La società bizantina era una società colta, e la sua educazione poggiava su due pilastri, quello greco e quello cristiano. Le scuole dello stato erano aperte per tutti i giovani senza distinzioni di nazionalità o classe. Come nell'antica Grecia, dove l'allievo doveva leggere Omero e le poesie dei buoni poeti e impararle a memoria, pure nell'epoca di Bisanzio lo studente era costretto a leggere Omero, poi il poema epico di Digenis Akritas, nonché la Bibbia³.

Dopo il sesto secolo la maggior parte dei figli degli uomini liberi erano istruiti in modo gratuito in scuole dello stato, della chiesa o monastiche. Nell'undicesimo secolo Costantinopoli disponeva di tre istituti di studi superiori, dove si studiavano medicina, botanica, zoologia, matematica, filosofia, giurisprudenza, retorica e altre discipline⁴. L'incontro fra cristianesimo e paideia (cultura) classica produsse le forze che determinarono il futuro del pensiero greco bizantino⁵.

Nel 1261 Michele VIII Paleologo riconquistò Costantinopoli; la dinastia da lui fondata resse poi l'impero fino al 1453, sempre debole a causa della ristrettezza di risorse finanziarie e agricole disponibili. All'inizio del XIV secolo l'emergente dinastia turca degli ottomani conquistò gli ultimi territori bizantini in Asia Minore. A partire dal 1354 gli ottomani iniziarono la penetrazione nei Balcani, terminata drammaticamente con l'assedio e l'espugnazione di Costantinopoli (1453), che determinò la fine dell'impero e così il grande Impero Bizantino conclude la sua millenaria esistenza, pur avendo vissuto grandi periodi di affermazione culturale durante il regno degli Comnenos e dei Paleologi. L'eredità del pensiero politico e culturale, teologico e filosofico del impero bizantino ha influenzato lo sviluppo del mondo greco e slavo, degli tutti paesi balcanici; e i suoi capolavori artistici e architettonici hanno ispirato la creatività culturale del umanismo medievale europeo e della arte italiana. Cfr. anche C. CAPIZZI, «Bizantini», in *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma 2000, 115-177. Cfr. A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, III/1, S.A.I.E., Torino 1977, 102-120; 333-349; 361-369; e III/2, 607-626; 584-621; 731-733; 737-748; Cfr. A. KAZHDAN, *Bisanzio e la sua civiltà*, Laterza, Bari 1995, 67-156; Cfr. B. AUGUSTE, *Istoria Bizanțului*, I Prietenii Cărții, București 2000, 9-119; Cfr. C. BOERU-IONESCU, *Arta bizantină*, Prietenii Cărții, București 2000, 117-204; Cfr. F. CARDINI, *Le Crociate tra mito e la storia*, Istituto di cultura Nuova Civitas, Roma 1984, 105-162; F. DVORNIK, *Le schisme de Photius*, Cerf, Paris 1950, 25-38; Cfr. M. ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Univers Enciclopedic, Ed. Științifică, București 1999, 510-512; 218-221. Cfr. O. DRĂMBA, *Istoria culturii și civilizației*, Saeculum, București 1998, 216-218; Cfr. J. KUASTEN, *Patrologia*, vol. 2, Marietti, Casale Monferrato 1980, 205-210; 238-242; 257-259; 427-432; Cfr. J. BRÉHIER, «Notes sur l'histoire de l'enseignement superior a Constantinople», in *Byzantion* 3 (1926), 73-94. Cfr. V. PERI, *La grande Chiesa Bizantina. L'ambito ecclesiale dell'Ortodossia*, Queriniana Brescia 1981, 15-40, 49-60, 93-107.

³ Cfr. *Ibidem*, 288-289.

⁴ Cfr. O. DRĂMBA, *Istoria Culturii și civilizației*, 291-294.

⁵ Cfr. *Ibidem*, 302-318.

1.1. L'Arte bizantina

Si definisce bizantina l'arte che nasce a Bisanzio dopo il IV secolo dopo Cristo. E' dalla cultura raffinata di questa capitale che l'architettura e l'iconografia cristiana si sviluppa e si diffonde in tutte le regioni dell'impero romano⁶. L'estetica dell'arte bizantina medievale è fondata sulla ricerca "dell'essenza divina" che, attraverso il linguaggio artistico e liturgico, forma una unità armoniosa nella tensione sinergica dell'incontro tra le potenze divine e la persona umana, che a Bisanzio aveva "l'illusione" di aver raggiunto la piena realizzazione⁷.

1.2. L'architettura religiosa bizantina

L'architettura bizantina è essenzialmente religiosa e la sua creatività si è manifestata in modo speciale nella costruzione e la decorazione artistiche delle chiese, la "principale manifestazione della creatività greca"⁸. Nel primo periodo dello sviluppo architettonico si distinguono i due tipi principali di chiesa già tipici della prima arte cristiana: quello della basilica, con la navata centrale chiusa da un colonnato, l'abside semicircolare e la copertura in legno e quello a pianta centrale, coperto da una cupola, che sarà il più frequentemente adottato.

La tipica chiesa bizantina è quella in cui tutti gli elementi sono raggruppati attorno a un quadrato centrale, quasi sempre sormontato da una cupola, nella quale era rappresentato il Cristo *Pantocrator*, o l'immagine della Pentecoste⁹. Un modello comune di chiesa è quello a croce greca, con la cupola collocata all'incrocio dei quattro bracci e sorretta non più da pennacchi ma da piccoli archi inserite ai quattro angoli del quadrato di base¹⁰. L'arte cristiana del III e IV non essendo matura dal punto di vista estetico e teologico riproponeva ancora lo stile e le forme del paganesimo classico, come le statue, che enfatizzavano la presenza fisica della divinità.

Con l'affermarsi del cristianesimo, gli artisti orientali cercarono invece di evocare il simbolismo spirituale delle immagini. Pittori e mosaicisti cominciarono a tralasciare il modellato dei corpi per non suggerire realisticamente la forma umana; la produzione statuaria fu quasi completamente abbandonata dopo il V secolo e la scultura si limitò alla lavorazione dell'avorio a bassorilievo. La Chiesa rappresenta il cosmo e la sua architettura, tutte le immagini che sono dentro suggerite dalli affreschi, mosaici, icone non fanno che anticipare in modo visibile nello spazio sacro il profondo legame che esiste tra "il mondo terreno", umano e "il celeste", trascendentale¹¹.

⁶ Cfr. *Ibidem*, 327-332; Cfr. V. LAZAREV, *Istoria picturii bizantine*, Ed. Meridiane, București 1980, 64-77.

⁷ Cfr. A. KAZHDAN, *Bisanzio e la sua civiltà*, 156-157.

⁸ L. BRÉHIER, *La civilisation byzantine*, Albin Michel, Paris 1970, 433.

⁹ Cfr. *Ibidem*, 439, 444; Cfr. C. BOERU-IONESCU, *Arta Bizantină*, 48-57.

¹⁰ Cfr. L. BRÉHIER, *La civilisation byzantine*, 433.

¹¹ A. KAZHDAN, *Bisanzio e la sua civiltà*, 95.

1.3. L'icona e il mosaico

In questo contesto nasce la rappresentazione attraverso l'icona che è, per la cultura orientale, l'immagine vera ed autentica della realtà divina: quindi rappresenta una realtà eterna ed immutabile, quale Dio l'ha pensata e la vede¹². Lo scopo delle immagini sacre è quello di educare i fedeli al senso religioso e morale. L'arte bizantina si sviluppa anche con il mosaico che arriva alla sua seconda età dell'oro (sec. IX), che fa del mosaico uno dei veicoli di diffusione della propria cultura. I mosaici erano il tipo di decorazione più frequente per le pareti e le volte delle chiese bizantine, perché l'effetto luminoso prodotto dalle tessere in vetro colorato o dorato esprimeva bene il carattere mistico del cristianesimo orientale, e la loro ricchezza e preziosità si accordava con la magnificenza della corte dell'imperatore, che era considerato nel mondo bizantino il rappresentante più autorevole non soltanto della "autorità politica" ma anche della vita ecclesiale.

Dalla stessa Bisanzio (S. Sofia) si diffonde in Asia Minore (Damasco), in Grecia (Dafni', Cipro e Salonico), in Macedonia, nelle zone di influenza moresca come la Spagna (Còrdoba, e Granada) fino alla Russia (S. Sofia di Kiev)¹³.

1.4. L'incontro tra l'umanesimo e teologia

Nessun nome ebbe un così grande prestigio come Bisanzio nessuna capitale visse un così grande sfarzo politico e culturale. Il velo di porpora copre i regnanti e le imperatrici, nonché ieratici patriarchi¹⁴. Accanto troviamo scottanti momenti di rivoluzione per accedere al trono oppure le diatribe religiose che dividono e creano le eresie: luce e tenebre, ambiguità e intrighi.

Cabasilas visse in un periodo storico di profonda crisi politica e economica, ma anche di rinascita spirituale e mistica in cui vari fenomeni religiosi e teologici si univano in un modo armonioso, insieme al rinascimento umanista che riguardava le lettere e le belle arti che si coltivavano a Costantinopoli¹⁵. Spiteris afferma che si tratta di un autentico e reale "rinascimento bizantino" con raffinate caratteristiche religiose: i filosofi, gli imperatori, gli artisti, gli scienziati sono spesso anche teologi¹⁶.

¹² Cfr. G. OPRESCU, *Manual de istoria artei Evul mediu*, Ed. Meridiane, București 1985, 163-180; Cfr. P. EVDOKIMOV, *Teologia della Bellezza, L'arte dell'icona*, Paoline, Cisinello Balsamo 1990, 169-221; IDEM, *L'ortodossia*, Dehoniane, Bologna, 1981, 313-314; Cfr. P. SEMEN - N. CHIFĂR, *Icoana, Teologie în imagini*, Corson, Iași 1999, 220-222.

¹³ Cfr. C. BOERU-IONESCU, *Arta Bizantină*, 67-96; Cfr. A. DUCCELLIER, *Les byzantins*, Seuil, Paris 1988, 231-241.

¹⁴ Cfr. A. BAILLY, *Istoria Bizantului*, Vol. I, Prietenii Cărții, București 2000, 9.

¹⁵ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un Maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, Ed. de l'Orante, Paris 1958, 1-2.

¹⁶ Y. SPITERIS, «Nicola Cabasilas Chamaetos», in C. CONTICELLO - V. CONTICELLO (a cura di), *La théologie Byzantine et sa Tradition (XIIIe-XIXe)*, vol. II, Brepols Publishers, Turnhout, Belgium 2002, 744.

Da un lato si assisteva alla decadenza di un ordine culturale, quello della Bisanzio classica, che aveva la sua suprema rappresentazione nella ieraticità e nella staticità dell'architettura sacra, dall'altro ad uno sforzo di assumere nella "luce della trasfigurazione taborica" i valori terreni, con rinnovata vitalità e creatività. Per spiegare questo punto si pensi a come le decorazioni di pittori e mosaicisti prendano un carattere narrativo, cercando il "movimento" dei panneggi e lo sviluppo di un racconto per immagini, a come gli sfondi dorati vengano sostituiti da spazi complessi e da morbidi giochi di luce.

Anche quando gli artisti sembrano cercare la rappresentazione naturalistica, i valori terreni cercano sempre l'umano senza mai isolarlo dal divino. E' il "rinascimento dei Paleologi", dal nome della dinastia regnante nel XIV secolo nella capitale, caratterizzato da un gusto allegorizzante che gli umanisti bizantini accentuano nell'arte (e nella liturgia) tentati da un simbolismo analitico, letterario e prezioso che con gli affreschi sostituiscono nelle decorazioni delle Chiese i "costosi mosaici"¹⁷. Le norme che riguardano la disposizione delle immagini decadde e le scene narrative occuparono le volte, con figure che offrivano più rilievo ai paesaggi e alle architetture¹⁸.

Nella rappresentazione iconografica "che conserva la tradizione bizantina" si afferma un senso di tenerezza, dolcezza viva e nello stesso tempo una "eccezionale vitalità" espressiva che non a niente in comune con la rigidità e "l'ascesa" artistica caratteristica del periodo dell'arte Comnena¹⁹. In un affresco della chiesa della Chora di Costantinopoli, il vecchio tema dell'*anastasis* (discesa di Cristo al limbo) è reso con inedita energia: il Cristo risorto attraversa vittorioso le porte spalancate dell'inferno per liberare Adamo ed Eva, suggerisce il modello e "l'immagine della Chiesa", che lui ha edificato e restaurato²⁰. L'immagine della annunciazione e della *koimesis* (la *dormizione* e l'assunzione della Madonna) è invece molto semplice, con il corpo orizzontale di Maria contrapposto alla figura verticale di Cristo che regge una piccola

¹⁷ L. BRÉHIER, *La civilisation byzantine*, 443. "L'art somptueux de la période précédente était l'expression de la société byzantine et satisfaisait son goût de la pompe, de la hiérarchie rigide, du symbolisme abstrait. L'art des Paléologues, au contraire, emploie des techniques moins coûteuses, et il semble qu'il ait retrouvé dans les anciens modèles le secret de la vie et du mouvement, des effets pittoresques, de l'emotion pathétique. S'il emploie des matériaux moins somptueux, ce n'est pas toujours pour un motif d'économie, justifié par la situation de l'Empire. Il y a dans cette simplicité un certain raffinement esthétique. La loi du nouvel art est de tout sacrifier au style, qui résulte des jeux savants des couleurs et des lignes. Désormais, à la simplicité des matériaux, correspond la richesse du style".

¹⁸ Nella chiesa del Peribleptos di Mistra, in Grecia, (sec. XIV) in un affresco la Vergine Maria e Gesù appena nato si stagliano isolati contro un desolato paesaggio roccioso. Sul fondo della Resurrezione di Lazzaro della chiesa di Pantanassa (1428), un grande crepaccio a V tra due alte cime allude eloquentemente all'abisso della morte che separa il corpo di Lazzaro dal Cristo Salvatore vivente. Gli artisti volevano comunque evitare di creare uno spazio eccessivamente realistico che potesse indebolire il carattere spirituale delle scene.

¹⁹ Cfr. L. BRÉHIER, *La civilisation byzantine*, 444.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, 442, 446-447.

immagine della sua anima²¹. Queste scene che illustrano l'immensa tenerezza e kenosi di Dio che rinuncia alla sua impassibilità per provare all'uomo il suo amore sono sicuramente sempre presenti nella vita e nella mente del grande teologo bizantino.

La caratteristica di quest'arco di tempo della teologia sono gli scritti dogmatici, di carattere polemico. Bréhier e Dvornik sostengono che in questo periodo la teologia si studiava presso le scuole aperte dall'imperatore vicino alle chiese di San Paolo e di Santa Sofia²². Curata dalla Chiesa, la teologia non era un privilegio per i chierici o per i monaci, ma un grande numero di laici la studiavano. Centri di cultura troviamo nell'epoca presso alcuni monasteri, muniti di biblioteche di grande valore che permettevano l'aprofondimento e la circolazione delle idee teologiche.

In questo contesto di grande fioritura culturale, letteraria, filosofica e teologica, Nicola Cabasila, laico, è uno dei teologi di grande rilevanza di Bisanzio²³. O. Clément considera il XIV secolo di "importanza analoga", al quello di IV secolo. Egli afferma che il secolo IV ha avuto un grande contributo per il sviluppo della teologia trinitaria, il così detto "ciclo cristologico", e invece il periodo della teologia palamitica è considerata seguendo il pensiero di Lossky (1903-1958) "il veritabile ciclo pneumatologico"²⁴.

Negli anni della gioventù di Cabasilas l'Impero bizantino viveva un'epoca di profondi turbamenti che lo scuotevano tanto dall'interno quanto dall'esterno. Smembrato a seguito di lunghi conflitti, l'Impero, anche dopo aver riconquistato la capitale, non si era mai ripreso dal trauma dell'occupazione latina. Il commercio rimaneva ben saldo nelle mani dei Veneziani e dei Genovesi che colonizzavano l'Impero dall'interno e lo svuotavano di sostanza, rendendo quasi ineluttabile la dominazione turca.

Alla fine del XIII secolo, infatti, la *maree musulmana* salì di nuovo con i Turchi, musulmani, conquistarono Bursa nel 1326, Nicea nel 1329, Nicomedia nel 1337²⁵. La società bizantina, impoverita, si andava feudalizzando e frantumando. Gli scontri sociali furono inevitabili. Le accese lotte dinastiche che accompagnarono, nella prima metà del XIV, la formazione di Nicolas Cabasilas, segnarono profondamente, come vedremo, la sua vita.

²¹ Cfr. *Ibidem*, 444.

²² Cfr. L. BRÉHIER *Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople*, in *Byzantion*, 3, (1927), 73-94, e 4, 1929, 13-28; cfr. anche F. DVORNIK, *Photius et la réorganisation de l'académie patriarcale*, in *Anal. Boll.*, 68, 1959, 108-125.

²³ Cfr. *Ibidem*. Cfr. anche Y. SPITERIS, «Nicola Cabasilas Chamaetos», 777-779.

²⁴ O. CLÉMENT, *Byzance et le christianisme*, Presses universitaires de France, Paris 1964, 2. "En partie seulement, car la pneumatologie byzantine est essentiellement positive, et finit même, au XIVE siècle, par englober les positions latines et les rectifiant. Mettant l'accent sur la seconde partie du célèbre adage patristique: 'Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse devenir Dieu', la Byzance spirituelle a repris les grandes proclamations christologiques sous un angle nouveau: celui de leur intériorisation personnelle dans le Saint-Esprit – non point individualisme inspiré, mais authentique 'ecclesiophanie'".

²⁵ Cfr. *Ibidem*, 19.

1.2. La vita

Yannis Spiteris in uno dei suoi studi sul grande teologo e mistico bizantino del XIV secolo, afferma che in Nicola Cabasilas incontriamo uno dei teologi bizantini più conosciuti e più amati dall'Occidente²⁶. La storia bizantina di quel periodo è stata avara nel trasmettere alla posterità i particolari relativi alla sua vita, difficile da ricostruire proprio a causa della scarsità dei dati di cui disponiamo²⁷.

1.2.1. Nascita e la formazione umanista

Le fonti storiche collocano la sua nascita, avvenuta nella città greca di Salonicco, in una data compresa tra il 1319 e il 1323²⁸.

La sua famiglia "originaria probabilmente dell'Epiro" apparteneva all'alta "aristocrazia terriera" dell'Impero e annoverava tra i suoi componenti Nilo Cabasilas, suo zio materno, uomo di elevata cultura profana e teologica, personalità di spicco a corte dell'imperatore e nella Chiesa d'Oriente²⁹.

Al nome di Cabasilas (cognome della madre) si trova unito, in parecchi manoscritti, quello di Chamaetos (nome che apparteneva al suo padre) *Nicolau tou Kabasila, tou kai Chamaetou*³⁰.

²⁶ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica*, Lipa, Roma 1996, 11. Spiteris fonda questa sua affermazione sul fatto che il Concilio di Trento ha usato l'insegnamento di Cabasilas per formulare la dottrina teologica sulla Santa Messa. Quest'argomento è stato ampiamente studiato da S. SALAVILLE, "Introduction" in NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, Cerf, Paris 1943, 41. Cfr. M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei, De Augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, eluc. 49, sect. II, Paris 1921, 600-602.

²⁷ Cfr. Y. SPITERIS, «Nicola Cabasilas Chamaetos», 315. Per la cronologia della vita di Nicola Cabasilas, si possono consultare gli studi fatti da: R. J. LOENERTZ, «Chronologie de Nicolas Cabasilas», 1345-1354, OCP, 21 (1955), 205-231; S. SALAVILLE, «Quelques précisions pour la biographie de Nicolas Cabasilas», negli Atti del IX Congresso Bizantino di Tessalonica, in 9 CIEB (Salonicco 1953) III, Atene, 1958, 215-226.

²⁸ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 12. "Secondo i calcoli di Sevcenko, l'anno più sicuro della nascita sarebbe il 1323 e viene stabilito tenendo presente alcune date certe, come quella della nascita di Demetrio Bidone, suo coetaneo (1320-1325), e quella della composizione del discorso per l'imperatrice Anna Paleologa di Savoia (1351 ca.), in cui Nicola afferma di non aver raggiunto ancora i trent'anni".

²⁹ Cfr. IDEM, «Nicola Cabasilas Chamaetos», 316.

³⁰ Riguardo il suo nome, Nicolas Cabasilas a volte è stato confuso con altre tre grande illustri personalità del suo tempo: a). Michele Cabasilas Sacellaire, arcidiacono di Constantinopoli, e partecipante al Sinodo tenuto nel 1351, a Constantinopoli, riguardando la questione esicasta. Lui ha giocato un ruolo importante nella lotta per la sedia imperiale tra Giovanni V Paleologo e Giovanni Cantacuzeno, negli anni 1341-1347. (Cfr. G. CANTACUZENO, *Historyarum Libri III-IV*, (III, c.73, e 99; IV, c. 37; PG 153, 1132 B, e 1296 A; 154, 281 C). Questa questione è stata studiata con chiarezza da S. SALAVILLE, nello studio intitolato: «Cabasilas le Sacellaire et Nicolas Cabasilas», EO 39 (1936), 421-427. b). Nilo Cabasilas, (1285-1363), celebre polemista bizantino, zio di Nicola Cabasilas, è stato successore nella sede vescovile di Salonicco, di G. Palamas. Le sue opere più

Questa doppia denominazione si spiega nel modo seguente: pur essendo Chamaetos il vero patronimico di Nicola, l'autore adottò di preferenza Cabasilas perché questo nome aveva senza dubbio più risonanza, proprio in ragione dell'autorevolezza di suo zio Nilo, celebre difensore di Gregorio Palamas³¹.

Gli unici dati di cui disponiamo della madre sono tratti dallo storico bizantino Giorgio Frantzes; si trattava di una donna molto pia, che verso la fine della sua vita decise di ritirarsi nel convento di Santa Teodora a Salonicco³².

Avviato giovanissimo agli studi, animato da una profonda spinta interiore verso la conoscenza, Nicola si formò dapprima nella sua città natale, frequentando "movimenti spirituali" e "ambiti isicasti" aperti anche ai laici "uomini e donne" avendo come maestro spirituale Isidoro, futuro patriarca di Costantinopoli. Dopo questo primo periodo di "crescita spirituale" Cabasilas continua a perfezionare la sua preparazione umanistica e culturale nella capitale dell'impero, a Bisanzio. Fu suo zio Nilo stesso che, tra il 1335 e il 1340, gli insegnò la retorica. Il giovane Nicola tuttavia si dedicò con la medesima passione anche a grammatica, filosofia, diritto, astronomia e allo studio della Sacra Scrittura e la conoscenza dei Padri della Chiesa³³.

Risale al periodo della sua permanenza a Costantinopoli la sua profonda amicizia con Demetrio Cidone³⁴ suo compatriota e compagno di studi, la personalità di maggior spicco nella seconda metà del Trecento.

conosciute sono: *Della processione dello Spirito Santo contro i latini* e *Le cause di disunione e il papa*. Nella prima opera difende la dottrina della processione dello Spirito Santo *dal solo Padre*, e nella seconda accusa il Papa di essere responsabile dello scisma. Si mostra anche uno dei principali avversari contro il tomismo, che cominciava a diffondersi negli ambiti intellettuali di Bisanzio. (Cfr. Y. SPITERIS, «Nilo Cabasilas», in *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, 130). L'episcopato attribuito a Cabasilas è stato combattuto da: L. PETIT, «Le Synodicon de Thessalonique», EO 18 (1918), 248-250; M. JUGIE, nell'introduzione al commento alle tre omelie mariane di Cabasilas editate in PO 19 n. 3 456-457; e da S. SALAVILLE, in «Brevis notitia de Nicolao Cabasila eiusque liturgico-spirituali doctrina», (Excerptum ex Ephemerides Liturgicae), Typ. Pol. Vat., 1937, Città del Vaticano 384; IDEM, «Cabasilas Sacellaire et Nicolas Cabasilas», EO 36 (1936), 42. c). L'ultima confusione di Nicolas Cabasilas è stata fatta con lo storico bizantino Nichifor Gregoras, celebre avversario dell'esicasmò, che nella sua *Storia bizantina* parla della sua controversia con una persona chiamata Cabasilas. Da quello che lui scrive si può dedurre che connota un'altra persona, che non corrisponde con il profilo di N. Cabasilas. Si parla di lui come se fosse stato prima un Barlaamita, poi un palamita, ma come ben si sa Cabasilas è stato molto coerente con le sue idee religiose e politiche (Cfr. NICHIFOR GREGORAS, *Storia bizantina*, Libri XXII-XXIV: PG 148, 1328-1436; Cfr., anche 1300, B).

³¹ Cfr. S. SALAVILLE, «Cabasilas, Nicolas», in *Dictionnaire de spiritualité, Ascétique et Mystique*, Tome II, Beauchesne, Paris 1953, 2.

³² Cfr. G. FRANTZES *Annale*, Libro II, cap. 5 (PG t. 156, col. 751 A).

³³ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 12-13.

³⁴ Cfr. G. CANTACUZENO, *Historyarum Libri IV*, cap. 16 (PG t. CLIV, col. 125) Cfr. A. GIUSEPPE-NOCILLI, nell'Introduzione del libro di Cabasilas, *Commento della divina liturgia*, Padova 1984, 12. Demetrio Cidone nacque a Salonicco verso il 1324, avendo come maestro di retorica il noto polemista Nilo Cabasilas (1285-1363). Fu uno dei più intimi amici di Nicola Cabasilas. E' considerato dagli specialisti come uno dei più

1.2.2. *La personalità politica*

Le tensioni che attraversava l'Impero bizantino nel periodo della sua formazione sfociarono apertamente in una vera e propria guerra civile, con ripercussioni in campo politico e religioso, quando, nel 1341, il sovrano Andronico III Paleologo morì lasciando aperta un'accesa controversia dinastica per la sua successione.

Il trono veniva rivendicato, da una parte, da Giovanni Cantacuzeno che, in aperta polemica con la capitale, si proclamò imperatore sostenuto dai settori aristocratici della società e dagli esicasti, dall'altra da Giovanni V Paleologo, figlio minore del defunto *Basileus*, che contava sull'appoggio del partito popolare zelota e di importanti personalità religiose, in particolare del patriarca Giovanni Calecas³⁵.

Le due correnti si contrapposero in questo aspro confronto che, al di là degli aspetti politici, aveva anche fondamenti religiosi e sociali.

In piena guerra civile, nelle città greche, assfissiate da un patriziato alleato dei grandi proprietari terrieri, mercanti e artigiani si rivoltarono. Il movimento degli *zeloti*, nato da un ritorno allo spirito evangelico e con forti connotazioni anticlericali, si radicalizzò, staccandosi completamente dalla Chiesa ufficiale, di cui i grandi monasteri erano stati parte attiva nel processo di feodalizzazione, per promuovere, ad imitazione di certe città italiane, un movimento di democraticismo comunale e di povertà evangelica³⁶.

Se gli spirituali autentici abbandonarono allora lo zelotismo, il *bogomilismo*³⁷ conobbe un nuovo slancio: a Salonicco, dove il partito zelota era particolarmente

grandi teologi del sec. XIV. Per lunghi anni è stato cancelliere degli imperatori, in particolare dell'imperatore Giovanni V Paleologo (1354-1386), che accompagnò a Roma per chiedere l'aiuto del papa contro i Turchi (1369-1371). Persona aperta e studiosa, imparò il latino, e così entrò in contatto con la teologia di S. Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologica*, essendo convinto che per l'unità delle Chiese fosse necessaria la mutua conoscenza, che parte dalla teologia. Affascinato dalla profondità e dalla chiarezza del grande Dottore angelico, e sotto questo influsso teologico e spirituale, egli introdusse il tomismo alla corte imperiale e fece la sua confessione di fede cattolica. Su questo teologo: Cfr. M. JUGIE, «Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIVe et XVe siècle», in *EO* 27 (1928), 385-402; Y. SPITERIS, «Demetrio Cidone», in G. D'ONOFRIO (a cura di) *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. 3, Piemme, Casale Monferato (AL) 1996, 798-801; G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitenota e altri appunti per la storia della teologia e della storia della letteratura bizantina del secolo XIV*, Città del Vaticano 1931; M. J. CAMELLI, «Demetrio Cidonio. Brevi notizie della sua vita e delle sue opere», *Studi italiani di filologia classica*, N. S., 1 (1920), 140-161. R. LOENERTZ, «Démétrius Cydonès», *Correspondance*, II, Città del Vaticano 1960, 266-267.

³⁵ Cfr. E. BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, 166.

³⁶ Cfr. O. CLÉMENT, *Byzance et le christianisme*, 20.

³⁷ Cfr. M. JUGIE, «Bogomiles», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, 1751-1754. Il movimento dei *bogomili* è una setta dualista che appare in Bulgaria nel decimo secolo. Le sue radici però sono in Persia, dove c'erano i manichei, e in Armenia, dove c'erano i pauliciani. Questi erano migranti che dall'Asia Minore portarono il bogomilismo in Bulgaria nel X secolo, che si diffuse fino al dodicesimo secolo nei paesi balcanici e nell'impero Bizantino. I contadini bulgari erano oppressi da molte tasse e da molteplici obblighi feudali, e impoveriti dalle continue guerre. Con il passar del tempo il malcontento dei villani contro i signori feudali e l'alto clero aumentava. Questo malcontento in Bulgaria fece nascere il

forte, i bogomili accentuarono l'aspetto iconoclasta e anticlericale del movimento. La loro influenza raggiunse anche il Monte Athos, il cuore della spiritualità orientale, seducendo una parte dei monaci.

Cabasilas in questo contesto, confuso dal punto di vista politico e religioso, cerca di essere con Gregorio Palamas al fianco di Giovanni Cantacuzeno, assieme allo zio di Nicola Cabasilas, Nilo, partigiano palamita, come gran parte dell'aristocrazia bizantina. Infatti Nicola cerca di essere un conciliatore, un pacificatore tra la sua patria di Tesalonica e Giovanni Cantacuzeno, che aveva bisogno dell'adesione e del supporto politico della aristocrazia e della simpatia della gente.

Questa posizione di Gregorio Palamas potrebbe sorprendere, considerando quanto fosse profonda la sensibilità sociale della dottrina esicasta. Se Gregorio Palamas dovette sostenere, durante la guerra civile, Giovanni Cantacuzeno, il nemico degli zeloti politici, è perché vedeva in lui, come confermano molti storici odierni, il solo uomo capace di salvare l'Impero. Va rilevato che Palamas, divenuto, alla fine del conflitto, arcivescovo di Salonicco, denunciò le ingiustizie sociali che avevano provocato la rivolta degli zeloti³⁸.

Risale a questo periodo la celebre disputa palamita³⁹, di cui si tratterà approfonditamente più avanti, nella quale Nicola Cabasilas fu al fianco del suo amico Gregorio Palamas e lo difese con un grande equilibrio teologico contro il monaco basilino calabrese Barlaam⁴⁰, ortodosso di nascita e greco di educazione, e

Bogomilismo (927-969). Il primo predicatore di questo movimento di pensiero fu il prete Bogomil e questo è il motivo per cui i suoi seguaci vennero chiamati con il termine di *bogomili*. Il bogomilismo era all'inizio un movimento sociale, diretto contro l'oppressione feudale e rispecchiava la protesta dei contadini. Era un'eresia o una riflessione religiosa contro la chiesa ufficiale accusata di appoggiare l'ordine sociale esistente. Da un punto di vista dottrinale i bogomili erano dualisti, ritenevano che l'universo umano fosse costituito di bene e male. Secondo loro, il Regno dei cieli e l'anima umana erano una opera del Bene, del Principio buono del Mondo e il corpo umano un'opera del male. Per questo dualismo, essi rifiutavano tutti gli aspetti materiali del culto, rigettando di conseguenza: i sacramenti, la liturgia, le icone eccetera, e denunciavano tutti i rappresentanti del potere mondano. I bogomili hanno avuto influsso sui movimenti dualisti occidentali, catari e albighesi.

³⁸ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 13-14: "Les zélotes, qui constituient un parti religieux de longue tradition à Byzance, luttèrent contre la sécularisation de l'Église, de luxe et les abus du pouvoir politique". Cfr. anche I. ŠEVČENKO, «Nicolaus Cabasilas' antizelot discourse», DOP, 11 (1957), 86-87.

³⁹ La bibliografia che riguarda questo periodo è vasta, per questo presentiamo alcuni studi che suscitano interesse: B. TATKIS, *La philosophie Byzantine*, Paris 1959. (Fascicule supplémentaire n.11) de L. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*; J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959. IDEM, *St.Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Seuil, Paris 1959. M. PAPARZZI, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. L'esicasmò*, Ed. Studium, Roma 1981.

⁴⁰ Cfr. A. FYRIGOS, «Barlaam», in *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, 100. Secondo Fyrigos, Barlaam è un dotto monaco, che ha vissuto nel sec. XIV, è nato intorno al 1200. Calabrese di nascita, abbandona la sua terra, per andare a Bisanzio. Intorno agli anni 1325-1328, si trova sicuramente in Grecia. Nel 1334 partecipa a Costantinopoli ad un incontro unionistico, distinguendosi per i suoi opuscoli antilatini. È il primo antitomista bizantino che mette in discussione e critica la teologia di S. Tommaso

contro Niceforo Gregorio⁴¹ (scrisse un pamphlet intitolato *Contro i vaneggiamenti di Gregoras*), pur non sottoscrivendo alcuni punti chiave dell'esicismo, tra cui la teoria della "luce increata"⁴².

Mentre i Turchi ottomani avanzavano nei Balcani, dopo aver occupato la Tracia, vanificando di fatto il sogno dei paesi balcanici di approfittare del disfacimento dell'Impero bizantino per sottrarne l'eredità, a Costantinopoli si assisteva prima alla prevalenza dei fautori del partito popolare zelota, poi nel 1345 dell'aristocrazia. In questo periodo Nicola era schierato apertamente con Giovanni Cantacuzeno, godendo, tra l'altro, della sua amicizia personale ma nello stesso tempo Cabasilas non cessa di aiutare e difendere gli oppressi e la gente povera e perseguitata dai nobili.

La sua vicinanza al sovrano è provata dal fatto che Nicola Cabasilas (la cui famiglia apparteneva alla parte vincente) fu inviato in missione diplomatica a Veria in Macedonia nel 1346, poco più che ventenne, assieme ad un altro rappresentante, un certo Pharmacès, e a Manuele Cantacuzeno, secondo figlio di Giovanni, quando i Tessalonicesi si decisero ad affidarsi a Cantacuzeno⁴³.

Cantacuzenista fervente, Nicola ha lasciato prove dei suoi sentimenti in un *Elogio di Matteo Cantacuzeno*, pronunciato nel 1354⁴⁴.

Durante l'assenza da Costantinopoli, tuttavia, i sostenitori dell'altro pretendente al trono ripresero il sopravvento ed al loro rientro in città tentarono di eliminare i due ambasciatori: Pharmacès fu ucciso mentre Cabasilas riuscì a stento a salvarsi.

Nel 1347 Giovanni Cantacuzeno prese definitivamente il potere ed invitò Cabasilas a raggiungerlo a Costantinopoli per assumere la carica di suo consigliere⁴⁵.

d'Aquino. Entra in polemica anche con G. Palamas e con i monaci esicasti; il rapporto "tra fede e ragione", la "finalità e la validità della preghiera" e la celebre teoria palamita concernente la reale distinzione in Dio tra "essenza (*ousia*) ed energie (*enérghēia*)"; questa teoria è rifiutata categoricamente da Barlaam. Sarà condannato dal Sinodo di Costantinopoli nel 1341, si converte al cattolicesimo, difendendo il primato papale e il *Filioque*. Muore ad Avignone agli inizi di giugno 1348.

⁴¹ Cfr. C. CAPIZZI, «Niceforo Gregorio», in *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, 527-528. N. Gregorio visse tra il 1295 e il 1359/60, a Eraclea nel Ponto, fu al servizio del re Andronico, fino a che cadde in disgrazia nell'anno 1328. Negli anni 1346/47, diventa uno degli avversari di Gregorio Palamas, per cui è mandato in esilio. Il suo libro più importante è la *Storia romana*, preziosa per l'abbondanza dei dati che riguardano l'epoca bizantina di quel periodo, e certamente per i riferimenti alla controversia palamita.

⁴² Cfr. M. H. CONGOURDEAU, «Nicolas Cabasilas: portrait d'un hésychaste dans le siècle», in *Contacts*, 42 (1990), 276-277. Nonostante il fatto che Cabasilas scrive questo pamphlet contro N. Gregorio, quale prese la posizione favorevole alla dottrina e Chiesa romana loro rimangono in una stretta amicizia. Cabasilas dimostra il suo grande irenismo verso il cattolicesimo, non essendo un "polemista antilatino" convinto come il suo zio Nilo Cabasilas.

⁴³ Cfr. Y. SPITERIS, *Palamas : la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Lipa, Roma 1996, 22.

⁴⁴ Cfr. M. JUGIE, «L'éloge de Mathieu Cantacuzène par Nicolas Cabasilas», in *EO* 13 (1910), 338-343.

⁴⁵ Nel periodo in cui fu amico e collaboratore di Cantacuzeno difese con forza gli oppressi e le persone che soffrivano nella società a causa delle ingiustizie dei ricchi. In questo periodo scrisse:

Cabasilas accettò, sollecitato da una lettera del suo amico Demetrio Cidone. Fu questo l'inizio di una brillante carriera politico-diplomatica, che portò Cabasilas ad assumere un ruolo di primissimo piano sulla scena bizantina di quell'epoca storica.

Nell'autunno dello stesso anno, fu chiamato a Salonicco per patrocinare l'accettazione di Gregorio Palamas come metropolita e la sottomissione della città all'imperatore Giovanni Cantacuzeno. La missione non ebbe successo: fallito il tentativo di farsi accettare nella città macedone, Gregorio Palamas si ritirò nel 1348 sul monte Athos, dove Cabasilas lo seguì, rimanendovi per la durata di un anno.

Nel frattempo Salonicco, in seguito al mutato orientamento politico, si decise ad accettare come metropolita Palamas. Concluso il suo mandato, Cabasilas rientrò allora a Costantinopoli.

Nel 1349, al momento del progetto di ritiro di Giovanni Cantacuzeno nel monastero di San Mamas prima, poi in quello di San Giorgio, due dei suoi intimi erano Nicola Cabasilas e Demetrio Cidone, ai quali lo scrivano imperiale conferì in quella occasione un elogio molto significativo, definendoli "giunti al culmine della sapienza profana, filosofi anche nei modi di agire, che hanno scelto la vita casta ed esente dai mali del matrimonio"⁴⁶. Questo progettato soggiorno al convento non ebbe luogo, perché i Tessalonicesi reclamarono presto il soccorso di Cantacuzeno contro una nuova rivolta degli zeloti.

Un atto patriarcale del settembre 1350 segnalava Nicola Cabasilas fra i familiari dell'imperatore invocati come testimoni per la riabilitazione del monaco Nifone⁴⁷.

Nel 1354, quando Giovanni Cantacuzeno associò all'impero suo figlio Matteo, il patriarca Callisto fu deposto per essersi rifiutato di incoronarlo, e fu decisa l'elezione di un nuovo patriarca. I vescovi riuniti a questo scopo proposero tre candidati: due metropoliti, Filoteo d'Eraclea e Macario di Filadelfia, e Nicola Cabasilas, ancora semplice laico.

La scelta del *Basileus* andò su Filoteo ciò comporta che Nicola Cabasilas sia rimasto sullo stato laicale.

Sul finire del 1354, dopo l'entrata in Costantinopoli del rivale Giovanni V Paleologo, Giovanni Cantacuzeno fu costretto ad abdicare e, attuando il suo antico disegno, si ritirò definitivamente in un monastero del monte Athos, dove si impegnò in scritti teologici. Politico anche da monaco, Giovanni Cantacuzeno riconobbe chiaramente la necessità dell'unione tra la Chiesa greca e la Chiesa di

Contro gli usurari, (Cfr: PG 150, 728-749); «Discorso contro le illegalità dei magistrati», edito da I. ŠEVČENKO, in DOP, 11 (1957), 91-125; e il discorso dedicato *Ad Anna di Savoia sull'usura*, (Cfr. R. GUILLAND, «Le traité inédit sur l'usure de Nicolas Cabasilas», in EEBΣ, Atene 1935, 274-277).

⁴⁶ GIOVANNI CANTACUZENO, *HistoAriarum libri quatuor*, 4, 16, (PG 154, 125B).

⁴⁷ Cfr. F. MIKLOSICH - J. MÜLLER, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, Vienna, 1860, t. I, 298.

Roma e fu tanto intelligente da non moltiplicare i punti di contrasto tra Oriente e Occidente tirando in campo la tanto discussa dottrina palamita⁴⁸.

Si sarebbe molto portati a pensare che nel momento dell'abdicazione di Giovanni Cantacuzeno (dicembre 1354), il ritiro del sovrano (divenuto il monaco athonita Joasaph) abbia causato quello del suo amico Cabasilas. A partire da tale data, infatti, non si ha alcun dato preciso sul proseguimento della sua carriera⁴⁹.

Qualche studioso, appoggiandosi sul fatto che persone care a Cabasilas, quali sua madre, il suo imperatore, il suo maestro Palamas e l'amico Cidone, abbracciarono la vita monastica, ha ipotizzato che egli pure abbia terminato i suoi giorni entro le austere mura di un monastero; ma si tratta di ipotesi dal fondamento incerto o del tutto inconsistente⁵⁰. La cosa che è certa riguardando la vocazione di Cabasilas è che lui ha vissuto nello stato celibe, dedicandosi con tutta l'energia alla ricerca della bellezza ineffabile di Dio, attraverso lo studio, il lavoro, e la preghiera orientata verso il servizio del prossimo e della Chiesa⁵¹.

E' più verosimile pensare a lui come a "un tipo di asceta laico, dotto, letterato, (...) uno di coloro che cercavano di conciliare l'asceti cristiana con un'elevata cultura letteraria, scientifica e filosofica"⁵².

Quello che è certo, è che Nicola Cabasilas non fu mai metropolita di Salonico, come si è creduto per molto tempo, forse per la confusione con suo zio Nilo che, in effetti, ebbe la nomina al prestigioso incarico ma non poté mai ricoprirlo perché morì prima, nel 1363. "I documenti ufficiali sono assolutamente muti sull'episcopato di Nicola Cabasilas, prova evidente che questo episcopato è una pura chimera", concluse in modo definitivo Mons. L. Petit⁵³. Quello che è certo perciò, e che forse ha favorito la confusione e creato la leggenda dell'episcopato, è che Nicola pubblicò, facendola precedere da una prefazione di sua composizione, la grande opera postuma di suo zio Nilo sulla *Processione del Santo Spirito*.

Non si sa con esattezza quanto tempo il nipote sopravvisse allo zio. La data del 1371, indicata generalmente per la morte di Nicola Cabasilas, sembra non essere che una deduzione di errate argomentazioni sul suo preteso episcopato e sulla lista errata dei

⁴⁸ Cfr. O. CLÉMENT, *Byzance et le christianisme*, 65-66.

⁴⁹ Cfr. S. SALAVILLE, "Introduction" in NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 10.

⁵⁰ "Fu autore della tesi che, nell'ultimo periodo della sua vita, Cabasilas si sarebbe fatto monaco è soprattutto da I. ŠEVČENKO (1957, 86-87), Anghelopoulos (1970, 69-74), Salaville (1958), Nellas (1968, 836-38), Congourdeau (1989, 17-24), tra gli altri, sono invece di parere che il Nostro sia morto da laico, opinione che sembra la più probabile. Come abbiamo già accennato, fin dalla giovinezza Cabasilas faceva parte di una cerchia di laici che viveva nel mondo la spiritualità esicasta. Era infatti discepolo di Isidoro Boucherias che insegnava una spiritualità laica. Del resto nella *Vita* riscontriamo una preferenza spiccata per la vita spirituale nel mondo ed una critica risoluta delle forme di vita monastica diffuse in quel periodo". Y. SPITERIS, «Nicola Cabasilas Chamaetos», 320.

⁵¹ Cfr. GIOVANNI CANTACUZENO, *Historia* IV, 16 (PG 154, 125 AB).

⁵² R. J. LOENERTZ, «Chronologie de Nicolas Cabasilas», (1345 – 1354), in OCP 21 (1955), 215.

⁵³ L. PETIT, «Le Synodicon de Thessalonique», in EO (18) 1918, 249.

vescovi di Salonicco. Sembra corretto congetturare che la sua morte sia avvenuta intorno al 1397/1398, poco dopo la morte del suo amico Demetrio Cedone⁵⁴. Cabasilas è stato canonizzato dal patriarcato di Costantinopoli, (20 giugno 1983) dietro la richiesta della Chiesa greca due anni dopo la canonizzazione di Simeone di Tesalonica⁵⁵.

In conclusione si può affermare che Cabasilas sia stato un “esicasta nel mondo”, ma in senso largo della parola: egli, in base all’esperienza avuta negli anni giovanili, in occasione dell’anno passato sul Monte Athos e dei frequenti contatti avuti con i monaci durante tutta la sua vita, pur vivendo nel mondo, cercò l’unione con Dio “nel santuario del cuore” con la preghiera continua, nella pace interiore, rigettando le preoccupazioni.

1.3. Opere principali

Sono fondamentalmente due le opere più voluminose organicamente strutturate, che danno lo spessore del pensiero teologico di Cabasilas. In effetti sono due capolavori di profondità liturgica, spirituale e teologica. Si può dire che esse costituiscono una vera riflessione mistagogica, la quale manifesta ampiamente l’acutezza e la sensibilità del pensiero e dell’animo del Cabasilas.

1.3.1. *La Vita in Cristo*

Senza alcun dubbio, l’opera principale che rappresenta il capolavoro di Cabasilas è *La vita in Cristo*⁵⁶, trattato al quale l’autore ha lavorato a lungo riuscendo in finale di presentare una sintesi della vita teologale e mistica, di una

⁵⁴ Sulla questione se Nicola Cabasilas sia diventato monaco ci sono diverse opinioni. La prima ipotesi è quella che il nostro autore sia rimasto come laico fino alla sua morte. Questa ipotesi è sostenuta da seguenti studiosi del nostro autore: S. SALAVILLE, *Quelques précisions pour la biographie de Nicolas Cabasilas, Epragmena tou Busantinologikou Sunedrike*, 12-19, *Atennai* 1958, 215-218; Cfr. P. NELLAS, «Nicolas Cabasilas», in *ERE*, Supplemento, XII, Atene 1968, 836-838; Invece altri autori affermano la tesi che Cabasilas si sia fatto monaco sull’esempio di sua madre e dell’amico Cantacuzeno. Cfr. A. ANGELOPOLUS, *Nicola Cabasilas Chamaetos. La sua vita e le sue opere*, *AB Salonicco* 1970, 69-74; Cfr. I. ŠEVČENKO, «Nicolas Cabasilas, anti-zealot Discours: a Reinterpretatio», in *DOP*, 86-87, note 24, 25.

⁵⁵ Cfr. C. HARISSADIS, «La reconnaissance des saints dans l’Église orthodoxe», in A. M. TRIACCA – A. PISTOIA (a cura di), *Saints et sainteté dans la liturgie* (BELS 40), Roma 1987, 127.

⁵⁶ Presentiamo in questa nota alcune edizioni importanti di questo libro: a) *De vita in Christo*, in sette libri. L’edizione principale del testo greco fu curata da W. GASS, *Die Mysik des Nikolaos Cabasilas vom Leben in Cristo*, Greifswald 1849, ristampata a cura di M. HEINZE, Leipzig 1899, ed è riportata nella *Patrologia Graeca* di J.P. MIGNE, 150, coll., 493-726. b) *La vie en Christ*, introduction et annotation, par M. HELENE-CONGOURDEAU, (SCh, 355), Cerf, Paris 1989. c) *La vita in Cristo*, (a cura di), U. NERI, traduzione di M. GALLO, U.T.E.T., Torino 1971, ristampata 1981. Questo lavoro è stato ripubblicato da Città Nuova, Roma 1994, ed appare come la seconda edizione. Per la tesi citeremo sempre la seconda edizione del 1994. Altre traduzioni utili per il lavoro saranno: a) in francese: *La vie en Jésus-Christ*, con introduzione, a cura di S. BROUSSALEUX, estratto della rivista *Irenikon*, Chévetogne, Amay 1932. b) in spagnolo: *La vida in Cristo*, traducida al castellano, con estudio preliminar, por L. GUTIERREZ - VEGA Y B. GARCIA-RODRIGUEZ, Madrid 1951.

grande ricchezza spirituale e un grande respiro teologico, che fanno di questa bella opera un gioiello della letteratura cristiana⁵⁷.

In questa opera Cabasilas ha sviluppato un percorso iniziatico di fede e d'amore per il credente, verso l'unione con Cristo che si realizza in concreto, in modo individuale per ogni persona attraverso i tre grandi Sacramenti d'iniziazione cristiana e mistagogica (*mysterion* – misteri) del Battesimo dell'Unzione e dell'Eucaristia: ad essi il cristiano deve prestare la sua collaborazione per custodire la grazia ricevuta.

Li si riscontra lo stile letterario caratteristico per gli autori bizantini dell'epoca: ricche in simbolismo, metafore nel opera *La Vita in Cristo* troviamo “delle ripetizioni, delle ridondanze retoriche”, ma nonostante queste “imperfezioni di stilo” nella sua opera si respira la freschezza e la bellezza del Vangelo e la ricchezza e l'ottimismo dei Padri della Chiesa⁵⁸. Cabasilas pur usando diverse fonti alla fine realizza una profonda sintesi personale concretizzata nel suo trattato. Lui si radica nella traccia dei Padri greci del passato ma tuttavia rimane originale elaborando un suo pensiero teologico e spirituale e individuando così la modalità per rendere possibile l'esperienza di Dio: i sacramenti. Attraverso questi si comunica la presenza di Cristo l'Unigenito, mediante il quale Dio infonde nella vita del cristiano la sua divinità⁵⁹.

Il carattere della sua opera è estetico nel senso letterario: *aisthēsis* “percezione, esperienza di Dio”. In questo senso possiamo facilmente situare la sua opera nel filone teologico omonimo che si trovava nell'Oriente cristiano. Tra i più grandi rappresentanti di questa corrente possiamo ricordare qui Diadoco di Foticea (ca 400-prima del 486), Simeone il Nuovo Teologo (949-1022), Pseudo-Macario (ca 300-ca 390), ma anche Gregorio Palamas (1296-1359). L'originalità di Cabasilas consiste però nel fatto che questa “esperienza estetica” è vissuta nella “dimensione della mistica sacramentale”, mettendo in evidenza l'importanza del rapporto tra la “santità e sacramenti”⁶⁰.

⁵⁷ Fino in questo momento della ricerca su questa opera di Cabasilas, “nessun elemento obiettivo” ci può permettere di fissare con esattezza la cronologia della sua redazione. Cfr. Y. SPITERIS, «Nicola Cabasilas Chamaetos», 324.

⁵⁸ Cfr. U. NERI, “Introduzione” in NICOLA CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 9-12. Tra le fonti utilizzati di Cabasilas certamente il primo posto è riservato alla Sacra Scrittura cioè lui usa in principale il libro della Genesi, i Salmi, i Vangeli (Vangelo di Giovanni in particolare) e poi i Padri, di cui si possono ricordare con certezza: Origene, Atanasio di Alessandria, Cirillo di Gerusalemme, Basilio Magno, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Cirilo di Alessandria, Pseudo Dionigi Areopagita, Giovanni Crisostomo e Massimo Confessore. Alcuni specialisti affermano che Cabasilas ha utilizzato anche i autori latini, Agostino – *De beata vita*, Anselmo d'Aosta – *Il Cur Deus homo?* (Vita, I, 43-53, 64; IV, 12-16; VI, 74-76; VII, 82) e Tommaso d'Aquino – *S. Th.*, qu. 1 e 2 nei libri VI e VII. L'autore usa tra le sue fonti principali anche i “pensatori pagani” come Aristotele (*Ethica ad Nicom.* X, 7, 1178) e gli stoici. Cfr. Y. SPITERIS, «Nicola Cabasilas Chamaetos», 325-326.

⁵⁹ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 25-26.

⁶⁰ R. BORNERT, *Les commentaires de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, Institut français d'études Byzantines, Paris 1996, 217.

L'opera è divisa in sette libri o *logoi*, di diseguale estensione, che presentano la vita soprannaturale come una vita di unione a Cristo che, come detto, ci è comunicata attraverso i Sacramenti.

Il Libro I presenta, in un'esposizione d'insieme, quello che in realtà è l'oggetto dell'opera: *La vita in Cristo*, cioè la vita soprannaturale, che è donata a noi per mezzo dei tre misteri dell'iniziazione cristiana; rispettivamente il Battesimo (Libro II), $\mu\nu\rho\nu$ o Cresima (Libro III), e l'Eucaristia (Libro IV). Il ruolo di ognuno di questi sacramenti è presentato in questi tre libri.

Il Libro V costituisce una sorta di digressione in cui, a proposito dei simbolismi della consacrazione dell'altare, l'autore sottolinea il posto centrale di Cristo nella nostra santificazione.

Il Libro VI mostra quale cooperazione noi dobbiamo apportare a questa attività principale di Cristo, per conservare la vita divina in noi e assicurare ad essa l'abbondanza dei suoi frutti: vi sono delle considerazioni molto profonde, le quali collegano al dogma cristologico la vera ascesa del cristiano.

Constatazione analoga per il Libro VII in cui, in una sorta di ricapitolazione, viene descritta la trasformazione dell'anima che si è fedelmente aperta all'efficacia dei sacramenti.

1.3.2. Il commento della divina liturgia

L'altra opera fondamentale di Nicola Cabasilas è *Il Commento della Divina Liturgia*⁶¹ di san Giovanni Crisostomo cioè della Messa bizantina che rappresenta un "saggio sul sacrificio dell'eucaristia"⁶². Qui Cabasilas fa segnare un passo in avanti verso un realismo sacramentale più congeniale alla primitiva concezione cristiana dei Sacramenti. Questo realismo permea *La Vita in Cristo*, in cui l'autore è più preoccupato della teologia sacramentale e della mistica, che non di spiegare i dettagli particolari dei riti liturgici. Infatti il nostro teologo tratta la *Vita in Cristo*, da un punto di "vista individuale", invece nella *Divina Liturgia* presenta una "mistagogia nel senso stretto della parola"⁶³, cercando di mettere in luce "l'aspetto ecclesiale" della mistica sacramentale⁶⁴.

⁶¹ N. CABASILAS, *Sacrae Liturgiae Interpretati*. La traduzione latina fu curata da G. HERVET, nel 1548, mentre il testo greco da FRONTON DU LUC nel 1624, accompagnato dalla latina di G. HERVET: l'uno e l'altro riportati nella *Patrologia Graeca* di J. P. MIGNE, 150, coll. 367-492. *Explication de la Divine Liturgie*, traduction et notes de S. SALAVILLE, II édition, munie du texte grec, revue et argumente par R. BORNERT, J. GOUILLARD, J. PERICHON, con una ricca introduzione in SCh, 299, Cerf, Paris 1967. IDEM, *Commento della divina liturgia*, trad. M. DAVITI - S. MANUZIO introd. di A. G. NOCILLI, Messaggero, Padova 1984.

⁶² Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 27.

⁶³ R. BORNERT, *Les commentaires de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, 217.

⁶⁴ Cfr. Y. SPITERIS, «Nicola Cabasilas Chamaetos», 329.

E' un'opera mistagogica in senso stretto, cioè un trattato d'iniziazione alla liturgia secondo il rito di san Giovanni Crisostomo, il più diffuso nella chiesa ortodossa e quella greco-cattolica di rito constantinopolitano. La liturgia eucaristica bizantina è spiegata con l'ordine e la ricchezza di particolari secondo l'uso nel genere mistagogico⁶⁵.

Il *Commento della Divina Liturgia* è, in certa misura, il necessario completamento del quarto libro di *La Vita in Cristo*. Quando in *La Vita in Cristo* tratta del Battesimo, dell'Unzione Crismale e della Consacrazione dell'Altare, Cabasilas prima ne descrive il cerimoniale e poi ne espone il significato. La spiegazione del rituale, però, è secondaria perché viene adottata a conferma di una tesi teologica. Invece nel quarto libro egli, riferendosi all'eucarestia, non fa riferimento ai riti liturgici⁶⁶.

Perché *Divina Liturgia*? Perché, come sottolinea Myrrha Lot-Borodine, l'ufficio solenne che si realizza nella Chiesa sulla terra in realtà rappresenta solo una traduzione simbolica e mistagogica di ciò che si sta svolgendo nel cielo dove è celebrata dalle potenze angeliche la liturgia celeste. Ed è questa la ragione principale per la quale viene chiamata con il nome di *theía* (divina) liturgia; vale a dire che è un "articolo di fede" il fatto che la liturgia e il rito della Chiesa realizzato sulla terra in realtà è una contemplazione mistica (*theoría*) e sinergica da parte nostra "dell'invisibile Realtà", che si e fatta "visibilizzare" e adorare nel l'Unigenito Figlio di Dio⁶⁷.

Nel *Commento della Divina Liturgia*, seguendo passo a passo le preghiere e i gesti che il sacerdote compie durante la celebrazione eucaristica, l'autore commenta tutto il sacro rito. Si tratta nella opera di una introduzione ai misteri⁶⁸. Infatti, questi essendo "segni che manifestano – ma che anche nascondono" in modo velato – una realtà profonda e spirituale, per la quale è assolutamente necessaria una iniziazione progressiva a queste realtà sacrali e divinizzanti⁶⁹.

L'opera comprende una *istoría* e una *theoría* cioè la storia e la *theoría*, i due elementi che caratterizzano il genere letterario delle mistagogie liturgiche.

Nel linguaggio teologico dei Padri greci *theoría* significa la contemplazione. Come la natura, così la liturgia è una grande realtà costituita dai

⁶⁵ Cfr. IDEM, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 27.

⁶⁶ Cfr. R. BORNERT, *Les commentaires de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, 217.

⁶⁷ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un Maître de la spiritualité Byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 23.

⁶⁸ Cfr. R. BORNERT, *Les commentaires de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, 29. "Presso i Padri greci, per il termine *mistagogia*, oltre al significato generico di iniziazione ai misteri, si incontrano altre due accezioni: compimento di un'azione sacra con particolare riferimento ai sacramenti dell'iniziazione del Battesimo o dell'Eucaristia, e poi la spiegazione orale o scritta dei misteri nascosti nella Scrittura e celebrati nella liturgia". Cf. anche B. STUDER, «*Mistagogia*», in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1994, 2264-2265.

⁶⁹ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 27.

simboli (i riti) in cui si trova “nascosto il divino”⁷⁰. Scoprendo questi simboli, attraverso la liturgia e per mezzo dei sensi spirituali cioè con la adesione di fede, la persona umana può “vedere” o contemplare la stupore della presenza di Dio “partecipando alla sua natura”⁷¹.

La contemplazione è essenzialmente collegata alla, che in Cabasilas è sinonimo con il termine di *eikon* -l'icona⁷². Il concetto di *istoría* o di *eikon* presenta (significa) la “rappresentazione dei fatti e dei gesti dell'economia della salvezza” che “diventa in modo sacramentale presente nella divina liturgia”⁷³.

Cabasilas, usando la spiegazione dei riti liturgici, praticamente porta il credente fino alla contemplazione della storia della salvezza partecipando ad essa e così alla scoperta dell'opera della salvezza da una prospettiva sacramentale. Intento suo è quello di portare i fedeli alla contemplazione dell'opera di Cristo da un punto di vista visivo, affettivo ed intellettuale ed in questo modo di realizzare la santificazione propria in quanto in questo modo l'opera storica della redenzione che viene rappresentata dai “segni sacramentali e liturgici” diventa una realtà interiore dell'anima del credente quando questa viene vissuta e contemplata con la fede⁷⁴.

Il suo libro sulla liturgia è diviso in 53 capitoli. All'inizio troviamo un capitolo introduttivo che viene seguito da un'analisi del rito della messa di san Giovanni Crisostomo. Questa analisi viene cominciata partendo dalla *protesis*, dalla *proscomidia*⁷⁵, che è la preparazione alle offerte (cap. II-XI A), per continuare poi con la liturgia dei catecumeni (cap. XI B. XXIII, 3); la liturgia dei fedeli (cap. XXIII, 4-LII); e riti di conclusione (cap. LIII). Cabasilas analizza anche di punto di vista teologico aspetti importanti e interessanti della liturgia eucaristica bizantina come quelli sulla natura del sacrificio (cap. XXXII), la comunione misteriosa dei giusti defunti (cap. XLII-XLV) e l'analisi dell'anafora di punto di vista trinitario e poi espone anche la tesi che riguarda la controversia sulla consacrazione tra la Chiesa greca e quella latina (cap. XXIX-XXX)⁷⁶.

⁷⁰ R. BORNERT, *Les commentaires de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, 93. Nella tradizione orientale si hanno tre specie di *theoría*: La *theoría* naturale che scruta le ragioni o i *logoi* della natura, la *theoría* scritturistica che scruta i sensi spirituali della Bibbia e la *theoría* liturgica, o mistagogia, che penetra il senso del simbolismo rituale.

⁷¹ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 28.

⁷² Cfr. R. BORNERT, *Les commentaires de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, 219.

⁷³ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 28.

⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, 29.

⁷⁵ Il rituale dell'offertorio indica la preparazione dei doni che è compito nella liturgia bizantina prima della liturgia eucaristica, sull'altare laterale dell'apside del santuario denominata con il così detto *prothesis*. Cfr. R. TAFT, «Prothesis», in *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, 625-627. Cfr. anche O. RAQUEZ, *Roma Orientalis. Approcci al patrimonio delle Chiese d'Oriente*, Lipa, Roma 2000, 308-312.

⁷⁶ Cfr. Y. SPITERIS, «Nicola Cabasilas Chamaetos», 329.

Lo stesso Cabasilas affermerà espressamente l'unità organica dell'opera di redenzione, così come lui ce la presenta, che purifica ed eleva le anime di chi vi partecipa. Egli resta un pragmatico, nel senso stretto del termine: *prâgma* (opera) e soprattutto *peîra* (esperienza) sono sue espressioni piuttosto ricorrenti. Nella liturgia "i canti e le letture", si uniscono in modo armonioso con "i gesti e i simboli", che simboleggiano i misteri della vita di Cristo, delle sue azioni e delle sue sofferenze⁷⁷.

La *Theia Liturgia* mostra lo svolgimento solenne di *tutta* la vita terrena del Verbo incarnato e non unicamente, come in Occidente, il solo momento folgorante del Sacrificio nel quadro di appropriate letture dalla Sacre Scritture. Nelle Chiese Orientali fino ad oggi la liturgia rimane "il cuore della teologia" che ha la sua espressione mirabile e unitaria nella spiritualità che si nutre e respira del dogma, che unisce e armonizza la dottrina cristiana nella sua totalità. Il dogma in Cabasilas collega la dimensione profana e sacrale, il rito e l'interiorità, l'elemento umano e divino, che riflette l'unità ipostatica di Cristo in cui non esistono divisioni, e allo stesso tempo porta l'umano a scoprire già sulla terra la realtà escatologica della vita cristiana⁷⁸.

1.4. Opere minori

Un gruppo speciale di scritti è costituito dai *discorsi religiosi* o *omelie* fra le quali menzioniamo quelli pubblicati.

1.4.1. Scritti agiografici

---*Encomio di S. Demetrio I*, primo elogio di S. Demetrio martire, composto durante il periodo degli studi a Costantinopoli⁷⁹.

in *Te. Ioannou, Mnemeia aviologica Th. Ioanq Benetiç* 1884, 67-114.

---*Encomio di S. Demetrio II*, secondo elogio del martire Demetrio, composto dal Cabasilas in età più matura. In B. Laourdas:

Prosfonema eis ton endoxson tou Christou megalomartyra Demetroion ton myroblytenq, *Nicolau Cabasila prosfonema kai epigrammata eis agion Demetrioion* in *Epeteris etareis bytantinon spoudon* 22 (1952), 99-105.

---*Encomio dei Tre Gerarchi. Elogio di S. Basilio, S. Gregorio di Nazianzo e S. Giovanni Crisostomo*

Nicolau Cabasila anecdotoni enkomion eis tous treis ierarchas in *C. Duobouniotes, Epeteris et. Byz. spoudon*, 14 (1938), 157-162.

⁷⁷ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un Maître de la spiritualité Byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 25-26.

⁷⁸ Cfr. I. HAUSHERR, *Dogme et spiritualité orientale*, in IDEM, *Etudes de Spiritualité Orientale*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1969, 145-178.

⁷⁹ Di Nicola Cabasilas ci sono ancora altre omelie con carattere panegiristico in onore dei santi, che sono stati pubblicati dai seguenti autori: Cfr. C. VANA, «*I discorsi di Nicola Cabasilas*», in *Lateranum* 30 (1964), 115-189; Cfr. B. PSEFTONGAS, *Nicolau Cabasila epta anecdotoi logoi to proton nyn ecdidomenoi (Sette discorsi inediti di Nicola Cabasilas editi per la prima volta)*, *Eisagoge, keimenon, scholia*, Salonicco 1976.

---*Discorso su S. Nicola Taumaturgo*

Dopo una preghiera introduttiva in forma di prologo l'autore presenta le principali tappe della vita di S. Nicola (270-345/52), vescovo di Mira. Di una importanza più grande è la parte centrale del discorso che tratta "il fenomeno religioso" dei suoi miracoli compiuti nel tempo della sua vita e dopo la sua morte.

Parisinus graecus, 1248, 173. *Parisinus Coislin*, 23v. *Vindobonensis theol. Graecus* 262, 14).

---*Preghiera a N. S. Gesù Cristo, Figlio unigenito e Verbo di Dio*

Questa preghiera rivolta a Cristo, costituisce una sintesi della teologia e la spiritualità dell'autore⁸⁰.

1.4.2. Omelie e discorsi teologici

---*Sulla gloriosissima Natività della nostra ss.ma Signora e Madre di Dio*

in M. Jugie, «Homélies mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin», PO 19, 465-484⁸¹.

---*Sull'Annunciazione della nostra ss.ma Signora e sempre Vergine Maria la Madre di Dio* in M. Jugie, supra, 484-495; P. Nellas, *Nicolau Cabasila, e Theometer. Treis theometerikes omilies. Keimeno, neoellenenike apodose, eisagoge, scholia* 118-160.

---*Sulla gloriosissima Dormizione della nostra ss.ma Signora e Immacolata Madre di Dio*

Eis ten panendoxon koimesin tes uperagias Despoines emon kai panachrantou Theotokoyn M. Jugie, supra, 495-510. P. Nellas 164-220.

---*Discorso sulla salvifica e vivificante passione di N.S. Gesù Cristo*

Parisini greci, 1213, 22 e 1248, 166v. *Vaticanus graecus*, 632, 98. *Parisinus Coislin*, 315, 44v. *Vidobonenses theol. graeci*, 210, 85v. e 262, 28.

---*Sull'Ascensione di N. S. Gesù Cristo*

⁸⁰ «Prière inédite de Nicolas Cabasilas à Jésus-Christ», Texte grec et traduction française, bref commentaire, a cura di S. SALAVILLE, in EO, 35 (1936), 43-50; «Preghiera a Gesù Cristo», traduzione italiana dal testo greco a cura di E. PIOVESAN, in *Rivista di Ascetica e Mistica* 14 (1969), 104-107.

⁸¹ Le tre omelie mariane di Cabasilas in onore della Vergine Maria riguardano tre festività mariane, le più solenni della liturgia bizantina: la Natività di Maria, l'Annunciazione, e la Dormizione. La festività celebrata offre all'autore l'occasione di analizzare in maniera originale e dottrinale, di grande apertura teologica aspetti interessanti della Mariologia. La chiarezza del suo pensiero mariano può essere considerata "punto d'incontro e di dialogo ecumenico" tra la Chiesa Ortodossa e quella Cattolica. Queste opere sono state pubblicate con traduzione in greco moderno, introduzione e note in base a manoscritti non usati da M. JUGIE e da P. NELLAS, (*La Madre di Dio. Tre omelie mariane di Nicola Cabasilas*), *Eisagoge, keimenon, scholia*, Atene 1968, 40-114.

Parisini graeci, 1213, 31v. e 1248, 166v. *Vaticanus graecus*, 632, 136v. *Vindobonenses theol. graeci*, 210,97v. e 269,39v.

---*Contro i vaneggiamenti di Gregora*

Un opusculé inédit de Nicolas Cabasilas, (A. Garzya), in *Byzantion*, 24 (1954), 524-532.

---*Prologo alle opere teologiche di Nicola Cabasila* (PG 149, 678s)⁸².

1.4.3. Scritti esegetici

---*Discorso sulla visione di Ezechiele*

(Riportate completamente e parzialmente in *Parisinus graecus*, 1213, 69. Meteorita Barlaam, 202, 30. *Vaticanus graecus*, 632, 143v. *Parisinus Coislin*, 315, 135. *Vindobonenses theol. Greci*, 210, 104 e 262, 85v. *Athonensis Xenophontos*, 45, 242).

1.4.4. Scritti liturgici

---*Sui paramenti sacri*

---*Sui riti della divina liturgia*

Nicolas Cabasilas, *Explication des ornements sacrés*. Explication des rites de la divine liturgie (R. Bornert), in appendice all'edizione di *Explication de la Divine Liturgie*, in *Sources Chrétiennes* 364-367 ; 368-381⁸³.

⁸² In questa opera si tratta della prefazione realizzata di Cabasilas per il trattato Sulla processione dello Spirito Santo, del suo zio Nilo Cabasilas che egli curò dopo la sua morte (1362). L'opera ha tre parti e di punto di vista teologico è una opera di grande valore per quello che riguarda la pneumatologia orientale. Nello stesso tempo nel suo contenuto contiene anche aspetti polemici, per quello che riguarda la "condanna del *Filioque*", espressa con fermezza di Nilo.

⁸³ Spiegazione del significato di alcune vesti sacre: Queste due ultime piccole opere, in qualche punto, completano le due principali opere di Cabasilas; *La Vita in Cristo* e *Il commento alla divina liturgia*. Sono stati pubblicati da René Bornert, che attesta il fatto che sono stati scritti da Cabasilas, invece lui ha alcuni dubbi sulla loro originalità. Nella prima opera il teologo bizantino espone il significato dei paramenti del vescovo, del presbitero e del diacono che si usano nelle liturgia bizantina. Cabasilas spiega il significato dei paramenti seguenti: alba diaconale (*sticharion*), pianeta (*felonion*), stola (*epitrachelion*), cingulum (*zone*) sacerdotali, pallium (*omoforion*), subcingulum (*upogorion*). Le spiegazioni che egli ne dà in questi commenti sono "esclusivamente morali". Nella Spiegazione dei riti della Divina Liturgia troviamo il significato della copertura delle offerte con il velo dopo la Grande Entrata, la preghiera sulle offerte con la commemorazione dei santi, l'abluzione delle mani da parte del prete e la deposizione dell'*omophorion* fatta dal vescovo prima della lettura del Vangelo. Il rito dello *zéon*, (l'acqua calda), che si versa nel calice del diacono o del prete prima della comunione è trattato con un "approfondimento supplementare". Cfr. Y. SPITERIS, «Nicola Cabasilas Chamaetos», 334-335. Cfr. anche O. RAQUEZ, *Roma Orientalis. Approcci al patrimonio delle Chiese d'Oriente*, 425-431.

1.4.5. Epistole e opere panegiriche

---*Lettere XVIII*, Edizione a cura di P. Enepekides, «Der Briefwechsel des Mystkers Nikolaos Kabasilas», in *Byzantinische Zeitschrift*, 46 (1953), 29-45. Cabasilas ha lasciato un piccolo numero di lettere di cui la maggior parte sono indirizzate a suo padre e altre ai suoi amici di Tessalonica. Forniscono dati interessanti che riguardano la vita, gli studi e gli interessi culturali del autore.

---*Encomio dell'imperatore Matteo Cantacuzeno*

in M. Jugie, «Nicolas Cabasilas, Panégyriques inédits de Mathieu Cantacuzène et d'Anne Paléologine», *Iraik* 15 (1911), 113-118.

---*Lettera all'imperatrice Anna Paleologina*,

Bulletin de l'institut archéologique russe à Constantinople 15, (1911), 118-121.

Per quello che riguarda lo stile di Cabasilas e la forma espressiva del suo linguaggio è da notare la ricchezza delle sue immagini: molte figure letterarie, sono trattate in modo originale e personale, altre sono attinte o assimilate da varie fonti con “prodigiosa capacità tecnica”, altre invece “semplicemente inventate”, tutte però sono composte con “intima schiettezza e con slancio poetico”⁸⁴. L'aspetto più “visibile” consiste nella “prodigiosa astuzia tecnica”, nella ricchezza del linguaggio simbolico e metaforico, nell'agile facoltà intellettuale di “assimilare spunti ed espressioni attinti” dalla tradizione cristiana. Risulta evidente la sua “magistrale capacità” di analisi e sintesi, di creatività e insieme di rispetto verso le “fonti della tradizione della Chiesa”, che si armonizzano in una stupenda armonia e sintonia nel suo pensiero, dando il risultato di un ammirabile discorso teologico coerente con la mentalità teologica originale dell'autore stesso⁸⁵.

⁸⁴ A. GIUSEPPE-NOCILLI, “Introduzione” in NICOLA CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, 22-24. Cfr. anche M. LOT-BORODINE, *Un Maître de la spiritualité Byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 8.

⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, 24.

DIE BYZANTINISCHE BEGRÄBNISLITURGIE IN DER RUMÄNISCH GRIECHISCH-KATHOLISCHE KIRCHE

FLORIN BUDĂU

REZUMAT. *Liturgia înmormântării bizantine în Biserica Greco-Catolică Română.* Articolul prezintă încercări să surprindă unele aspecte legate de „liturgia înmormântării”, având drept structură tocmai ordinea celebrărilor liturgice, care au o legătură directă cu „momentul trecerii”. Această ordine este preluată și urmată așa cum apare ea în Euchologhionul greco-catolic român, încercându-se analizarea ei într-un context lărgit și anume acela al „liturgiei înmormântării”. În expunerea subiectului, se va trata întâi despre *Sacramentul Maslului* urmat apoi de *Rugăciunile la ieșirea cu greu a sufletului* pentru a se încheia cu *Rânduiala Înmormântării* și a *slujbelor de pomenire* care se celebrează în perioadele stabilite de Biserică. Toată această rânduială care ne pregătește pentru „momentul trecerii” a fost tratată într-un mod unitar. Ea va fi privită sub forma unui ansamblu de celebrări, unite între ele tocmai prin faptul că pregătesc sufletul pentru acest ultim moment al vieții pământești, dar și pentru că pe cel „trecut la Domnul” îl va aminti în slujbele ulterioare. „Liturgia înmormântării” este privită nu doar ca o obligație ce cade în sarcina familiei, ci a Bisericii, care va celebra, împreună cu întreaga comunitate, această „trecere”.

Einleitung

Als Priester hatte ich genügend Gelegenheiten, Trauernde zu erleben und zu begleiten, auch Hilflosigkeit zu spüren oder das ständige Ringen um einen wirklich hilfreichen Weg in der Trauer zu durchleben. Die Schwierigkeiten, Trauernde zu begleiten oder selbst zu trauern in einer Gesellschaft, in der eine solidarische, tragende Trauergemeinschaft längst verloren gegangen ist, kenne ich auch. Kummer und Trauer über den Tod eines eingehörigen zu zeigen, wird, in der modernen Industriegesellschaft, als schlechter Geschmack.

Mein Ziel ist es, eine Übersicht über die Ordnungen für das Geleit der Kirche zu Grabe und das Gedächtnis der Entschlafenen zu verschaffen. Bereitung auf den Tod, Gedenken auf den Tod, und Fürbitten des Gedächtnisses der Verstorbenen prägen wesentlich das geistliche Leben den griechisch-katholischen Christen.

Ich möchte über die Begräbnisliturgie in der griechisch-katholischen Kirche schreiben nur leider ist die Literatur die ich dazu benötige sehr mangelhaft. Als Leitfaden dieser Arbeit habe ich das griechisch-katholische Euchologion genommen und habe als Literatur viel mehr Büchern über die Begräbnisliturgie in der orthodoxen Kirche verwendet. Die griechisch-katholische Kirche hat sich, was den Ritus betrifft, kaum von der byzantinischen Tradition entfernt so dass wir dieses Thema als gemeinsames Gut beiden Kirchen behandeln können.

Wer in einem griechisch-katholischen Euchologion¹ nach Gebeten und Ordnungen zum Geleit von Sterbenden sucht, findet in Inhalt ein Kapitel der Sorge für die Kranken heißt². In diesem Kapitel sind einige Ordnungen und zwar: *Lehre für Krankensorge*³, *Ordnung für Krankenkommunion*⁴, *Gebetskanon zum Auszug der Seele*⁵ und zwei Gebete⁶ eine für ein Mensch der lange Leidet und die andere für die Seele die vor dem Gericht steht.

Das Euchologion enthält auch die Ordnung der Beichte⁷, und der Krankenölung⁸. All diese Ordnungen hängen aber nicht speziell oder unbedingt von dem Tod ab. Obwohl die Ordnung der Krankenölung, die ausschließlich um Befreiung von Schmerzen und um Genesung bittet und zuweilen auch Gesunden gespendet wird, das Sakrament wird fast immer vor dem Tode einen Gläubiger gespendet.

Die Gläubige die im Angesicht des Todes sind, sollen die Kirchenordnungen folgen. Nach dem Tod einem Gläubigen sind wieder einige Schritte zu folgen. Die Ordnung des Begräbnis⁹ ist im Euchologion gehalten.

Die folgenden Ordnungen stehen in der byzantinischen Ritus eindeutig im Dienste der Sterbebegleitung:

- Die Ordnung der Beichte, der Krankenölung und der Krankenkommunion;
- Gebetsordnung beim Auszug der Seele, wenn ein Mensch lange leidet.

Diese Ordnungen kann man als Übergangsordnungen nennen weil sie vor dem Tod gefeiert werden.

Die griechisch-katholische Kirche verfügt über folgende nach dem Tod eines Menschen gebrauchte Ordnungen:

- Ordnung für das Begräbnis von Laien¹⁰;
- Ordnung des Begräbnisses von Kinder im Alter bis zu sieben Jahren¹¹;
- Ordnung des Begräbnisses von Priestern¹²;
- Ordnung des Begräbnisses von Mönchen¹³.

All diese Ordnungen werden noch einmal stark variiert, wenn sie in der Osterwoche gebraucht werden¹⁴.

¹ Cf. Euchologion sau Moltvelnic, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj⁴, 1940.

² Cf. Ibidem. 100-110.

³ Cf. Ibidem. 100.

⁴ Cf. Ibidem. 101.

⁵ Cf. Ibidem. 104.

⁶ Cf. Ibidem. 110.

⁷ Cf. Ibidem. 29-33.

⁸ Cf. Ibidem. 49-81.

⁹ Cf. Ibidem. 111-167.

¹⁰ Cf. Ibidem.

¹¹ Cf. Ibidem. 133.

¹² Cf. Ibidem. 141.

¹³ Cf. Ibidem. 338.

¹⁴ Cf. Ibidem. 167.

Diese verschiedenen Ordnungen regeln zudem nicht allein das Begräbnis, sondern den Umgang mit dem Leichnam nach dem Tode insgesamt: seine Waschung, Bekleidung, Einsargung, Aufbahrung, die Übertragung in das Gotteshaus¹⁵, die Begräbnisordnung, die Prozession zum Grab und die Grablegung. Insofern ist die Zahl der mit dem Stichwort „Begräbnis“ bezeichneten Ordnungen noch größer als in der Aufzählung hier zum Ausdruck kommt.

Dem Totengedächtnis und damit der Fürbitte für Verstorbene gelten folgende Ordnungen:

- Ordnung der Parastas¹⁶;
- Ordnung der Panichida¹⁷;
- Das Gedächtnis der Verstorbenen in der Göttlichen Liturgien, u.a. der Proskomidie und der Intercessio¹⁸.

I. Die Sterbebegleitung

I.1. Die Krankensalbung

Die *Heilige Ölung* oder die *Krankensalbung* ist das Sakrament, in dem die Kirche für einen Kranken die Gnade Gottes erfleht, welche die Krankheiten der Seele und den Leibes durch Salbung mit geweihtem Öl heilt.

Der Apostel Jakobus schreibt folgendes: „Ist jemand Krank unter euch, der rufe zu sich die Ältesten der Gemeinde, dass sie über ihn beten und ihn salben mit Öl in dem Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten; und wenn er Sünden getan hat, wird ihm vergeben werden“¹⁹. Daraus geht klar hervor, dass „die Salbung eigentlich eine Krankensalbung ist“²⁰.

Sogar jene, die in der Jugend völlig gesund waren, verlieren diese Gesundheit im Alter und sterben schließlich. So sind die Gesetze unserer Welt, in der die Sünde das Leben zerstört. Die unvermeidliche Folge der Sünde sind Krankheiten und Tod. Es ist sinnlos, den Körper zu heilen, wenn die Seele krank ist. Früher oder später wird der Körper zur Erde zurückkehren, aus der er geschaffen wurde, der Geist aber geht zu Gott, wo er Ihm Antwort geben wird für alles, was er im irdischen Leben Gutes und Böses getan hat. Deshalb darf man, wenn man den Körper heilen will, die Seele nicht vergessen. Sogar wenn sich erfahrene Ärzte um unsere Gesundheit bemühen, schenkt Gott die Heilung, und wenn Er nicht will, werden alle Anstrengungen der Ärzte umsonst sein. Und

¹⁵ Sind Fälle wenn der Verstorbene nicht in der Kirche gebracht ist sondern die Begräbnisordnung findet im Haushof des Verstorbenen statt.

¹⁶ Cf. Euchologion, 174.

¹⁷ Cf. Liturgikon, 173.

¹⁸ Cf. Ibidem. 42-163.

¹⁹ Jak 5,14-15.

²⁰ Mantzaridis Georg: Mittel und Wege zum Heil, in: Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, Galitis, Georg/Mantzaridis, Georg/Wiertz, Paul (Hgg.), München⁴ 2000, 165.

umgekehrt hat der Herr die Macht, jeden Menschen nach seinem Glauben zu heilen, und zwar den ganzen Menschen, sowohl die Seele als auch den Körper, sogar wenn kein Arzt den Kranken berührt.

Das Sakrament der Krankensalbung will uns, wenn wir beginnen den Körper zu heilen, nicht auf die Seele vergessen lassen und auf den Grund der Krankheit die Sünde. Im Rituale steht geschrieben, dass dieses Sakrament in der Kirche oder im Haus des „Kranken“ gespendet wird²¹. Die heilige Ölung „wird zur Stärkung in Krankheit und Todesnot gespendet, daneben aber auch von Gesunden im Kampf gegen die von ihnen in der Beichte bekannten Sünden begehrt“²².

Oft wird die Krankensalbung mit der Beichte und Kommunion verbunden. Wenn der Kranke vor dem Tod steht, empfängt er zuerst das Sakrament der Buße und die Kommunion, dann die Krankensalbung. Gewöhnlich jedoch, wenn der Kranke nicht in Todesgefahr ist, beichtet er zuerst und wird anschließend gesalbt.

Den Regeln nach müsste das Sakrament der Krankensalbung im Namen der Fülle der Kirche von sieben Priestern²³ gespendet werden und heißt deshalb auch Versammlung. Deshalb wird auch der Ritus des Sakramentes in sieben Teile geteilt. In jedem einzelnen werden spezielle Gebete und je eine Perikope aus den Apostelbriefen und den Evangelien gelesen.

Das Sakrament die Krankensalbung hat auch eine kurze Ordnung. Diese kurze Ordnung wird gefeiert wenn die volle Anzahl von Priestern nicht zur Verfügung steht. Das Sakrament kann dann auch durch fünf, drei oder ein Priester gespendet werden.

1.1.1. Die Vorbereitung auf die Krankensalbung

Wenn die Krankensalbung im Haus des Kranken stattfindet, bereitet man vor der Ankunft des Priesters einen Teller mit Getreidekörnern (Weizen oder jedes andere Korn) und ein kleines Gefäß mit Öl (d. h. Olivenöl, Sonnenblumenöl oder ähnliches) vor. Benötigt werden sieben Stäbchen, deren Enden mit Watte umwickelt sind (oder ein Pinseln), und sieben Kerzen. Außerdem sollte ein reines Tuch vorhanden sein, um damit das Öl abzuwischen, mit dem der Priester den Kranken so reichlich salbt, dass es auf die Kleidung tropfen kann. Es werden Stirn, Nase, Wangen, Lippen, Brust und Hände gesalbt, deshalb soll die Kleidung so gewählt werden, dass es möglich ist, die Brust zu salben, und nicht nur den Hals.²⁴

Im Laufe einer schweren und lange dauernden Krankheit genügt eine Krankensalbung. Es ist zu beobachten, dass nach der Krankensalbung der Kranke oft sehr bald gesundet oder, wenn es ihm von Gott bestimmt ist, stirbt. Es ist unangebracht, während einer Krankheit mehrmals die Krankensalbung zu empfangen.

²¹ Cf. Euchologion, 49.

²² Diedrich, Hans-Christian, Das Glaubensleben der Ostkirche. Eine Einführung in Geschichte, Gottesdienst und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche, Leipzig, Koehler & Amelang, 1988, 124.

²³ Cf. Ibidem.

²⁴ Ibidem.

Für die Stärkung der Seele und des Leibes gibt es das Sakrament der Kommunion, welches man so oft empfangen kann, wie es nötig ist und es der Beichtvater erlaubt.

Die allgemeine Krankensalbung wird gewöhnlich in der Großen Fastenzeit in den verschiedenen Kirchen an verschiedenen Tagen gefeiert.

1.1.2. Der Ritus des Sakraments

Nach der Vorbereitung folgt die Ordnung der Krankensalbung. Der Gottesdienst beginnt mit dem Ruf „Gepriesen sei unser Gott, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen“²⁵. Es folgt der übliche „Eingang“ der Gottesdienste mit u.a. dem Trishagion, einem Gebet an die Heilige Dreieinigkeit und dem Vaterunser, das zwölfmalige „Herr erbarme dich“, das dreimalige „Kommt lasst uns anbeten“, Ps 142, Kleiner Ektenie, Troparien, Lesung des 50. Psalms, dem Kanon des Ölgebetes, den so genannten Lobpsalmen 147, 148, 149 mit zwischengeschobenen Stichirien.²⁶ Dann folgt die „Segnung des Heiligen Öls“, die aus der Großen Ektenie und dem parallel dazu rezitierten Ölgebet besteht.²⁷ Im Ölgebet werden Wundertäter wie der Heilige Nikolaus und der zu den Heiligen Ärzten gehörenden Pantelimon u.a. angerufen.²⁸

Zentrale Handlung sind die sieben heiligen Ölungen, die sich aus verschiedenen Epistel und Evangelien Lesungen (zu Anfang der Ausgangstext für dieses Sakrament)²⁹ mit den dazugehörenden Prokimen und dem Halleluja, einem Gebet für den Kranken und der eigentlichen Salbung zusammensetzen.³⁰

Vor dem Entlassungsgebet halten die sieben Priester dem Kranken das Evangelium so auf das Haupt, dass die Textseiten dieses berühren und dann auch ein Gebet gesprochen.³¹ Mit einem Troparion auf die Uneigennützingenärzten, einem Entlassungsgebet, drei Metanien³² des Kranken, soweit sein Zustand dies gestattet, und der Lossprechung durch den Priester endet der Ritus der Krankensalbung.

1.2. Gebetsordnungen bei Auszug der Seele

Der Tod wird als Trennung der Seele vom Leib verstanden.³³ Dem Sterbenden werden die Sakramente der Buße, Kommunion und Krankensalbung gespendet. Wenn die Krankheit schwer ist und lange dauert und der Mensch auf den Tod als die Erlösung vom Leiden wartet, er aber noch nicht eintritt, so bittet

²⁵ Euchologion, 49.

²⁶ Cf. Ibidem. 49-56.

²⁷ Cf. Ibidem. 56-58.

²⁸ Cf. Ibidem.

²⁹ Cf. Jak 5, 10-16.

³⁰ Cf. Euchologion, 58-74.

³¹ Cf. Ibidem. 75.

³² Bußverbeugungen

³³ Cf. Staniloae, Dumitru, *Theologie Dogmatica Ortodoxa*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, 1997, 1-3, 349.

die Kirche Gott, die Seele des Kranken zu sich zu nehmen und vom Körper zu trennen. Der Bittkanon wird dem Sterbenden zum Trost und Beistand dienen.

Der Gottesdienst beginnt wie gewöhnlich.³⁴ Dann folgen auf den üblichen Eingang die Psalmen 69, 142 und 50.³⁵ Es folgt den Bittkanon wo betet die Kirche im Namen des Sterbenden zu Gott, zur Gottesmutter und den Engeln um Begnadigung und Errettung seiner Seele.³⁶ Zum Abschluss betet der Priester um die Befreiung der Seele des Sterbenden von allem, was sie gefangen gehalten hat, von jedem Fluch, um die Vergebung der Sünden und um die Ruhe der Seele mit den Heiligen.³⁷ Die Gebetsordnung endet mit zwei Gebeten: „Gebet für dem der lange leidet“³⁸ und „Gebet für die Seele die vor dem Gericht stät“³⁹.

II. Die Aussegnung

II.1. Vorbereitung zur Beerdigung

Doch was ist zu tun, wenn ein Angehöriger verstirbt? Der Ablauf der Gedenkfeier und der Beerdigung ist durch die byzantinische Kirche und durch andere Traditionen stark ritualisiert. So können sich die Angehörigen bei der Verarbeitung der Trauer an einen festen Rahmen halten.

Sobald der Tod eingetreten ist, was durch den herbeigerufenen Leichenbeschauer festgestellt werden muss, werden Fenster und Türen geöffnet und der Spiegel verhängt.

Der Verstorbene wird mit warmem Wasser gewaschen, er soll sauber vor Gott treten. In der Regel wird die Waschung von älteren Leuten durchgeführt, aber wenn keine anwesend sind, dann kann fast jeder dies tun. Allerdings sollten bei der Waschung von Frauen keine Männer anwesend sein. Die Nägel an Finger und Zehen werden beschnitten, die Haare gekämmt; bei Männern der Bart rasiert. Dann wird ein Licht oder eine Kerze angezündet, die solange brennen sollen, wie sich der Verstorbene im Haus befindet. Nach der Waschung wird der Tote angezogen, in saubere wenn möglich neue Kleider. Dann wird der Körper des Verstorbenen auf einem Tisch aufgebahrt und mit einem speziellen weißen Tuch bedeckt. Augen und Mund sollten geschlossen sein, die Hände kreuzartig gefaltet, die rechte über der linken. In die linke Hand des Toten wird ein Kreuz gelegt, auf die Brust eine heilige Ikone, Christus den Erretter bei Männern, die Gottesmutter bei Frauen. Auf die Stirn kommt ein Blatt Papier mit den Abbildern des Erlösers, der Gottesmutter

³⁴ Cf. Krankensalbung.

³⁵ Cf. Euchologion, 104.

³⁶ Cf. Ibidem. 105-108.

³⁷ Cf. Ibidem. 109.

³⁸ Euchologion, 110.

³⁹ Cf. Ibidem.

und Johannes des Täufers; es ist ein Symbol für den Lorbeerkranz, den der Herr für seine Gerechten bereithält⁴⁰.

Bevor der Tote in den Sarg gelegt wird, segnet man seinen Körper und den Sarg mit heiligem Wasser. Unter den Kopf wird ein Kissen mit Stroh oder Spänen gelegt. Den Sarg stellt man in die Mitte des Zimmers vor die Ikonen, so dass der Kopf auf die Ikonen schaut.

Um den Sarg werden vier Kerzen angezündet, sie bilden ein Kreuz und symbolisieren der Übergang des Verstorbenen ins ewige Reich.⁴¹

Alle kommen ins haus des Verstorbenen und geben ihm der »letzte Kuss« auf Stirn und Mund. Dieser Kuss ist auch in der liturgischen Ordnung des Begräbnisses vor dem Weg von der Kirche zum Grab vorgesehen.⁴²

Hierauf wird der Glöckner verständigt, der durch Läuten der Gemeinde den Tod anzeigt. Dieses Läuten wird „die Leiche anzeigen“ genannt. Bei Erwachsenen wird die große Glocke geläutet, bei Kindern die kleine. Erst nach der Aufbewahrung im Sarg sind Fremdenbesuche statthaft. Die ersten werden am 1. Abend nach Eintritt des Todes gemacht. Dabei gibt es auch Altüberlieferte Gruß und Trostworte, etwa: „Guten Abend, wir trauern mit Euch und den Verstorbenen; unser Herrgott tröste Euch und möge ihn erwecken am jüngsten Tage zu ewiger Freude.“⁴³

II.2. Die Aussegnung

Das gottesdienstliche Geschehen vollzieht sich- immer in Gegenwart des Leichnams- auf diesen drei Stationen- Trauerhaus, Kirche und Grabstätte.

Als festes liturgisches Ensemble taucht das Trisagion nekrosim (Toten-Trisagion) an unterschiedlichen Stellen immer wieder auf.

Es ist eine Abfolge von Gebeten und Gesängen, nämlich⁴⁴:

- Trisagion samt Gebet „Allheilige Dreiheit“ und Vaterunser
- Troparien „Mit den Geistern der vollendeten Gerechten“,
- Toten-Synaptie des Diakons,
- Priestergebet „O Gott der Geister und allen Fleisches“
- Entlassung

Diese Abfolge finden zuerst im Trauerhaus statt, kommen aber noch einmal nach dem Abschiedskuss in der Kirche und am Grabe nach der Beisetzung des Leichnams vor.⁴⁵ Unter Gesängen wird der Sarg mit den Füßen voran von

⁴⁰ Cf. Lorgus, Andrej und Michail, Dudko: Orthodoxes Glaubensbuch, Verlag „Der christliche Osten“ Würzburg, 2001, 131.

⁴¹ Cf. Ibidem.

⁴² Cf. Diedrich, 126.

⁴³ Cf. Simion Florea, Marian: În mormântarea la români, Editura Grai și suflet – Cultura națională, București, 1995, 24.

⁴⁴ Cf. Liturgikon, 173-176.

⁴⁵ Plank, Peter: Der byzantinische Begräbnisritus, in: Hansjakob Becker- Ühlein, Herman (Hg.): Liturgie im Angesicht des Todes, Judentum und Ostkirchen I, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1997, 776.

engen Verwandten und Freunden aus dem Haus getragen. Die Kirche kann den Verstorbenen und seine Angehörigen bei der Abdankung mit Gesängen und Gebeten begleiten. Diese findet normalerweise am dritten Tag nach dem Tode statt.⁴⁶

Es ist von der Kirche vorgeschrieben den Verstorbenen in Begleitung eines Priesters vom Haus in die Kirche zu tragen, mit Kerzen in den Händen und unter dem Gesang: „Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser“.⁴⁷

Im Gotteshaus angekommen, wird die Leiche im Narthex, niedergesetzt. In diesem Raum wird das Kind durch die Taufe, die hier gespendet wird, in die Gemeinschaft der streitende Kirche aufgenommen und nun bei den Totenfeier durch den ergreifenden Abschied aus dieser Gemeinschaft entlassen.⁴⁸

Dem Ritus der Aussegnung nach, d. h. der von der Kirche eingeführten Ordnung nach, wird zuerst das 17. Kathisma aus dem Psalter gelesen, danach werden die Troparien für den Verstorbenen gesungen. Zwischen diesen Teilen werden Ektenien für den Verstorbenen gelesen, d. h. Bitten für den eben erst Verstorbenen. Danach folgt der Kanon-Hymnus mit dem Refrain „*Lass ruhen, o Herr, die Seele Deines entschlafenen Dieners (oder Deiner entschlafenen Dienerin oder Deiner entschlafenen Diener)*“.⁴⁹ In den Kanon-Hymnus werden auch kleine Ektenien für den Verstorbenen eingefügt. Nach dem Kanon-Hymnus werden die Makarismen (Seligpreisungen) mit Troparien gesungen und die Epistel und das Evangelium gelesen⁵⁰.

Nach dem Evangelium wird das Absolutionsgebet gesprochen, in dem die heilige Kirche den jüngst Entschlafenen durch den Priester von allen Flüchen, Schwüren, Verwünschungen und von allen Sünden losspricht (wenn der Mensch vor seinem Tod Zeit gehabt hat zu bereuen). Dieses Gebet, das auf Papier geschrieben ist, wird dem Verstorbenen in die rechte Hand gegeben. Die Aussegnung endet mit dem Abschied vom Toten⁵¹. Alle, die gekommen sind, um sich von ihm zu verabschieden, verbeugen sich vor dem Sarg bis zur Erde und küssen die Stirn des Verstorbenen, d. h. das Papierband, das auf der Stirn liegt. Während der Verabschiedung singt der Chor Gesänge gleichsam im Namen des Verstorbenen⁵².

Nach der Verabschiedung bedeckt der Priester das Gesicht des Verstorbenen für immer mit einem Tuch und streut Erde darauf, d. h. er übergibt den Verstorbenen der Erde. Der Sargdeckel wird geschlossen, die Aussegnung ist beendet. Unter dem Gesang „*Heiliger Gott...*“ wird der Sarg aus der Kirche hinausgetragen und man zieht zum Grabe. Es wird eine kurze Litija (Gebet für den Verstorbenen) gefeiert, und der Sarg wird unter Gesängen in das Grab hinuntergelassen. Alle halten dabei üblicherweise brennende Kerzen in den Händen. Der Priester nimmt eine Schaufel voll

⁴⁶ Cf. Ibidem.

⁴⁷ Cf. Euchologion, 111.

⁴⁸ Cf. Matzerath, Paulus: Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche, Paderborn, 1939, 10.

⁴⁹ Cf. Euchologion, 121.

⁵⁰ Cf. Euchologion, 126-128, sowie Matzerath, 10-28.

⁵¹ Cf. Spidlik, Tomas: Spiritualitatea Rasaritului Crestin, Rugaciunea, Editura Deisis, Sibiu, 1998, 72.

⁵² Cf. Euchologion, 128-130.

Erde und schütte sie in Kreuzesform auf die Leiche. Dann gießt er die Asche des Weichrauchfassens auf die Leiche. Der Gesang kann so lange wiederholt werden, bis über dem Grab ein kleiner Hügel aufgeschüttet ist und Blumen und Kränze das Grab bedecken. Jetzt wünschen alle dem Verstorbenen das Himmelreich und gehen weg.⁵³ Es ist üblich, ein Leichenschmaus einzunehmen. Angehörige und Freunde treffen sich nach der Beerdigung meist bei nahen Verwandten. Früher war es Brauch, auch Arme und Bedürftige dazu einzuladen.

Auch am neunten und am vierzigsten Tag nach dem Tode wird noch einmal dem Verstorbenen gedenkt, Freunde und Verwandte werden eingeladen, ebenso ein halbes Jahr nach dem Todestag. Im Weiteren gedenkt man seiner verstorbenen Angehörigen an deren Todestag, deren Geburts- und Namenstag. Dazu wird meistens im engen Kreis schlicht das Glas auf sie gehoben.⁵⁴

II.3. Die Totenklage

Die Situation in west Europa ist: Für die Trauernden ist es sehr schwierig geworden, ihre Gefühle bei der Trauer zu äußern und zu zeigen. Sie gehen davon aus, dass sie Haltung bewahren und sich kontrollieren müssen, deshalb können wir aber auch nicht damit umgehen, wenn einer seine Gefühle zeigt. Das geschieht in der byzantinischen Ritus aber noch ganz anders.

Nach dem Bekleiden mit dem Totenhemd beginnen die Totenklagen. Die Trauer ist hier der natürliche Ausdruck der Liebe, die durch den Verlust des Geliebten empfindlich getroffen wird. Es wäre geradezu unmenschlich, mit rational-theologischen Argumenten einen Menschen daran zu hindern, seinen Schmerz ungeniert zu äußern.

Die Klage und das Weinen um die Toten haben z.B. in den Schriften der Bibel einen selbstverständlichen Platz. Dem alten Jakob erschien es als ein Trost, dass sein Lieblingssohn Josef ihm beim Sterben die Augen zudrücken werde⁵⁵, „und als er verschied, warf sich Josef weinend über den Leichnam und küsste ihn“⁵⁶.

Auch die Kirchenväter äußern und begründen ihre Trauer als eine natürliche Reaktion des Menschen. In seinen Grabreden für Basilios den Großen wie auch für seinen Bruder Kaisarios gesteht Gregorios von Nazianz, dass er vor einem solchen Verlust und Unglück, obwohl er es wollte, nicht teilnahmslos wie ein Stoiker bleiben kann. Auf die Notwendigkeit der Trauer im Bewusstwerdungsprozess, den kein Trost verdrängen darf, weist Gregorios von Nyssa in seiner Grabrede für Meletios von Antiochien hin: „Lasst uns in Ruhe, ihr Tröster; lasst uns in Ruhe. Zwingt uns nicht

⁵³ Cf. Matzerath, 36-37, sowie Andrej, Lorgus und Michail, Dudko, Orthodoxes Glaubensbuch, 132.

⁵⁴ Cf. Simion, 34.

⁵⁵ Cf. Gen. 46,4.

⁵⁶ Cf. Gen. 50,1.

euren Trost auf. Lasst die Witwe (die Kirche Antiochiens) sich ihrer Trauer hingeben. Lasst sie den Verlust merken, den sie erlitten hat.⁵⁷

Die Empfindungen, die der Verlust hervorgerufen hat, müssen nicht unterdrückt werden, sondern in der Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden, deren Anteilnahme ein Wichtiger Beistand ist.⁵⁸ Die Totenklagen werden als Ausdruck tiefster Trauer verstanden⁵⁹.

Die Trauer ist ein Prozess, der Gefühle aufbricht. In der Reaktion auf den Verlust nahestehender Menschen haben die Trauernden einen schmerzhaften inneren Weg zu meistern, der zum Ziel hat, einen Abschied zu vollziehen und ins Leben zu integrieren. Angehörige müssen lernen, das Sterben zu akzeptieren und keinen zurückzuhalten, auch wenn es weh tut. Sie haben die Möglichkeit, den Verlust nach dem Tod zu betrauern. Durch Vertrösten oder Verschweigen kann ein Abschied belastet werden. Schuld wird nicht gelöst, Konflikte werden den Trauerverlauf blockieren.

Klagelieder sind vom Wesen her keine Texte zum Lesen. Sie haben ihren Sitz im Vollzug des Trauerbrauches und brauchen die lebensnahe Situation, das unmittelbare Betroffensein, die Gemeinschaft, die den Brauch kennt und lebt. Als reine Textvorlagen wird vieles unverständlich bleiben, was im Ausdruck von Schmerz und im Weinen einen ganz anderen Sinn gewinnt. So finden wir manchmal nur gestammelte und geschluchzte Sätze oder Satzfragmente vor.⁶⁰

II.4. Die Verbrennung

In der byzantinische Tradition war die Verbrennung nie Tradition, weshalb ist auch der ganze Begräbnisritus auf die Beerdigung ausgerichtet. Obwohl sie von der Kirche nicht erwünscht ist, wird sie Heute immer mehr üblich.⁶¹

Wer ohne eine kirchliche Abdankung bestattet, der wird wohl nicht auf ein paar Worte der Angestellten des Krematoriums verzichten wollen über die Vergänglichkeit des Menschen und die Erinnerung die weiterlebt. Der Sarg wird auf eine Schiene gelegt und verschwindet dann automatisch in einer Art Schlund. Doch nicht immer entschliessen sich die Angehörigen freiwillig dazu, auf eine kirchliche Abdankung zu verzichten. So verweigert die byzantinische Kirche Selbstmördern das letzte Geleit.⁶²

⁵⁷ Kallis, Anastasios: „Der letzt Kuß“. Der Umgang mit Toten und Trauernden in der orthodoxen Kirche und Theologie, in: Der Umgang mit den Toten, Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1990, 67.

⁵⁸ Cf. Ibidem. 69.

⁵⁹ Cf. Ingo Sperl und Gisela Suliteanu: Die Totenklage in Rumänien. Bocetul la romani, in: Studien zur interdisziplinären Thanatologie, Band 5, Lit verlag, 1998, 72, wo Gisela Suliteanu definiert die Totenklage als ein „aus dem Stegreif mit der Stimme vorgetragener psychophysiologischer Ausdruck des Vortragenden in der Form eines Textes, der entweder in einer mit perennierenden Elementen durchsetzten Prosa oder in Versen abgefaßt ist, und einem musikalischen Teil, der wenig komplexe Klangstrukturen entwickelt. Beide Teile zusammen bilden in der Mitteilung der Trauer eine unlösbare Einheit“

⁶⁰ Cf. Ibidem. 198.

⁶¹ Cf. Lorgus, 133.

⁶² Cf. Simion, 48.

III. Totengedächtnis und die Fürbitte für Verstorbene

Die orthodoxe Kirche unterscheidet drei mögliche Zustände im Leben jener Welt: den der Paradiesseligkeit, und zwei von Höllenqualen, einmal mit der Möglichkeit, dass eine Seele von ihnen durch die Gebete der Kirche und kraft des inneren Prozesses, der in ihr stattfindet, befreit wird, und zum zweiten ohne diese Möglichkeit. Die Orthodoxie kennt kein Fegefeuer als besonderen Ort oder Zustand, der in der katholischen Dogmatik anerkannt wird (auch wenn, offen gesagt, die heutige katholische Theologie nicht weiß, was sie damit machen soll). Für die Annahme eines solchen besonderen dritten Ortes gibt es weder eine genügende biblische noch eine genügende dogmatische Grundlage. Doch lässt sich die Möglichkeit eines *Reinigungszustandes* (der von Orthodoxie und Katholizismus gleichermaßen anerkannt wird) nicht bestreiten.⁶³

Die griechisch-katholische Kirche befindet sich irgendwie in der Mitte sie kennt den Fegefeuer als besonderen Ort oder Zustand (von der katholische Dogmatik als solcher anerkannt) feiert aber das Totengedächtnis nach der orthodoxe Tradition.

III.1. Die Gebete für die Sterbende

Schon am Sterbebett beginnt das Gebet der Kirche, durch die Spendung der Sakramente der Buße, Kommunion und Krankensalbung. Die Krankensalbung wird, wenn es möglich ist, von sieben oder drei Priester zelebriert.⁶⁴ Wenn die Krankheit schwer ist und lange dauert, besteht in der Kirche der „Gebetsritus zur Trennung der Seele vom Körper“. Der Priester bittet Gott: „Erlöse Deinen Diener (N) von der unerträglichen Krankheit und von der sich durch sie seiner bemächtigenden bitteren Schwäche und schenke ihm dort Ruhe, wo die Seelen der Gerechten wohnen...“.⁶⁵

Danach wird der Priester in besondere Weise beten um die Befreiung der Seele von allem, was sie gefangen gehalten hat, von jedem Fluch, um die Vergebung der Sünden und um die Ruhe der Seele mit den Heiligen.⁶⁶

III.2. Die Gebete nach dem Tod

Das Gebet kann den Zustand der sündigen Seelen erleichtern und sie aus dem Ort des Schmachts erlösen, sie aus der Hölle herausführen.⁶⁷

Einer der Hauptzüge der byzantinische Sterbebegleitung und Totengedächtnis ist die Aufnahme aller menschlichen Ängste, Sorgen und Empfindungen im Angesicht des Todes. So betet die Kirche auch in der Göttlichen

⁶³ Cf. Stăniloae, 216-218.

⁶⁴ Cf. Euchologion, 49.

⁶⁵ Cf. Ibidem., 181.

⁶⁶ Cf. Ibidem.

⁶⁷ Cf. Bulgakov, Sergei: Die Orthodoxie, Die Lehre der orthodoxen Kirchen, Paulinus Verlag Trier, 1991, 275.

Liturgie- menschliche Ängste aufnehmend um „ein christliches Ende unseres Lebens, schmerzlos, frei von Schande, friedlich, und eine gute Antwort vor dem furchtbaren Richterstuhl Christi lasset uns erbieten“⁶⁸.

Das Gefühl der Trauer und der Klage wird in den byzantinischen Toten-Gedenkgottesdiensten nicht verdrängt. Der Hauptakzent liegt auf der Klage über die Vergänglichkeit und der Bitte um deren Überwindung. Die Angehörigen können sofort nach dem Tod für den Verstorbenen Totengedächtnis Andachten (Panichiden) feiern.⁶⁹ Die Kommemorierung bei der Liturgie spielt in der byzantinisches Ritus eine besonders wichtige Rolle.

III.2.1. Die Panechida

Die Bedeutung der Panechida zeigt sich an der Häufigkeit, mit der sie begangen wird. Schon bald nach dem Tode kann die erste Panichida gebetet werden. In jedem Fall soll je eine Panichida gehalten werden am 3., 9. und 40. Tag nach dem Tode als Hinweise auf die Auferstehung Christi am 3. Tag, die 9 Engelordnungen, die 40 Tage der Trauer um Mose und aus dem Neuen Testament die 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Panichide werden auch für den Jahrestag des Todes sowie den Namenstag eines Verstorbenen vorgesehen.⁷⁰

In der byzantinische Tradition kennt man auch allgemeine Termine des Totengedächtnisses, an denen die Panichida für alle verstorbenenrechtgläubigen Christen vorgesehen ist. Solche Termine sind: Der Sonnabend vor Beginn des Fleischverzichts, die Sonnabende der 2., 3. und 4. Fastenwochen, der Montag oder Dienstag der Thomaswoche, d.h. der 2. Woche nach Ostern. Dem Totengedenken gilt schließlich auch der Sonnabend vor Pfingsten, der wichtigste Tag des Totengedächtnis.⁷¹

III.2.2. Das Gedächtnis der Verstorbenen in der Göttlichen Liturgie, u.a. der Proskomidie und der Intersessio;

Die Kommemorierung bei der Liturgie ist aber besonders wichtig. Jeder von uns, der seine Liebe für die Verstorbenen zum Ausdruck bringen möchte und ihnen wirklich helfen will, kann er es tun indem er ihrer in der Liturgie gedenken lässt. Es hat viele Erscheinungen von Verstorbenen und andere Ereignisse gegeben, die bestätigen, wie nützlich das Totengedenken in der Liturgie ist. Viele, die zwar in Reue gestorben sind, aber zu Lebzeiten nicht mehr imstande waren, ein der Buße entsprechendes Leben zu führen, wurden von ihren Qualen erlöst und haben Ruhe gefunden. In der Kirche werden stets Gebete für die Ruhe der Verstorbenen dargebracht, und am Fest

⁶⁸ Liturgikon, Roma-Blaj⁷, 73.

⁶⁹ Cf. Lorgus, 131.

⁷⁰ Cf. Felmy, Karl Christian: Die Verwandlung des Schmerzes, in: Becker/ Hausjakob, Einig/Bernhard, Ullrich/Peter-Otto (Hgg.): Im Angesicht des Todes, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1987, 1089.

⁷¹ Cf. Ibidem. 1090.

der Herabkunft des Heiligen Geistes gibt es in den Kniegebeten der Vesper eine besondere Bitte „für die in der Hölle“.⁷²

Sehr wichtig ist es das die Nahestehenden selbst dafür sorgen, das Totengedenken (das bedeutet die tägliche Erwähnung in der Liturgie) für die vierzig Tage zu arrangieren.⁷³ Indem wir für die Toten beten, können wir hoffen, für sie die Vergebung zu erlangen. Der heilige Johannes sagt uns in der Offenbarung, dass auch umgekehrt die Toten für die Lebenden beten können; er vergleicht sogar „die Gebete aller Heiligen“ vor dem Altar mit „goldene Schalen voll von Räucherwerk“⁷⁴. Der Tod zerbricht nicht die Einheit des Leibes Christi: Die Glieder der Kirche, die noch in dieser Welt kämpfen, und diejenigen, die schon ihre Krone in der anderen empfangen haben, sind Teil des gleichen Leibes. Das ist, was wir die Gemeinschaft der Heiligen (Weisheit 3,7) nennen.⁷⁵

Auch wenn die Gebete der Vorbereitungshandlung die „Proskomidie“ unhörbar leise in Altarraum gesprochen werden, spielt, das in der Proskomidie vollzogene Gedächtnis der Entschlafenen, einen sehr entscheidender Rolle im Erleben der orthodoxen Gläubigen und kann für ältere Gläubige zumal, sogar zur Hauptmotivation für die Teilnahme an der Liturgie werden.

Die Gläubigen stiften für diese Feier Weihbrote(Prosphoren) und schreiben dazu die Namen der Lebenden und den Entschlafenen auf, für die Priester un Diakon beten sollen.⁷⁶

Bei der Proskomedie werden aus mindestens fünf Prosphoren Partikeln gelöst, die um das später für die Kommunion konsekrierte „Lamm“ gelagert werden und die Muttergottes, den Vorläufer, die Ordnungen der Heiligen, die Lebenden und die Entschlafenen darstellen.

Das Gedächtnis der Verstorbenen nimmt breiteren Raum ein in der Anaphora. Dies geschieht unmittelbar nach der Epiklese in der Intercessio für die Lebenden und Entschlafenen. In der meist gefeierten Chrysostomus-Liturgie lautet das Interzessionsgebet für die Entschlafenen:

„Und gedenke aller derer, die in der Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben entschlafen sind (und er [d. h. der Priester] gedenkt hier namentlich der Verstorbenen, derer er gedenken will), und schenke ihnen Ruhe, du unser Gott, wo das Licht deines Angesichts leuchtet“.⁷⁷

⁷² Cf. Rose, Serafim: Die Seele nach dem Tod. Heutige „Nach-Todes“-Erfahrungen im Licht der orthodoxen Lehre vom Leben nach dem Tod, München, 1999, 251-253.

⁷³ Cf. Ibidem. 254.

⁷⁴ Cf. Offb. 5,8.

⁷⁵ Cf. Rose, 254.

⁷⁶ Cf. Felmy, 1098.

⁷⁷ Liturgikon, 81.

IV. Schlussbemerkungen

Das Brauchtum beim Tod und beim Begräbnis spiegelt die Vorstellungen der Völker vom Tod und vom Schicksal der Seele nach dem Tod wieder. Die Bäume drücken nicht nur das Leid um den Dahingegangenen aus, sondern kennen auch eine Vielzahl von Handlungen, die ein friedliches Sterben, eine leichte Lösung der Seele vom Leib und die Unmöglichkeit ihrer Wiederkehr und ein damit verbundenen Schadens für die Lebenden sichern sollen. Schließlich gibt es eine Reihe von Handlungen im Zusammenhang mit dem Totengedächtnis an bestimmten Tagen nach dem Tod und regelmäßig zu bestimmten Jahreszeiten.

Ich habe versucht die zahlreicher und oft sehr detaillierter und komplizierter Fortschriften liturgischen Ordnungen, die beim Begräbnis in der griechisch-katholische Kirche vorgeschrieben sind, kurz und bündig zusammenzufassen- und es war keine leichte Aufgabe.

Die Begleitung byzantinischer Christen zum Grabe war, vielleicht von Anfang an⁷⁸ nicht nur als Sache der Familie allein, sondern der Byzantinische Kirche angesehen. So war der Grund gelegt für die Entfaltung eines eigenen christlichen Begräbnisrituals.

Neben den liturgischen Ordnungen wollte ich auch den großen Reichtum volkstümlicher Elemente zeigen.

Das Gebet wird als die sicherste Grundlage des Lebens mit und in Gott. Bittend um Fürbitte wenden wir uns auch an die Gottesmutter und an die Heiligen. Gleichzeitig beten auch wir für unsere lebenden und verstorbenen Mitmenschen. Dieses gegenseitige Eintreten der Christen im Gebet füreinander ist wichtig für uns alle. Die „Toten“ gehören zum lebendigen Leib Christi, und so beten die Lebendigen für die „Toten“ in der Kirche, und die „Toten“ für die Lebendigen vor Gott.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Die Bibel. Einheitsübersetzung, Herder: Freiburg-Basel-Wien, 1991.
2. Euchologhion sau Moltvelnic, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj⁴, 1940.
3. Liturgikon, Roma-Blaj⁷, 1996.
4. Kallis, Anastasios, „Der letzte Kuß“. Der Umgang mit Toten und Trauernden in der orthodoxen Kirche und Theologie, in: Der Umgang mit den Toten, Verlag Herder Freiburg im Breisau, 1990.
5. Lorgus, Andrej/Dudko, Michail, Orthodoxes Glaubensbuch, Verlag „Der christliche Osten“ Würzburg, 2001.
6. Staniloae, Dumitru, Theologie Dogmatica Ortodoxa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, 1997.
7. Felmy, Karl Christian, Die Verwandlung des Schmerzes, in: Becker/ Hausjakob,

⁷⁸ Cf. Apg. 9,36

8. Einig/Bernhard, Ullrich/Peter-Otto (Hgg.): Im Angesicht des Todes, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1987.
9. Heiler, Friedrich, Die Ostkirchen, Ernst Reinhard Verlag München/Basel, 1971.
10. Diedrich, Hans-Christian, Das Glaubensleben der Ostkirche. Eine Einführung in Geschichte, Gottesdienst und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche, Leipzig, Koehler & Amelang, 1988.
11. Sperl, Ingo/Suliteanu, Gisela, Die Totenklage in Rumänien. Bocetul în România, in: Studien zur interdisziplinären Thanatologie, Band 5, LIT Verlag, Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London-Zürich, 1998.
12. Mantzaridis, Georg/Galitis, Georg/Wiertz, Paul, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München⁴, 2000.
13. Matzerath, Paulus, Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche, Paderborn, 1939.
14. Plank, Peter, Der byzantinische Begräbnisritus, in: Hansjakob Becker- Ühlein, Herman (Hg.): Liturgie im Angesicht des Todes, Judentum und Ostkirchen I, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1997.
15. Serafim Rose, Die Seele nach dem Tod. Heutige „Nach-Todes“-Erfahrungen im Licht der orthodoxen Lehre vom Leben nach dem Tod, München, 1999.
16. Simion, Florea, Marian, În mormântarea la români, Editura Grai și suflet – Cultura națională, București, 1995.
17. Bulgakov, Sergei, Die Orthodoxie, Die Lehre der orthodoxen Kirchen, Paulinus Verlag Trier, 1991.
18. Spidlik, Tomas, Spiritualitatea Rasaritului Crestin, Rugaciunea, Editura Deisis, Sibiu, 1998.

CONCEPTUL DE PERSOANĂ ÎN TEOLOGIA TRINITARĂ CONTEMPORANĂ

ALEXANDRU BUZALIC

RESUME. *Le concept de la personne dans la théologie trinitaire contemporaine.* La théologie trinitaire a pour tâche, dans la mesure de ses possibilités, de rendre ce mystère suprême de la Révélation. Dans le Dieu unique et éternel, il y a une seule nature (ou essence) et trois personnes. La trinité des personnes ne pose pas trois fois la même chose, mais dénombre ce qui rend le Père, le Fils et l'Esprit chacun absolument différent, c'est-à-dire opposé d'une façon relative à chacun des autres. Le concept moderne et le concept traditionnel de la personne se rejoignent, en tant que on parle de *rationalis naturae individua substantia*, ou *subsistens distinctum in natura rationali* et de *subsistentiales en trois seinswesen*. Les trois personnes en Dieu ne représentent pas trois sujets d'action qui s'opposeraient les uns aux autres suivant une triple plénitude de vie, propre à chacun d'eux, dans la connaissance et la liberté, et qui ne laisseraient pas subsister l'unicité de la nature divine en tant que mystère, mais la supprimeraient radicalement.

Creștinismul este unica religie monoteistă în care apare explicit concepția de Treime – un singur Dumnezeu. Autoritatea lui Isus Hristos, de necontestat de către creștinii epocii apostolice, stă la baza afirmațiilor explicite despre Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, afirmații care au fost înțelese apoi, în profunzime, de către gânditorii creștini. Umanitatea creată de Dumnezeu și-a pierdut demnitatea originară, prin păcatul care îl rupe pe om de Dumnezeu și implicit distruge armonia Creației. Mântuirea este rezultatul intervenției lui Dumnezeu în istorie, prin Providența divină care guvernează lumea. În același timp, acțiunea lui Dumnezeu este trinitară, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt acționând unitar (prin acțiune conjugată, ca finalitate), dar și individual, după specificul fiecărei Persoane divine.

Perioada Antichității creștine și a Evului Mediu propune o viziune teologică metafizică și teocentrică, în care lumea, cosmosul, are *din necesitate* un început, care este identificat cu Dumnezeu. Autoritatea lui Dumnezeu este *apriori* acceptată, astfel încât Revelația stă la baza teologiei trinitare, preocupată de expunerea adevărurilor de credință în spiritul logicii și limbajului categorial specific (și acesta din urmă neomogen, influențat de specificul timpului și spațiului geo-cultural). Apar astfel diferențe de limbaj și puncte de plecare specifice anumitor școli teologice, toate în limitele fidelității față de ortodoxia doctrinei.

Perioada Epocii Moderne induce o serie de schimbări radicale în filosofie și implicit în modul de abordare a teologiei. Cea mai importantă schimbare în gândirea europeană o constituie turnura spre antropocentrism, teologia fiind abordată în ambientul Reformei pornind de la om, percepția pe care omul o are despre Dumnezeu, introducându-se metode empirice de analiză a Scripturii. De acum înainte, așa cum am văzut în partea istorică a prezentului studiu, protestantismul propune o teologie sceptică

față de Tradiție și reduționistă uneori la aspectul funcțional, etico-moral al creștinismului ca religie și nu ca o prezentare științifică a aspectului raționalizabil cuprins în Revelație, în direcția teologiei tradiționale. Astfel, teologia trinitară este într-o primă etapă neglijată, ajungându-se uneori la poziții antitrinitare. Ambientul teologic catolic și ortodox a rămas fidel afirmațiilor școlilor aflate în continuitatea afirmațiilor apostolice. Distingem astfel o poziție clasică, fidelă Tradiției și în continuarea teologiei patristice, și o poziție înnoitoare, care va încerca transpunerea afirmațiilor teologice în limbajul categorial al diferitelor curente filosofice, de la idealismul german, la existențialism, de la agosticism la apofatism sau catafatism.

În Epoca Contemporană distingem moduri diferite de abordare a problematicii despre Dumnezeu și a teologiei Preasfintei Treimi. Începând cu conceptul despre Dumnezeu, cultura contemporană propune o altă soluție față de teologia „clasică”. Teologia tradițională pornește de la „Dumnezeu” ca un concept axiomatic, peren în preocupările omenirii, un concept fără echivoc, recognoscibil în orice religie și capabil de a fi dezvoltat printr-o metodologie teologică. Viziunea teocentrică și abordarea metafizică conduc spre o argumentare rațională care ajunge la un punct în care se poate trece de la competențele filosofiei sau științelor empirice la teologie, fără ca această încălcare a aspectivității în demersul demonstrației să pară deranjant; în acest context, Toma de Aquino putea în epocă să treacă de la *motorul prim*, *cauza eficientă*, *Ființa necesară*, *perfectiunea absolută* și *inteligenta atot-guvernatoare* la ceea ce toți identifică ca aparținând lui Dumnezeu. În același timp, catafatismul și aspectivitatea impun prezentarea atributelor divine separat, fiind de la sine înțeles faptul că Dumnezeu *este* suma tuturor valorilor și izvorul prim al întregii ființări, o realitate transcendentă mai presus de lumea categorială și totuși inteligibilă prin urmele pe care le lasă în Creație.

Cultura contemporană este ancorată în pragmatism, este agnostică și sceptică față de cunoașterea lui Dumnezeu, oprindu-se la empiric. Conceptul de „Dumnezeu” devine un simplu termen prin care diverse curente ale gândirii conferă un conținut diferit: realitate metafizică sau concept mitologic care nu are corespondent în realitate.

Cosmologia contemporană nu are scrupule în a acorda materiei trăsăturile veșniciei, deoarece consideră că a existat întotdeauna, nu are început sau sfârșit, iar argumentul logic al inutilității prelungirii la nesfârșit al lanțului cauzalității – *regressus ad infinitum*, nu mai este luat în calcul. De asemenea observăm în interpretarea lumii un reduționism spre realitatea empirică, lumea spirituală, supra-empirică, fiind fie contestată, fie abordată prin prisma unui agnosticism pur, lipsit de argumente. În acest context, teologia trinitară devine o disciplină care se adresează doar teologului și omului credincios, care acceptă autoritatea Revelației și au un *weltanschauung* religios, în care se reunesc atât elementele filosofice și ale științelor empirice, cât și afirmațiile religiei. Pentru creștin, Dumnezeu este Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt.

Teologia creștină este obligată să facă o reflecție asupra lui Dumnezeu pornind de la Revelație, oprindu-se asupra dinamismului interior intra-trinitar. Credința trinitară este formulată simplu: un singur Dumnezeu în trei persoane. Însă problematica teologică despre Dumnezeu Unul și Întreit atinge aspectul misterului de nepătruns, fiind necesară

abordarea metafizică a naturii divine și a realității Persoanelor Sfintei Treimi. A aborda problematica dinamismului inter-trinitar înseamnă a atinge atât aspectul raționalizabil prezentat de Revelație, cât și aspectul misterului de nepătruns, experimentat *acategorial* de mistici, ambele viziuni fiind conforme poziției apostolice, astfel încât avem posibilitatea exprimării unei teologii catafactice și apofatice, respectând criteriile aspectivității și metodologiile specifice necesare oricărui demers științific.

Conceptul de Persoană în Sfânta Treime în teologia clasică

Din necesitate, teologia creștină a fost obligată să definească un nou concept, care să definească existența unui singur Dumnezeu și în același timp existența Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt, revelată explicit de Isus Hristos în momentul încredințării misiunii universale a Bisericii: „... mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit” (Mt. 28, 19).

Pericolul cel mai mare constă în abordarea Sfintei Treimi într-o perspectivă strict monoteistă (ceea ce dă naștere unor scheme logice asemănătoare medio- și neoplatonismului) sau într-o perspectivă triteistă (prin confundarea naturii divine – una, cu individualitatea fiecărei Persoane interpretate ca o *individua substantia*). În istoria teologiei creștine observăm două tendințe eretice: subordinaționismul și modalismul. Pentru contracararea subordinaționismului a fost necesară dezvoltarea teologică a relației Tată – Fiul – Spirit Sfânt, adică Spirit – *Logos* – izvorul întregii divinități; pentru modalism, afirmarea egalității celor trei persoane la Niceea și Constantinopol se opune tendinței subordinaționismului de sorginte neoplatonică, însă trinitatea riscă să fie redusă la o aparență a unei singure naturi divine, unice. Părinții de la Niceea aveau rețineri în introducerea oficială a termenului *homoousios* – „consubstantial” în Crez, deoarece fusese introdus în limbajul teologiei de către polemisti, în sens modalist, pentru a se exprima identitatea dintre *Logos* și Tată.¹

Pentru a exprima diversitatea în unitate, Capadocienii au propus formula „o” *ousia* și „trei” *hypostasis*, prin *hypostasis* evidențiindu-se obiectivitatea concretă a Celor trei. Capadocienii deschid și calea spre definirea persoanei în Treime prin relație și diferența specifică dată de natura relației: Tatăl ne-născut – *agennesia*, Fiul – *genesia*, Spiritul Sfânt – *ekporeusia*. Traducerea latină imediată *hypostasis* – *substantia* ar genera o formulă filosofică triteistă, fapt pentru care Sfântul Augustin utilizează termenul *persona* pentru a numi realitatea „celor trei” din Dumnezeu.²

Am văzut diferențele de abordare dintre cele două teologii trinitare, răsăritene și apusene, ambele legitimate într-un anumit tip de discurs conceptual, cu un punct de plecare bine stabilit, care merg pe linia aspectivității și fidelității față de un model standard acceptat în cadrul școlilor teologice respective. Pornind de la aspectul „psihologic” teologia latină va ajunge pe terenul interferenței între

¹ Cf. John J. O’DONNELL, *Il Mistero della Trinità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Edizioni Piemme, 1989, p. 101.

² Augustin, *De Trinitate*, Liber V, 9.

antropologie și teologia trinitară, generând o viziune „personalistă” în care contează individualitatea atât sub aspect metafizic, cât și sub aspectul potențelor intelectual-volitiv pe care „persoana” le actualizează în mod „liber”.

La începutul Evului Mediu definiția „persoanei” pătrunde pe tărâmul filosofiei prin Boetius care afirmă: persoana este o substanță individuală de natură rațională. Joseph Ratzinger observa faptul că Boetius identifică prin „persoană” individualitatea, însă din perspectiva categoriei de „substanță”.³

În ceea ce privește teologia trinitară, un rol deosebit îl joacă și problematica „iubirii”, un act spiritual de care este capabilă „persoana”, deoarece iubirea este un act al voinței libere. Richard de Saint Victoire identifică natura divină pornind de la revelația biblică – Dumnezeu este iubire;⁴ în această perspectivă persoana în Treime este: „o existență incomunicabilă a unei naturi raționale” – *naturae rationalis incomunicabilis existentia*. Se urmărește aspectul metafizic, al existenței, utilizându-se termenul *existentia – ex-sistere*, adică persoana are existența sa individuală în sine, iar particula *ex* indică relația de origine. Persoana este caracterizată atât de substanțialitatea sa cât și de relaționalitate, adică originea de unde primește ființa sa specifică.

În definirea „persoanei”, Toma de Aquino accentuează aspectul relațional: în Treime persoana este o relație subsistentă. Relațiile sunt subsistente deoarece fiecare persoană este identică esenței divine. Fiecare este ceea ce este în relație cu celălalt. În continuare persoana este incomunicabilă și este definită prin relația de origine. Epoca clasică propune o definiție a persoanei pornind de la obiectivitate în timp ce gânditorii moderni se vor concentra pe subiectivitatea persoanei.⁵ Pentru a se opune modalismului, Grecii au propus conceptul de persoană pentru a sublinia prezența obiectivă în unitatea lui Dumnezeu. Latini au păstrat această viziune afirmând trei relații subsistente. Ulterior, relației i se va adăuga și cea mai importantă caracteristică, legată de caracterul intelectual-volitiv al persoanei, astfel încât în Sfânta Treime avem o unitate și „trei relații distincte subsistente în natura rațională” – *subsistens distinctum in natura rationali*.

Această definiție a persoanei în teologia trinitară rămâne și astăzi o formulă de referință pentru teologi, oferind o viziune care reunește datele Revelației cu gândirea patristică și cu discursul anumitor teologi răsăriteni sau apuseni.

Conceptul de „persoană” în problematica teologiei moderne

Epoca modernă a schimbat în mod radical problematica filosofică legată de definirea „persoanei”, fapt care va avea repercursiuni și asupra teologiei trinitare. Cartesius are meritul de a fi schimbat punctul de plecare al gnoseologiei moderne dintr-unul cosmologic într-unul antropologic. Acest lucru a condus la posibilitatea formulării unei teologii în care conceptul de „persoană” începe să definească ceea ce mai târziu va fi definit de psihologie prin „personalitate”. Epoca Modernă aduce

³ Joseph RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia, 1974, p. 183. în John J. O'DONNELL, *op. cit.*, p. 102.

⁴ Bertram STUBENRAUCH, *Dreifaltigkeit*, Topos, Regensburg, 2002, p. 94.

⁵ Cf. John J. O'DONNELL, *op. cit.*, p. 103.

cu sine o schimbare radicală de la obiectivitate la subiectivitate. Conceptul de „Ego” pătrunde în preocupările gânditorilor prin Cartesius – „Eu cuget”. Astfel, persoana începe să se identifice cu conștiința de sine, cu un „centru cognitiv” dar și volitiv. Astfel definită, persoana devine și un centru autonom de acțiune care poate dispune de potențele proprii în deplină libertate: persoana – centrul conștiinței și libertății. Această definiție a „persoanei” poate fi aplicată doar omului, deschizând noi căi spre dezvoltarea unor noi viziuni antropologice.

Teologia trinitară se vede pusă în fața situației de a se exprima într-un limbaj clasic, în care termenii utilizați au o semnificație clară, în conformitate cu moștenirea culturală tradițională, în timp ce omul căruia i se adresează operează cu o serie de concepte care au un conținut diferit față de definițiile clasice. Problema esențială a noii abordări a filosofiei și teologiei „persoanei” constă în faptul că introdusă în explicarea Sfintei Treimi ar conduce la afirmarea a trei centrii de conștiință liberă, echivalentul triteismului.

O primă încercare de reformulare a teologiei trinitare în funcție de noua viziune asupra „persoanei” a fost realizată de Karl Barth. Acesta consideră că ar fi necesar să se utilizeze un alt termen prin care să se definească realitatea Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt, deoarece atât termenul *hypostasis* cât și *persona* nu mai sunt percepuți în contextul definirii lor din perioada Antichității sau a Evului Mediu. Barth propune o formulare alternativă prin *trei moduri de a fi* în Dumnezeu. Barth afirmă:

„Am încercat să găsim un răspuns relativ mai bun la ceea ce oferă conceptul de *persoană*. Simplul fapt că nu am putut face altceva decât să reiau indicațiile sugerate de acel antic concept, pentru a le regrupa sub alte noțiuni, după noi mai adecvate în maniera de a fi, trebuie să ne facă umili și conștienți de limitele noastre. O simplă schimbare de terminologie nu e suficientă pentru a rezolva problemele de fond.”⁶

Pentru teologia protestantă apărută după Rudolf Otto, misterul sub aspect psihologic va fi definit prin termenul „numinos”. Barth recunoaște că viața divină rămâne un *numinos* și nu putem pătrunde în intimitatea procesiunilor divine. Trebuie acceptată Revelația ca punct de plecare în teologie, pentru a nu face confuzie între filosofic sau psihologic dintr-o perspectivă strict pozitivă sau raționalizantă.

Karl Rahner vorbește despre posibilitatea de cunoaștere a lui Dumnezeu, dar și despre identitatea primordială între *essere* și *cognoscere*. Existența umană este limitată, se definește prin autoconștiință, pornind de la întrebări existențiale și prin intermediul lumii. Limitarea pornește de la subiectivitate și este în plan orizontal „Eu” – „lume”, de unde și deschiderea transcendentă prin orizontul finalității cunoașterii, care se găsește întotdeauna în Dumnezeu: orice act al cunoașterii sau voinței tinde spre Dumnezeu. Subiectivitatea finită e o autoconștiință condiționată de lume, Dumnezeu e autoconștiința infinită care nu necesită intermediere. Doar Dumnezeu are o conștiință divină în trei moduri distincte de existență. Dumnezeu este o Persoană absolută în trei moduri de existență.

⁶ Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zurich, 1947, pp. 386-387.

Conceptul de “persoană” viziunea lui Karl Rahner diferă radical față de formularea clasică, a lui Boetius – *Persona est rationalis naturae individua substantia*, acceptând mai degrabă definiția Sfântului Toma de Aquino conform căreia *Persona est subsistens distinctum in natura rationali* – subzistent distinct în natura rațională, definiție pe care critica de specialitate o atribuie neoscolasticii.⁷

Este posibil ca definiția de “persoană” acceptată de Rahner să plece de la analiza critică a conceptului de “persoană” expus de Karl Barth. În plus, Rahner știa că Barth era conștient de limitele pe care definiția sa conceptuală le comportă, după cum singur afirmă:

“Am încercat să găsim un răspuns relativ mai bun la ceea ce oferă conceptul de “persoană”. Simplul fapt că nu am putut face altceva decât să reiau indicațiile sugerate de acel antic concept, pentru a le regrupa sub alte noțiuni, după noi, mai adecvate în maniera de a fi, trebuie să ne facă umili și conștienți de limitele noastre. O simplă schimbare de terminologie nu este suficientă pentru a rezolva problemele de fond.”⁸

Cunoscutul teolog luteran își propune să abordeze problema “persoanei” în cadrul unei discuții pe tema Sfintei Treimi, subliniind pericolul căderii într-o formă de triteism. De asemenea, este important faptul că subliniază și diferențele limbajului specific secolului XX care dau conceptului de “persoană” o semnificație diferită de cea acceptată de Biserica Antică și a Evului Mediu care pun în legătură “persoana” cu autocunoașterea sau mai bine spus conștiința de sine.

Barth propune explicarea teologiei trinitare prin recurgerea la expresia “manieră de a fi”: “Dumnezeu este unul în trei maniere de a fi, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt”⁹. Karl Barth dezvoltă în același timp tezele sale în cadrul unei teologii a revelației biblice. Astfel, Dumnezeu este în sine “revelant”, “revelație” și “ființare revelată.” Revelantul corespunde Tatălui, revelația corespunde Fiului iar ființarea revelată este Spiritul Sfânt. În afirmația “Dumnezeu se revelează” sunt trei momente ale revelației și anume, subiectul, predicatul și obiectul, concentrate în cel mai mare grad posibil. În natura lui Dumnezeu este un raport de unitate și de alteritate pentru că în El, subiectul revelației este identic acțiunii revelatoare și efectului acestei acțiuni revelatoare. În ultimă analiză, teologia dogmatică propusă de Karl Barth, ar fi o dezvoltare a acestor raporturi în conformitate cu ceea ce afirmă Scriptura, care rămâne criteriul determinant al oricărei cunoașteri teologice.

Pentru Rahner, în persoectivă antropologică, conceptul de “persoană” semnifică mai întâi de toate un “subiect al cunoașterii”, ceea ce nu poate fi aplicat în cazul Teologiei Trinitare deoarece s-ar vorbi despre “trei centre ale conștiinței și acțiunii, trei subiectivități, trei libertăți, în definitiv trei dumnezei,” ceea ce contravine dogmelor și monoteismului biblic. În practică credincioșii își imaginează trei centrii spirituali distincti în acțiune. Dar în Dumnezeu este o

⁷ cf. BANTLE F.X., *Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners*, în *Münchener Theologische Zeitschrift*, 30/1979, p.22.

⁸ BARTH Karl, *op. cit.*, p. 387.

⁹ BARTH K., *op.cit.*, p.311.

singură esență, deci o singură conștiință absolută și o singură autoexprimare a Tatălui în “Logos”, aceasta nefiind în mod propriu o iubire reciprocă între Tatăl și Fiul, fapt care ar impune în cele din urmă două acte distincte.¹⁰

Rahner pornește în speculațiile sale de la experiența umană, în sensul metafizicii și filosofiei existențialiste contemporane.¹¹ Astfel se poate afirma că “persoana” umană există în măsura în care decide asupra sa însuși cu o dispoziție liberă (voința) și posedă propria realitate definitivă ca act al deciziei sale libere asupra sa, fiind principiul ontologic al unui centru de activitate liberă, conștient și existent prin sine însuși, o unitate substanțială definitivă și totală a unui subiect, care este în mod esențial incomunicabil și al cărui realitate, în măsura în care este unitară, poate fi predicată ca fiind singură.¹²

Spre deosebire de Barth, Rahner propune înlocuirea în definiția Treimii “trei moduri de a fi” cu “trei moduri distincte de subzistență”, lăsând termenul de “persoană” la singular pentru a-L numi pe Dumnezeu. Prin termenul de “persoană” nu se vorbește în Sfânta Treime despre unitate, în timp ce “trei moduri distincte de subzistență” se referă implicit la această unitate, la faptul că tripersonalitatea implică unitatea lui Dumnezeu. Rahner recunoaște că termenul “mod distinct de subzistență” este formal, ajutând prea puțin înțelegerii dogmelor și cu atât mai puțin trăirii credinței, ceea ce de fapt se întâmplă ori de câte ori se folosesc termenii de “relație” sau de “persoană”, reduși în acceptările credincioșilor la ideea de subiectivitate. Fără a se apela la realitatea substanțială a lui Dumnezeu, se pot distinge trei *subsistentialitates* întotdeauna distincte.

De la această analiză a experienței umane în raport cu misterul Preasfintei Treimi, se trece la aplicarea în cadrul dogmei Întrupării. În Isus Hristos “persoana” este acel punct ultim de unitate între Dumnezeu care se enunță pe sine și enunțul creatural în care și în virtutea căruia sosește enunțarea. Această “autoenunțare” a lui Dumnezeu în istoria mântuirii nu poate fi concepută fără unitatea om-Dumnezeu în Isus Hristos. Afirmarea divinității lui Isus nu transformă umanitatea sa într-un instrument pasiv, un instrument în mâinile “Logosului” divin. A nu preciza că realitatea umană a lui Isus este o “persoană”, înseamnă a nu afirma prezența unui centru al conștiinței finite și libere create. În realitatea lui Dumnezeu, adevărata autonomie este direct proporțională cu dependența radicală față de El, de aceea natura umană a lui Hristos este cea mai independentă, cea mai liberă și cea mai personală.

Diferențe există și între viziunea lui Karl Barth referitoare la teologia trinitară și formulările rahneriene. Barth pleacă de la Revelație, în timp ce Rahner pleacă de la evenimentul Întrupării, care este definită ca autocomunicarea fundamentală a lui Dumnezeu prin intermediul întrupării Logosului. Omenirea experimentează această autocomunicare a lui Dumnezeu în evenimentul istoric Hristos.

Termenul “mod distinct de subzistență” nu poate fi ușor asimilat de către cei care nu sunt familiarizați cu filosofia și teologia. Apar dificultăți și în ceea ce privește

¹⁰ *ibidem*

¹¹ cf. RAHNER K., *Probleme der Christologie von heute*, pp. 22-23.

¹² *ibidem*

explicitarea Întrupării, fiind greu de vorbit despre un “mod distinct de subzistență” a lui Dumnezeu care s-a făcut trup – σαρκ. Unii teologi au mers mai departe cu critica, până la a-l acuza pe Karl Rahner de căderea în erezia modalismului, însă orice analiză temeinică constată că în Preasfânta Treime “trei moduri distincte de subzistență” au pentru Rahner valoarea a trei moduri intrinseci de ființare care se manifestă în Treimea iconomică și nu trei moduri distincte de manifestare a uneia și aceleiași subzistențe, caz în care ar fi vorba despre o pseudo-Treime transcendentă.

Datorită poziției diferiților teologi, dar și din alte motive legate de percepția ideilor și a mesajului teologic, Karl Rahner a păstrat și termenul de “persoană” în lucrările sale teologice. Subliniază astfel faptul că termenul “persoană” are o istorie proprie și o plajă largă de semnificații. Această soluție finală ține cont și de evitarea uzului conceptului modern de “persoană” care conduce la afirmarea în Dumnezeu a trei centre de conștiință și de activitate, precum și necesitatea conservării unei concepții conceptuale cu valențe forte în domeniul dogmaticii și teologiei kerygmatică. Referitor la Sfânta Treime trebuie susținută atât unitatea cât și diversitatea Tatălui, Fiului și a Spiritului Sfânt.

Meritul lui Rahner constă în încercarea de mediere între noțiunea metafizică de “persoană” proprie gândirii creștine clasice și noțiunea existențială proprie gândirii moderne. Această tentativă de mediere are meritul de a fi lăsat deschisă problema unei actualizări a limbajului teologic în domeniul conceptului de “persoană” dar și acela de a fi generat discuții ulterioare pe tema unui astfel de demers.

Orice nou demers dogmatic, fie acesta și legitim, ridică probleme la nivel kerygmatic și pastoral. Misterul Treimii este dificil de aprofundat. În ciuda încercărilor de a evita confuzia, ambiguitatea afirmațiilor, într-un context al opoziției dintre clasic și modern, rămâne, expresiile barthiene și rahneriene putând fi acuzate de modalism, chiar dacă ambii teologi au acordat o atenție deosebită Tradiției și explicațiilor antice.

Monoteismul creștin este deasupra monoteismului Vechiului Testament sau neoplatonic, deoarece Absolutul nu este un Unul-absolut, ci este comuniune. Creștinismul, prin teologia trinitară impune explicarea multiplicității în unitate. Ratzinger afirmă:

„Conceptul creștin de Dumnezeu a acordat, pentru prima oară, aceeași atenție atât multicoplității cât și unicității. Dacă pentru antici multicoplitatea apare ca o soluție a unității, pentru credința creștină, care raționează în termeni trinitari, multicoplitatea posedă apriori aceeași demnitate cu unicitatea.”¹³

Un alt teolog, Jürgen Moltmann, se opune limbajului categorial folosit de transcendentaliști. Critica lui Moltmann adusă lui Barth și Rahner atinge aspectul utilizării conceptului hegelian și kantian care afirmă subiectivismul și individualismul extrem, propunând regândirea conceptului de „persoană” pornind de la concepțiile unor filosofi personaliști precum Buber, Ebner sau Rosenzweig. O altă critică este adusă relației Dumnezeu – om, care devine în această situație un

¹³ Joseph RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia, 1974, p. 183. în John J. O'DONNELL, *op. cit.*, p. 492.

„eu” – „Tu” în fața unui „Tu” transcendent și absolut care transformă această relație într-un raport Stăpân – servitor.¹⁴

Subiectul uman trebuie să-și păstreze propriul centru de libertate, trebuie să de elibereze de jugul subiectivității divine, pentru a-și dobândi autoconștiința. Din perspectiva noastră, rămâne însă aspectul trăirii spirituale, care percepe „jugul” lui Dumnezeu, nu ca o înrobire a omului de către Stăpânul său, ci ca o participare dinamică la libertatea absolută pe care sufletul o experimentează în iubirea divină. Cu cât omul este mai strâns „legat” de Dumnezeu, scufundându-se în abisul subiectivității divine, cu atât mai mult „cunoaște”, dobândind autoconștiință și cunoașterea superioară a realităților supranaturale și lumești.

Moltmann consideră că este necesară reînțoarcerea la originile creștinismului și la conceptul comunitar de Dumnezeu ca „persoană în relație” cu deschidere spre explicarea comuniunii umane în comuniunea divină.¹⁵

Dinamismul intra-treimic - relație interpersonală

Pentru a discuta despre o teologie trinitară în contextul gândirii contemporane este nevoie de o re-evaluare a termenului de „persoană”. Antropocentrismul cultural face ca întreaga atenție să fie acordată persoanei umane, făcându-se apoi o analogie cu Dumnezeu; Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa divină, de unde și o demnitate creaturală specifică, însă omul caută să-l înțeleagă pe Dumnezeu printr-un demers cognitiv care pornește de la cunoașterea sa limitată, astfel încât conceptul de „Dumnezeu” este creat după chipul și asemănarea omului sau mai bine zis după imaginea de sine de care este capabilă autoconștiința umană într-un anumit context istoric. Deplasarea atenției de la obiectivitatea persoanei la subiectivitate, conduce treptat spre un reduționism și spre abstractizarea conceptului de „persoană”: persoana este înțeleasă mai mult ca un centru al personalității. Gândirea filosofică ne oferă mai întâi un tablou fenomenologic al manifestării omului și fenomenului uman. „Persoana” – golită de „substanțialitate” și obiectivitate – devine treptat un termen abstract, o „valoare” care trebuie respectată în sine, susținută de orice etică personalistă; orice legislație modernă va „ocroti” drepturile „omului” însă persoana umană – obiectivă și individuală – nu va beneficia de „drepturile” pretinse datorită hățișului documentelor normative care îl reduc pe individ la un aspect concret, o viziune unilaterală, de rezolvat pe cale administrativă și impersonală. Pe linia psihologismului pozitivist, prin „persoană” se obiectivează aspectele empirice specifice fenomenului uman, ajungându-se la conceptul de „personalitate”.

Personalitatea desemnează ansamblul tuturor caracteristicilor individului: senzoriale, motrice, cognitive, emotive, sociale, precum și perceperea intelectuală a valorilor. Aceste caracteristici se referă la comportamente relativ stabile, cu un mod individual de percepere, simți, gândi, reacționa, ce pot fi grupate în categorii și structuri

¹⁴ Cf. Jürgen MOLTSMANN, *Trinita e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia, 1983, pp. 204-217.

¹⁵ Cf. John J. O'DONNELL, *op. cit.*, p. 106.

psihice care își pun amprenta asupra tuturor actelor umane săvârșite de individ.¹⁶ Teologia prezintă omul ca o realitate materialo-spirituală, istorică, o unitate metafizică trup-suflet care se manifestă în virtutea libertății voinței sale; altfel spus, persoana umană este o realitate obiectivă care exprimă omul ca individ – unic și irepetabil în istorie – în totalitatea aspectelor constitutive, de unde personalitatea în accepția psihologiei (aspectul cuantificabil, empiric observabil al persoanei) nu poate fi decât o realitate iconică¹⁷ a ceea ce este „persoana umană”, un univers unic și complex, capabil de a se manifesta în deplină libertate.

De la viziunea reduționistă, abstractă sau psihologistă despre persoana umană la definirea „Persoanei” în Dumnezeu, este o barieră categorială de netrecut. Ne lovim de incompatibilitatea definiției de „persoană umană” și realitatea definită „Dumnezeu”. A vorbi despre „personalitate” sau „personalități” în cazul Treimii este un non-sens, înseamnă a readuce discuțiile legate de monotelism din planul hristologiei în planul teologiei trinitare. Personalitatea este un concept care ține cont de dinamismul psiho-somatic uman, se poate cuantifica la sfârșitul adolescenței, este condiționată de o serie de factori exogeni. În Dumnezeu putem vorbi despre „voință” liberă, în unitatea și armonia celor trei Persoane divine care se manifestă într-o unică natură, veșnică și neschimbabilă, aflată într-un permanent dinamism interior, perihoretic. Dacă o putem numi astfel, prin analogie cu omul, „Personalitatea” lui Dumnezeu este absolută și coincide cu manifestarea liberă a voinței divine absolute, cu iubirea creatoare și revărsarea constantă a acesteia în istorie prin „Providența divină” care menține creația în existență. Teologia clasică vorbește despre o unică conștiință legată de singurul și indivizibilul act de „a fi”. Între Tată, Fiu și Spirit Sfânt nu există contradicții, ci o permanentă relație de iubire reciprocă, o întrepătrundere perihoretică și relaționare nesfârșită, din veșnicie, o unică voință conjugată a celor trei care împărtășesc aceeași natură. Fiecare își păstrează individualitatea deplină și identitatea subiectivă: Tatăl se manifestă ca Tată, Fiul este Fiu iar Spiritul Sfânt porcede de la Tatăl prin Fiul. Personalitatea umană este legată de manifestarea unitară a persoanei, în timp ce așa numita „personalitate” a lui Dumnezeu este legată de natura unică (consubstanțialitatea celor trei Persoane) care se manifestă în dinamismul interior și se revărsă prin iubirea absolută ce se concretizează prin aspectul metafizic al generării și menținerii creației în existență, prin voința universală răscumpărătoare a întregii umanități, prin *iconomia* mântuirii care se îndreaptă asupra fiecărei persoane umane, printr-o mântuire care conduce la plinătate pe fiecare om în deplinătatea manifestării sale personale și desăvârșește aspectul „personalității” fiecărui individ care intră în comuniunea de sfințenie a omenirii restaurate.

Omul este chip și asemănare a lui Dumnezeu, sub orice aspect, chiar și al celui de „persoană”. A vorbi despre analogie om – Dumnezeu înseamnă a pătrunde în

¹⁶ Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, Editura Logos, Oradea, 1999, pp. 66-67.

¹⁷ *Iconic* se referă la aspectul de semn material, care cade sub incidența simțurilor, prin intermediul căruia se pătrunde spre o realitate supraempirică.

dimensiunea hristologică a Treimii; Isus Hristos este real prezent în Sfânta Treime ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, fiind Omul absolut, Fiul consubstanțial Tatălui și Spiritului Sfânt într-o comuniune desăvârșită, și Omul-Isus care restaurează umanitatea în comuniunea creaturală perfectă cu Dumnezeu. Persoana umană este numai o „icoană” a Persoanei lui Isus Hristos, fiind chemată spre dinamismul spiritual infinit care îl face asemănător, îl îndumnezeiește. Aspectul hristologic al relației Dumnezeu-om nu reduce dimensiunea absolută relației „în” Dumnezeu, deoarece „omul îmbrăcat în Hristos” se află în dinamismul de sfințenie al Spiritului Sfânt, care îl introduce pe om în comuniunea cu Dumnezeu Tatăl-Fiul-Spiritul Sfânt. „Persoana” lui Isus Hristos este desăvârșită, în timp ce „persoana” umană în istorie este perfecționabilă, „Persoana divină” implică un concept absolut, în timp ce „persoana umană” este un concept relativ, în analogie cu Absolutul. De aici și implicațiile soteriologice și eshatologice.

Am putea vorbi despre trei Persoane divine care se manifestă printr-o unică „personalitate” caracterizată de voința universală, mântuitoare a lui Dumnezeu (datorită condiționării definirii personalității de unitatea de acțiune), în timp ce persoana umană se manifestă prin specificul personalității sale, care ajunge la plinătate în măsura în care se relaționează cu ceilalți în comuniunea de sfințenie a omenirii răscumpărate. Comuniunea Persoanelor divine devine astfel modelul comuniunii umanității restaurate după chipul dreptății originare, o comuniune de persoane – realități individuale și obiective – în convergența iubirii de Dumnezeu pe care o actualizează fiecare în virtutea personalității sale. Fără ca omul mântuit să-și piardă trăsăturile personale, va fi alături de ceilalți oameni care ca persoane individuale, concrete, subzistă într-o relație de iubire față de Dumnezeu și apropapele, având în comun comuniunea sfinților.

Introducerea gândirii filosofice personaliste, după Moltmann, precum și a termenului de „personalitate” în discuția teologiei trinitare nu poate conduce spre o cheie interpretativă antropocentrică, ci se va lovi întotdeauna de necesitatea înțelegerii unității în diversitate în conformitate cu definițiile teologiei clasice. Subiectivismul-personalitatea umană sunt o manifestare a subiectului-persoanei individuale și obiective, aflate în relație cu „celălalt”. Persoanele divine sunt o manifestare absolută a relațiilor reciproce veșnice dintre Tatăl-Fiul-Spiritul Sfânt, într-o unitate de o ființă, care se exteriorizează unitar în ceea ce privește finalitatea istoriei mântuirii. Omul trebuie să recunoască condiția sa creaturală și să accepte faptul că relația Creator – om, departe de a-i mărgini libertatea, îl introduce într-un dinamism al iubirii infinite. În afara relației om – Dumnezeu, manifestă atât în plan orizontal, comunitar-eclesial, cât și vertical, al dinamismului spiritual, iubirea omenească nu poate fi deplină.

Spre noi „modele” teoretice în teologia trinitară

Am văzut reprezentarea liniară, monarhică, specifică primei normări a credinței, realizată la Niceea și Constantinopol: Tatăl generează Fiul și apoi *ekporeusează* pe Spiritul Sfânt; dinspre lumea istorică îl primim pe Spiritul Sfânt

prin mijlocirea Fiului, întotdeauna de la Tatăl, ca sursă primară a întregului dinamism treimic intra- sau extra-trinitar.

Spre deosebire de „modelul” răsăritean, Sfântul Augustin propune un model teoretic care să pornească de la prezența imaginii trinitare (chipul lui Dumnezeu) în sufletul uman. În *De Trinitate*, Augustin pornește de la Facere 1, 26, de unde imaginea trinitară în sufletul uman. În Liber VIII apare analogia dintre iubitor, iubit și iubirea însăși în Sfânta Treime și în sufletul uman – o substanță spirituală unică – memoria, cunoașterea și iubirea de Dumnezeu.

O altă cale de a descoperi *vestigia trinitatis* în creație, constă în analogia unității personale din Dumnezeu și a comunității umane. Iezuitul american Joseph Bracken¹⁸ propune un astfel de model comunitar pentru a explica unitatea Treimii: „natura sau esența lui Dumnezeu consistă în a fi un proces interpersonal, adică o comunitate a trei persoane care cresc constant în cunoașterea și iubirea reciprocă și care sunt în acest mod ele insele în dezvoltare, tocmai pentru că astfel constituie comunitatea divină ca un proces social specific.”¹⁹

Această formulă e acceptabilă numai dacă se folosesc noi categorii ontologice și două afirmații esențiale: ființarea să fie în sine un proces dinamic și ființarea să fie de tipul „ființare-în-relație”. Această formulă, proiectată în limbajul categorial al substanței, s-ar traduce prin faptul că fiecare persoană este o substanță în sine iar comunitatea este doar o reunire a persoanelor care sunt „împreună”. În cazul Treimii, ar rezulta o viziune triteistă. Breacken afirmă că realitatea metafizică a persoanei în comuniune este superioară substanței individuale, o unitate ontologică superioară sumei părților.²⁰ Unitatea lui Dumnezeu nu este substanțială ci o unitate a comunității. Fiecare persoană divină constituie un act al existenței ca o existență individuală și ca o existență comunitară deopotrivă. În acest caz conștiința divină ar consta în trei conștiințe și libertăți aflate în armonie perfectă: fiecare persoană are propria conștiință și voință liberă, însă sunt o unică conștiință și voință în acțiune, într-un respect reciproc și față de relația cu oamenii și întreaga creație. Teologia clasică vorbește despre o conștiință divină unică care provine dintr-o ființă simplă, necomposă, în timp ce Breacken propune o conștiință divizată în trei subiecte divine.

Pe linia schimbării categoriei de substanță în definirea persoanei merge și Moltmann. Augustin pornește în speculațiile sale de la absoluta indivizibilitate a unității divine și trece de la unitate la Treime, în timp ce Moltmann propune un traseu invers. Revelarea celor trei subiecte divine în istoria mântuirii este urmată speculativ de unificarea lor în viața divină, pe care Moltmann o leagă de unificarea istoriei în Împărăția eshatologică a lui Dumnezeu. Și în acest caz persoana este o realitate care ființează în relație, Treimea fiind astfel o comuniunea divină a

¹⁸ În lucrările *Heythrop Journal* (1974) și *The Triune Symbol: Persons, Process and community* (1985) preluate critic de John O'Donnel în lucrarea *The Trinity as Divine Community*, în *Gregorianum*, 69/1, 1988, pp. 22-29.

¹⁹ Cf. John J. O'DONNELL, *op. cit.*, p. 107.

²⁰ *Ibidem* p. 108.

persoanelor în relație, fapt pentru care preia conceptul clasic de *perichoresis*. Devine astfel o *koinonia* divină, mai degrabă, decât o substanță divină.²¹

În sens critic, negarea realității substanțiale specifică persoanei, conduce în mod necesar spre accentuarea aspectului relațional, ori este necesară sublinierea obiectivității fiecărei persoane. Se ajunge astfel la conceptul specific teologiei lui Ioan Damaschinul, *perichoresis*, care în fond descrie dinamismul intim, intra-trinitar, al Treimii celei de o ființă și nedespărțite.

Poziția clasică este clară din punct de vedere conceptual, o ființă-substanță divină și trei realități *hypostatic* care întrepătrund fără amestec, din veșnicie sau în viziunea tomistă trei relații subsistente distincte. A doua cale de definire a persoanei constă în sublinierea unității psihologice, persoana fiind un centru al conștiinței și libertății. Dincolo de limbajul categorial se află „misterul” care nu poate fi pătruns pe calea speculației raționale.

Definițiile moderne subliniază în noțiunea de „persoană”: conștiința de sine și a existenței altora, accentul pe relaționalitate și interesul pentru intersubiectivitate.²²

Biserica creștină preia din plin monoteismul veterotestamentar, Dumnezeu este un „unu” indivizibil, simplu-necompus, o unitate de o ființă (substanțială), Walter Kasper excluzând în cadrul acestei unități-simple radicala posibilitatea a trei conștiințe în Dumnezeu.²³ Exclue însă și o conștiință monadică. Rezultă Trei subiecte reciproc conștiente în virtutea unei unice conștiințe posedate în moduri diferite de cele trei subiecte diferite. Această unitate de o ființă nu este incompatibilă cu revelația trinitară, deoarece sunt trei persoane divine, egale în dumnezeire, deoarece în Dumnezeu esența și persoana coincid.

William Hill propune o analogie între conceptul modern, psihologic, de persoană și limbajul teologiei trinitare: în Treime sunt subiecți distincți ai actelor personale; de exemplu, numai Tatăl generează Fiul, numai Fiul este Cuvântul Tatălui și numai Spiritul Sfânt este legătura de iubire dintre Tată și Fiul. Sunt trei subiecte și reciprocitatea lor, într-o analogie care apelează la experiența umană în care subiectul este condiționat social însă în relația cu comunitatea este caracterizat prin acte volitive libere. Persoanele divine constituie o intersubiectivitate divină, trei centri de conștiință în comunitate, într-o comunicare reciprocă. Persoanele divine sunt astfel constitutive comunității de persoane într-o reciprocitate totală, subiecte și centre ale unei singure vieți divine, conștiente. Fiecare persoană se identifică printr-un „Eu” conștient de sine, cu identitate unică, dispune de sine în comuniune reciprocă cu ceilalți în cunoaștere și iubire, prin care fiecare își dobândește identitatea unică.

François Bourassa propune distincția dintre actele esențiale și personale.²⁴

- fiecare persoană e conștientă de sine în plinătatea divinității (conștiință esențială);

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem* p. 109.

²³ *Ibidem* p. 110.

²⁴ François BOURASSA, *Personne et Conscience en theologie trinitaire*, Gregorianum, 55/1974, p. 719, în John J. O'DONNELL, *op. cit.*, p. 111.

- fiecare persoană e conștientă de sine ca distinctă de celelalte două persoane (conștiință personală);

- conștiința de sine a fiecărei persoane e într-o comunicare totală, reciprocă.

Conștiința de sine este fie un act esențial al conștiinței și iubirii comune celor trei, fie o conștiință personală exercitată de fiecare persoană ca și conștiință de sine, conform propriei acțiuni personale infinite conștiente și libere, ca o dăruire de iubire într-o perfectă reciprocitate.

Aceste încercări de a reprezenta la nivel conceptual realitatea Sfintei Treimi, un „mister” și totodată o certitudine a credinței datorită autorității lui Dumnezeu care se revelează omului, ne arată faptul că trebuie să rămânem umili în fața infinității, alterității, omnipotenței și omniștiinței lui Dumnezeu, în același timp ne invită să aprofundăm dialogul interpersonal dintre noi, ca persoane umane și un Dumnezeu personal care se exprimă într-o unitate relațională desăvârșită, expresia unității sale metafizice.

La nivel conceptual, unitatea credinței nu împiedică existența unui pluralism la nivelul școlilor teologice ancorate în ortodoxie. Pneumatologia s-a dezvoltat diferit în Orient și Occident. Fiecare școală teologică are logica sa internă, după Yves Congar, este imposibil ca oricare dintre acestea să se dezvolte în categoriile și vocabularul celeilalte.²⁵ Cu toate acestea fiecare exprimare categorială a omului este critică, este inter-subiectiv comunicabilă, reflexivă, o invitație la dialog teologic care să îl conducă pe omul contemporan spre depășirea limitelor categoriale și istorice în sensul „trăirii” misterului lui Dumnezeu, deoarece numai credința vie îi poate oferi comuniunea în iubire cu Iubirea absolută și mântuirea.

Dacă vorbim despre Dumnezeu în intimitatea ființei sale absolute, descoperim o unitate desăvârșită și realitatea unei iubiri interpersonale dintre Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt; problematica teologică se concentrează pe înțelegerea realității „personale” a lui Dumnezeu dar și a dimensiunii reale a Persoanelor Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt. Dumnezeu nu rămâne ascuns, ci se descoperă omului în istorie, în Creație, apoi prin Fiul, care din iubire, prin întrupare devine „om” adevărat, primind un nume – Isus Hristos – icoana văzută a Tatălui celui nevăzut, însoțit de lucrarea Spiritului Sfânt.

²⁵ Cf. John J. O'DONNELL, *op. cit.*, p. 95.

ITALO-ALBANISCHE KIRCHE/ DER ITALO-ALBANISCHE RITUS

EUGEN ANDREI IOAN CLINTOC

REZUMAT. *Biserica Italo-Albaneză / Ritul Italo-Albanez.* Biserica Italo-Albaneză aparține tradiției constantinopolitane, unită cu Biserica Romei, în uniune deplină cu aceasta. Strămoșii acestor credincioși se trag din Albania. Ei au emigrat din cauza puterii otomane. Această Biserică și-a păstrat propria tradiție liturgică. Totuși, au introdus câteva elemente din ritul latin, cum ar fi rugăciunea Sfântului Rozar sau comemorarea unor sfinți, celebrați și în Biserica Apuseană. Italo-Albanezii trăiesc în Italia în două eparhii, și anume: eparhia de Lungro (Cosenza), întemeiată în 13.02.1919, de către Sfântul Părinte Benedict XV, care numără circa 33.000 de credincioși; eparhia de Piana degli Albanesi (Palermo), întemeiată la 20.10.1937, de către Sfântul Părinte Pius XI, care numără aproximativ 28.500 de credincioși. Clerul lor superior se formează în Colegiul Pontifical Grec „Sfântul Atanasie” din Roma, pe când studiile liceale în Seminarul „Benedict XV” din Grottaferrata. Această scurtă lucrare vrea să prezinte o imagine despre originile acestor credincioși, modul în care au ajuns ei în Italia, integrarea lor în Italia, dezvoltarea lor bisericească și greutățile prin care au trecut de lungul istoriei lor zbuciumate. Lucrarea are o introducere, o privire de ansamblu istorică, încreștinarea albanezilor și organizarea lor bisericească în primele secole, imigrarea albanezilor în Italia, situația lor în secolul 20, și câteva concluzii finale.

1) Einleitung¹

Die Italo-Albanische Kirche gehört zu den mit Rom unierten östlichen Kirchen, weiters zur konstantinopolitanen Tradition. Die Vorfahren der Mitglieder dieser Kirche stammen aus Albanien. Sie wanderten vor der türkischen Herrschaft nach Italien ein. Sie stehen in voller Gemeinschaft mit der Kirche Roms.

Die Tradition des byzantinischen Ritus behält das liturgische Erbe, das aus der orthodoxen Kirche stammt. Ein Teil der Orthodoxie hat die Union mit Rom erklärt. Die liturgische Tradition, Erbe, der Kalender, Orophion (das Stundenbuch der Orthodoxen Kirche), die kirchliche Feste wurden beibehalten.

Diese Christen nennt man auch Unierte. Die Unierten der Italo-Albanischen Kirche haben einige Bräuche der lateinischen Kirche übernommen, wie zum Beispiel den Heiligen Rosenkranz, einige Gedenktage der Heiligen, die auch in der lateinischen Kirche verehrt werden, aufgenommen².

Die albanischen Einwanderer aus Italien und auch ihre Nachfahren, die den byzantinischen Ritus beibehalten haben und weiter pflegen, bilden also eine der

¹ Cf. dazu den Beitrag des emeritierten Universitätsprofessors Dr. Ernst Christoph Suttner: Suttner Ernst Christoph, Die Ostkirchen. Ihre Traditionen, der Verlust unserer Einheit mit ihnen und die Suche nach Wiedererlangung der Communio. Beitrag aus dem Heft: Die mit Rom unierten östlichen Kirchen. 1. Auflage, Würzburg 2000, S. 30.

² Janin R., Les églises orientales et les rites orientaux. Ouvrage par l'academie francaise. III. Italo-Grecs. I. Histoire, Quatrième édition revue et remaniée, Paris 1955, S. 275.

unierten Kirchen. Die vorliegende Arbeit versucht einen kurzen Überblick über diese Kirche vorzustellen.

Ich versuche zuerst einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Entstehung dieser Kirche vorzulegen. Die Vorfahren dieser Menschen sind Albaner. Manche haben ihre nationale Identität beibehalten können. Manche haben sich italienisiert. Weil ihre Vorfahren aus Albanien stammen, scheint es mir wichtig die Christianisierung und Kirchenorganisation in ihrem Ursprungsland grob zu beschreiben. Dann wird eine Untersuchung der Einwanderung und der Kolonien vonnöten sein. Zum Schluß habe ich eine schlichte Vorstellung der kirchlichen Lage dieser Kirche mit der Erwähnung der Eparchien für empfehlenswert gehalten.

2) Kurzer geschichtlicher Überblick³

Christen lebten in Süditalien und Sizilien seit der Antike. Die Mehrheit der Bevölkerung war griechischer Abstammung. Die meisten Christen gehörten dem byzantinischen Ritus an. Trotzdem waren sie im Bereich des lateinischen Patriarchats von Rom⁴. Die dem byzantinischen Ritus angehörigen Christen wurden letztlich als Gläubige dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellt⁵. Dies wurde durch die Politik des byzantinischen Kaiserhofes durchgesetzt.

732/33 unter Herrschaft des byzantinischen Kaisers Leon III. (717-741) wurden die päpstlichen Patrimonien in Süditalien weggenommen, auch in der Kirchenprovinz Illyrien. Diese Lage hatte zur Folge den Beginn der Zuwendung des Papsttums zu den Frankenherrschern.

Leon unterstellte die zum byzantinischen Ritus gehörigen Christen aus Süditalien dem Patriarchat von Konstantinopel.

Die Normannen eroberten im 11. Jahrhundert die Gebiete Süditaliens. Dies führte zur Wiedereingliederung in das lateinische Patriarchat. Trotzdem blühte zu dieser Zeit die lokale byzantinische Tradition. Die Süditalienische Küste wurde von byzantinischen Klöstern gesäumt.

Die dem byzantinischen Ritus angehörigen Christen wurden durch die Normannen unterdrückt. Lateinische Bischöfe wurden (durch die Normannen) eingesetzt. Das hat zur Folge fast die Auflösung der dem byzantinischen Ritus angehörigen Gemeinden Süditaliens.

Die Auflösung der byzantinischen Gemeinden dieser Gebiete wurde durch die Einwanderung von Albanern aufgefangen⁶.

Die Albaner wurden vor dem 4. Jahrhundert von zwei Seiten aus christianisiert⁷. Die Völker im Norden wurden latinisiert. Die südlichen Volksstämme

³ Winkler Dietmar, Die Italo-Albanische Kirche, in: Die Ostkirchen. Ein Leitfaden. Mit Beiträgen von Larentzakis Grigorios und Harmoncourt Philipp, herausgegeben im Auftrag von Pro Oriente - Sektion Graz aus Anlaß der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, Graz 1997, S. 99.

⁴ Ibidem, S. 99.

⁵ Janin R., Les églises orientales et les rites orientaux, S. 272.

⁶ Winkler Dietmar, Die Italo-Albanische Kirche, S. 99.

Albanien haben das Christentum in byzantinischer Tradition aufgenommen. Die Türken eroberten im 15. Jahrhundert Albanien. Viele konvertierten zum Islam. Die verbliebenen orthodoxen Christen wurden dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellt⁸.

Wir erwähnt, wanderten viele Albaner vor der Herrschaft der Türken nach Italien aus. Die Nordalbaner wurden bald integriert, weil bei ihnen der lateinische Ritus vorherrschend war. Die aus dem orthodoxen Süden stammenden Albaner behielten ihre byzantinische Tradition bei. Das stieß bei den lateinischen Ortsbischöfen auf keine große Gegenliebe. Die Beibehaltung ihrer byzantinischen Traditionen half ihnen einigermaßen ihre albanische Identität weiter pflegen zu dürfen⁹. Die Päpste waren ihnen ab dem 16. Jahrhundert gut gesinnt. 1624 hat Papst Urban VIII. in Rom eine Metropolitanprälatur des byzantinischen Ritus etabliert. Bei ihr lag die Zuständigkeit für den byzantinischen Klerus. Aber sie hat keine Jurisdiktionsgewalt über die Gläubigen des byzantinischen Ritus. Die Gemeindemitglieder standen unter der Jurisdiktion des lateinischen Ortsbischofs ihres Wohnortes. Später wurden zwei Priesterseminare für die Formung des byzantinischen Klerus errichtet: eines 1715 in Palermo, ein anderes 1736 in Calabria¹⁰. Papst Benedikt XIV. erließ 1742 die Bulle "Etsi Pastoralis"¹¹. Dadurch wurden die Italo-Albaner gestärkt. Sie ist noch heute gültig¹².

Die Italo-Albanischen Christen, die dem byzantinischen Ritus angehörten, waren ständig von der Gefahr der Latinisierung bedroht. Leo XIII. hat 1881 verordnet, alle Innovationen, die mit dem byzantinischen Ritus nicht kompatibel waren, zu eliminieren. Griechisch war als liturgische Sprache eingeführt. Das Evangelium wurde auf Griechisch gesungen. An Sonntagen und an Festtagen las der Priester den Text auf Albanisch¹³.

Diese Christen haben den gregorianischen Kalender angenommen und verwendet.

Für die Ausbildung der Kleriker stand aber das Seminar von Grottaferrata (in der Nähe Roms), das italo-albanische Seminar auf Sizilien oder das Griechische Kolleg Heiliger Athanasios (Athanasius) von Rom. Die liturgischen Gewänder sind ähnlich denen des griechisch-orthodoxischen Klerus. Das trifft noch heute zu¹⁴.

Ich erwähnte, daß die Elemente der Latinisierung ständig spürbar waren. Als Beleg dafür kann man anführen, daß diese Kirche Heilige der lateinischen

⁷ Bartl Peter, Albanien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 1995, S. 39.

⁸ Klaus Augustin, Die Kirche von Albanien, in: Die Ostkirchen. Ein Leitfad. Mit Beiträgen von Larentzakis Grigorios und Harmoncourt Philipp, herausgegeben im Auftrag von Pro Oriente - Sektion Graz aus Anlaß der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, Graz 1997, S. 60

⁹ Janin R., Les églises orientales et les rites orientaux, S. 272.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem; Winkler Dietmar, Die Italo-Albanische Kirche, S. 99.

¹² Janin R., Les églises orientales et les rites orientaux, S. 272.

¹³ Ibidem, S. 273.

¹⁴ Ibidem.

Kirche in ihren Kalender aufgenommen haben, wie zum Beispiel Heiliger Josef, Heiliger Antonius von Padua, Heiliger Franz von Xaver¹⁵.

Beim Empfang der Heiligen Kommunion stehen die Männer und die Frauen knien. Der Empfang der Kommunion bedeutet eine besondere Ehre¹⁶.

Diese Kirche hat alle Verehrungsformen der lateinischen Kirche übernommen: Rosenkranz, Kreuzweg, Novenen, Monat Marias, u. a.¹⁷.

3) Christianisierung und Kirchenorganisation der Albaner¹⁸

Ich möchte einen groben Abriß der Christianisierung und Kirchenorganisation ihrer aus Albanien stammenden Vorfahren vor Augen stellen.

Albanien ist zweimal christianisiert worden. Das war das Schicksal der meisten Gebiete Südosteuropas. Die erste Christianisierung fand unter römischer Herrschaft statt. Diese erfaßte zuerst bloß das Küstengebiet. Dyrrhachion wurde vermutlich 58 n. Chr. Bistum. Von hier aus wurde das Binnenland christianisiert. Das erfolgte im 4. und 8. Jahrhundert. Folgende Bischofssitze lassen sich nachweisen: Scodra, Sarda, Lissus, Scampa, Amantia, Apollonia, Byllis und Aulona. 600 erfolgte die slawische Landnahme, wodurch die vorhandene kirchliche Organisation vernichtet weitgehend wurde. Dies führte im Binnenland zu einem Rückfall in das Heidentum.

Von Dyrrhachion und vom christlich gewordenen Bulgarien ausgehend mußte das Binnenland zum zweiten Mal christianisiert werden. Schriftliche Nachrichten liegen nicht vor.

Die kirchliche Terminologie des Albanischen ist zumeist aus dem Lateinischen entlehnt. Dies läßt vermuten, daß die Christianisierung von den romanisierten Küstenstädten ausgegangen ist. 395 fand die Reichsteilung des römischen Reiches statt. Albanien gehörte von nun an politisch zu Byzanz, kirchlich stand es unter der Jurisdiktion von Rom.

732 wurde Albanien kirchlich unter der Jurisdiktion Konstantinopels unterstellt. Die beiden Provinzen hießen Prävalis (Nordalbanien) und Neu-Epirus. Das geschah durch den oströmischen Kaiser Leon III¹⁹.

Nach 1054 lag Albanien in der Spannung zwischen West- und Ostkirche. Nordalbanien wurde wiederum der Westkirche zugeführt. Das Land blieb sowohl kulturell als auch kirchlich Grenzgebiet. Dyrrhachion war seit der Anjou-Dynastie Sitz eines lateinischen und eines griechischen Erzbistums. Die Mehrheit der Bevölkerung war sich der Unterschiede zwischen den beiden Riten und Traditionen gar nicht bewußt. Der Grund dürfte dafür sein, daß die Bevölkerung in den Städten wohl überwiegend gemischt war. Ein weiterer Grund war wahrscheinlich, daß das

¹⁵ Janin R., *Les églises orientales et les rites orientaux*, S. 275.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cf. Bartl Peter, *Albanien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, S. 39.

¹⁹ Cf. auch Bushati Sander, *Die Entstehung des Fürstentums Albanien. Mit einer Karte*, Wien 1940, S. 11.

Stammesgefühl auf dem Land größere Bedeutung als die Religionszugehörigkeit hatte. Der albanische Adel zögerte nicht die Konfession zu wechseln, wenn die politische Konjunktur das ratsam erscheinen ließ.

4) Einwanderung von Albanern nach Italien. Albanische Kolonien in Italien²⁰

Die Auswanderung von Albanern nach Italien geschah weitgehend während der türkischen Eroberung Albaniens. Adelsfamilien, die sich nicht mit den Türken arrangieren und zugleich nicht zum Islam konvertieren wollten, begaben sich nach Italien. Mit den Adeligen zog auch eine große Anzahl von Landsleuten mit. Sie erwarteten sich dort bessere Lebensbedingungen. Sie wurden von den Königen von Neapel regelrecht angeworben. In Süditalien gibt es 95 Ortschaften, die von Nachkommen albanischer Einwanderer bewohnt oder von Albanern gegründet und wiederbevölkert wurden. In 55 Ortschaften wird das Albanische heute noch gesprochen. Die restlichen sind vollständig italienisiert worden. Bei Teilen der Bevölkerung werden albanische Trachten und Bräuche sowie das albanische Bewußtsein beibehalten.

Die Einwanderung der Albaner nach Italien erfolgte in verschiedenen Etappen. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts gab es albanische Flüchtlinge im Raum von Ancona. Auf Aufforderung Alfons I. von Neapel traten albanische Söldner in neapolitanische Dienste. Als Belohnung erhielten sie für ihre Dienste 1448 Ländereien in der heutigen Provinz Catanzaro. Hier wurden 7 Dörfer von Albanern neubesiedelt. Der Albaner Demetrio Reres wurde Gouverneur von Reggio di Calabria. Seine Söhne Giorgio und Basilio gründeten auf Sizilien die Militärkolonien Contessa Entellina, Palazzo Adriano und Mezzojuso. Das Jahr 1448 kann man als das eigentliche Gründungsjahr der albanischen Kolonien in Italien betrachten.

Die zweite Welle der Einwanderung fand 1461 statt. Diese geschah im Zusammenhang mit der Hilfsexpedition Skanderbegs für Ferdinand I. von Neapel. Damals entstanden in den heutigen Provinz Tarent folgende Kolonien: Lecce, Campobasso und Foggia.

Nach 1479 kam es zu einer neuen Einwanderungswelle von Albanern nach Italien. Das geschah nach der endgültigen Eroberung Albaniens durch die Türken und nach dem Tod Skanderbegs. Diesmal waren sie richtige Flüchtlinge und keine Söldner. Zahlen liegen nicht vor. Die Zahl mußte beträchtlich sein. Die meisten albanischen Kolonien in der Provinz Cosenza hat den stärksten italo-albanischen Bevölkerungsteil. Sie stammen aus der genannten Zeit. Die starke Einwanderung dauerte bis zu Beginn des 16. Jahrhunderts, nach niedergeschlagenen albanischen Aufständen durch die Türken, nach 1481, 1492 und 1506.

Korone mußte 1533 vor den Türken kapitulieren. Zahlreiche Albanern begaben sich nach Italien. Sie ließen sich in den Ortschaften Barile, Maschito und Brindisi di Montagna in der Provinz Potenza, in S. Demetrio Corone und S.

²⁰ Cf. Bartl Peter, Albanien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, S. 62-66.

Benedetto Ullano in der Provinz Cosenza und in Neapel nieder. Danach war die große Zeit der Einwanderungen abgeschlossen. Seit dem 16. Jahrhundert gab es nur einzelne Einwanderungen.

Die Mehrheit der albanischen Einwanderer in Italien stammte aus Mittel- und Südalbanien oder aus Griechenland. Dafür spricht sowohl die toskische Form der italo-albanischen Mundarten als auch die orthodoxe Liturgie. Die meisten albanischen Gemeinden Italiens hatten einst diese Liturgie beziehungsweise haben sie heute noch oder haben sie wieder. Leider bemühte sich die lateinische Geistlichkeit mit Erfolg viele Albaner zum Übertritt zum lateinischen Ritus zu bewegen. Als erste Gemeinde gab 1570 die Gemeinde aus Cosenza, Falconara Albanese auf, als letzte 1707 Uruři (Campobasso).

Das Verhältnis der Einwanderer zu den einheimischen Bevölkerung war gespannt. Die Tracht, Sitten und der orthodoxe Ritus (byzantinische Ritus) waren vergönnt. Die orthodoxen (byzantinischen) Geistlichen waren verheiratet, hatten Kinder und waren zugleich von Abgaben befreit. Das rief den Neid sowohl der lateinischen Geistlichkeit als auch der einheimischen Bevölkerung hervor. In religiöser Hinsicht wurde die Einwanderer als Häretiker betrachtet.

5) Die Lage der Italo-Albaner im 20. Jahrhundert²¹

Die albanischen Katholiken des byzantinischen Ritus aus Italien hatten lange Zeit keine eigene Hierarchie, die ihrer Tradition entsprach. Die Hierarchie war für den Klerus, nicht aber für die Gläubigen zuständig. Für sie war der lateinische Ortsordinarius jenes Gebiets, wo sie gerade lebten, zuständig²².

In Italien gibt es zwei gleichrangige Eparchien: die Eparchie Lungro (Cosenza) und die Eparchie Piana degli Albanesi (Palermo)²³. Ihre Jurisdiktion schließt auch die Gläubigen des auf diesen Gebieten lebenden Lateinischen Ritus ein²⁴.

Die Eparchie Lungro wurde am 13. 2. 1919 gegründet. Papst Benedikt XV. errichtete die Eparchie, die alle Pfarreien des byzantinischen Ritus einschloß und ernannte am 10. März desselben Jahres Monsignore Giovanni Mele als Bischof²⁵.

Sie hat heute ungefähr 33.000 Gläubigen. An der Spitze der Eparchie steht seit 1981 Bischof Ercole Lupinacci, geboren 1933.

Die Eparchie Piana degli Albanesi wurde am 20. 10. 1937 durch Papst Pius XI. gegründet und hat zirka 28.500 Seelen. Sie wird seit 1989 von Bischof Sotir Ferrara, geboren 1937, geleitet.

²¹ Cf. Winkler Dietmar, Die Italo-Albanische Kirche, S. 99.

²² Janin R., Les églises orientales et les rites orientaux, S. 273.

²³ Cf. auch Wiertz Paul / Doens Irenäus, 6. Italienisch-albanische Katholiken des byzantinischen Ritus (Italo-Albanesen), in: Handbuch des Ostkirchenkunde, herausgegeben von Endre von Ivánka, Julius Tyciak, Paul Wiertz, Düsseldorf 1991, S. 754.

²⁴ Wiertz Paul / Doens Irenäus, 6. Italienisch-albanische Katholiken des byzantinischen Ritus (Italo-Albanesen), S. 754.

²⁵ Janin R., Les églises orientales et les rites orientaux, S. 274.

Das im 11. Jahrhundert in der Nähe Roms gegründete Kloster Santa Maria di Grottaferrata ist das einzige von der einstigen Blüte übriggebliebene Kloster. Der Abt ist ab 1937 auch Bischof. Als Abt und Bischof trägt er die Verantwortung für die Mönche und die etwa hundert italo-albanische Gläubigen. Abt und Bischof ist seit 1994 der 1921 geborene Archimandrit Marco Petta.

Neben den zwei erwähnten Eparchien besteht dieses als Exarchat (Exarchat der gefreiten Abtei der heiligen Maria von Grottaferrata). Dieses Exarchat bildet einen besonderen Mittelpunkt im byzantinischen Ritus in Italien. Die Abtei gibt die Zeitschrift "Bollettino di Badia Greca della Grottaferrata" heraus²⁶.

Die Gläubigen dieser Kirche zählen in ganz Süditalien etwa 62.000 Gläubige²⁷. Andere schätzen die Zahl der Gläubigen auf 70.000²⁸.

Mehr als 20.000 Italo-Albaner wanderten in die Vereinigten Staaten aus (vor allem nach New York, Chicago, Philadelphia). Sie weigerten sich die Gottesdienste der lateinischen Kirche zu frequentieren. Daher wurden 1904 Priester des byzantinischen Ritus aus Italien geholt²⁹.

Derzeitigen Ausbildungsstätten für den Klerus der Italo-Albaner (Italo-Albanesen) bestehen in Rom (Päpstliches Griechisches Kollegium) und in Grottaferrata (Päpstliches Seminar Benedetto XV.)³⁰.

6)Schlußbemerkungen

Wenn man Literatur und Quellen über die Geschichte Albaniens sucht, findet man nicht zu viel, aber doch einiges Material. Über die Frühzeit der Geschichte des albanischen Volkes gibt es viele Lücken.

Über die Geschichte der Italo-Albanischen Kirche findet man auch sehr wenig Stoff. Doch glaube und hoffe ich, daß ich das Werden, den Ursprung und eine grobe, kurze Geschichte, einen kurzen Abriß des Platzes und der Identität, der Zugehörigkeit dieser Kirche vorstellen konnte.

²⁶ Wiertz Paul, Doens Irenäus, 6. Italienisch-albanische Katholiken des byzantinischen Ritus (Italo-Albanesen), S. 275.

²⁷ Winkler Dietmar, Die Italo-Albanische Kirche, S. 99.

²⁸ Wiertz Paul, Doens Irenäus, 6. Italienisch-albanische Katholiken des byzantinischen Ritus (Italo-Albanesen), S. 275.

²⁹ Janin R., Les églises orientales et les rites orientaux, S. 275.

³⁰ Wiertz Paul / Doens Irenäus, 6. Italienisch-albanische Katholiken des byzantinischen Ritus (Italo-Albanesen), S. 275.

EUGEN ANDREI IOAN CLINTOC

LITERATURVERZEICHNIS

1. Bartl Peter, Albanien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 1995
2. Bushati Sander, Die Entstehung des Fürstentums Albanien. Mit einer Karte, Wien 1940
3. Janin R., Les églises orientales et les rites orientaux. Ouvrage couronné par l'academie francaise. Quatrième édition revue et remaniée, Paris 1955
4. Suttner Ernst Christoph, Die Ostkirchen. Ihre Traditionen, der Verlust unserer Einheit mit ihnen und die Suche nach Wiedererlangung der Communio, 1. Auflage, Würzburg 2000
5. Winkler Dietmar - Augustin Klaus, Die Ostkirchen. Ein Leitfaden. Mit Beiträgen von Larentzakis und Harnoncourt Philipp, herausgegeben im Auftrag von Pro Oriente - Sektion Graz aus Anlaß der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, Graz 1997
6. Wiertz Paul - Doens Irenäus, Die Orientalischen Kirchen, die in Gemeinschaft mit Rom stehen (Unierte Kirchen). III. Byzantinischer Ritus. 1. Albanische Katholiken des byzantinischen Ritus. 6. Italienisch-albanische Katholiken des byzantinischen Ritus (Italo-Albanesen), in: Handbuch der Ostkirchekunde, herausgegeben von Endre von Ivánka, Julius Tyciak, Paul Wiertz, 1. Auflage, Düsseldorf 1971, S. 753f.

COMENTARIILE ALE SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR LA TEOFANIILE BIBLICE¹

CORNEL DÂRLE

RESUME. *Commentaires de saint Jean Chrysostome sur les théophanies bibliques* – À travers les commentaires que ce saint Père de l'Église avait faits pendant son ministère sacerdotal à Antioche sur les passages bibliques qui nous racontent les diverses théophanies, nous cherchons à tracer son portrait d'un point de vue théologique et pastoral. En conclusion, ces passages confirment aussi la qualification de «moraliste» attribué à ce Docteur de l'Église. En même temps, une exégèse toujours actuelle, en manière de *lectio divina*, en interprétant l'Écriture par l'Écriture et en actualisant selon les besoins de ses ouailles.

Ne propunem să trasăm un portret al acestui Sfânt Părinte al Bisericii, din punct de vedere teologic și pastoral, chiar dacă parcurgând un număr limitat din scrierile sale, însă având aceeași tematică, cea a teofaniei, în ideea că aceste pagini biblice solicită într-un mod mai nemijlocit experiența spirituală a comentatorului.

În Evanghelia după Matei

Dat fiind contextul liturgic al expunerii, vom începe cu episodul Schimbării la Față a lui Isus, în relatarea Sfântului evanghelist Matei, comentat de Sfântul Ioan Gură de Aur în Omilia LVI din seria celor 90 de omilii dedicate acestei Evanghelii².

Și această omilie confirmă preocuparea de edificare morală a celor păstoriți, care va deveni emblematică pentru opera ce a rămas consemnată în scris din activitatea viitorului Doctor al Bisericii. Partea morală a omiliei, care ocupă cam o treime din textul acesteia, își extrage îndemnul director din tema specifică episodului evanghelic comentat: „Dreptii vor străluci atunci ca soarele” (finalul cap. IV) și „[...] să lepădăm hainele cele murdare, să luăm armele luminii și slava lui Dumnezeu ne va acoperi” (începutul cap. V). În mod concret, folosește acest prilej pentru a combate ceea ce el numește o „cumplită boală” care s-a abătut asupra Bisericii – cămătăria – și „care are nevoie de multă îngrijire”. Cu această omilie suntem, doar cu câțiva ani înaintea edictului împăratului Teodosie cel Mare

¹ Comunicare prezentată la Simpozionul dedicat Sfântului Ioan Gură de Aur la 16 secole de la moartea sa, desfășurat la Schitul „Sfânta Cruce” din Stânceni (Mureș) la 5 august 2007.

² Această serie de omilii au fost rostite, cel mai probabil în anul 390, în Antiohia, într-un ritm destul de susținut, uneori chiar două omilii într-o singură zi: v. D. Fecioru, *Introducere*, în *Sfântul Ioan Gură de Aur, Scrieri. Partea a treia: Omilii la Matei*, [col. *Părinți și scriitori bisericești*, 23], Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 12-13. *Omilia LVI*, p. 645-658 (PG 58, 549-558).

[395], prin care creștinismul devenea religia oficială a Imperiului, dar este foarte probabil ca deja anterior acestui act să se fi înregistrat convertiri „interesate” din rândurile claselor avute ale societății timpului.

Dar mai mult decât conținutul părții morale a omiliei, principiul hermeneutic care ghidează comentariul acestui episod evanghelic (și nu doar al acestuia), în prima sa parte, putem spune că este unul moral, în măsura în care predicatorul investighează intențiile lui Isus în diferitele sale fapte sau cuvinte. Omilia este punctată astfel, de întrebarea retorică „pentru ce?”. Răspunsurile oferite se configurează adesea, în mod mai mult sau mai puțin explicit, ca un fundament hristologic pentru intenționalitatea creștinului.

În începutul omiliei găsim rezumat motivul acestei vederi a slavei cerești a Mântuitorului de care sunt învredniciți trei dintre ucenici, în cuvinte al căror ecou îl percepem în troparul, în condacul și în unele dintre stihurile acestei sărbători liturgice: „Vrând să-i încredințeze pe ucenici și cu văzul și să le arate cum este slava aceea cu care are să vină – atât cât erau în stare să o cunoască -, le-o arată și le-o descoperă aici pe pământ, ca ucenicii să nu se întristeze nici de moartea lor și nici de moartea Stăpânului lor; și mai ales Petru, pe care-l înduraseră mult spusele Domnului”³.

Apoi, sunt două motive pedagogice pentru care Hristos le pune mai întâi înaintea ochilor slava din împărăția cerurilor și nu înfricoșările iadului: pe de o parte, ucenicii nefiind atât de legați de pământ, caz în care ar fi fost de neapărată trebuință și acestea, ci fiind oameni aleși și cu judecată, îi îndeamnă cu bunătățile cerești. Pe de altă parte, o astfel de instruire era mai potrivită cu El.

Faptul ca ia cu sine pe munte doar trei dintre ucenici, constituie un prilej pentru predicator să prezinte grupul ucenicilor lui Isus ca model de lipsă de invidie și de slavă deșartă.

Prezența lui Moise și a lui Ilie, „corifeii profeților” primește mai multe explicații: pentru a-l deosebi pe Stăpân de slujitori (Ieremia, sau Ilie, sau unul din profeții din vechime cu care unii contemporani îl identificau); ca argument apologetic: prezența celor doi profeți, Moise, ca dătător de lege, Ilie, ca apărător al slavei lui Dumnezeu, era de la sine o mărturie a netemeinicii acuzațiilor aduse lui Isus ca fiind un călcător de Lege și un blasfemiator; ca dovadă a stăpânirii pe care Isus o are asupra morții (Moise, care murise) și asupra vieții (Ilie care nu murise) (cap. II); și pentru a-i încuraja pe ucenicii care se înfricoșaseră la vestirea patimilor, cu slava crucii.

Propunerea lui Petru „*Bine este nouă să fim aici! De vrei să facem trei colibe...*” (Mt 17,4) este văzută ca încă o dovadă a dragostei înflăcărare a lui Petru pentru Isus, chiar dacă la fel de nesocotită precum răspunsul său la prima vesteire a patimilor. El face, de fapt, o propunere menită să-l oprească pe Isus din drumul său spre Ierusalim, spre locul pătimirii, dar și al împlinirii slavei sale, predicatorul citând aici din Lc 9,31 (*[Moise și Ilie] vorbeau despre sfârșitul Lui care avea să se împlinească în Ierusalim*). Cu toate acestea, Isus „i-a adus în slavă, pentru ca apostolii

³ *Ibid.*, cap. I, p. 645.

să nu se ridice numai până la înălțimea lor [Moise și Ilie], ci să-i întrecă prin faptele și luptele lor”⁴, urmând o serie de paralele biblice în sprijinul afirmației.

Nedesevăârșirea în credință a apostolilor înainte de răstignirea Domnului este motivul pentru care le impune secretul asupra celor văzute, „...*până când va învia din morți*” (Mt 17,9)⁵.

Din acest loc al omiliei, atenția se mută de la situația celor trei apostoli martori ai schimbării la față a Domnului pe muntele la Tabor, la situația ascultătorilor omiliei, situație chiar mai fericită pentru cei care la Judecata de pe urmă vor auzi din gura lui Hristos: „*Veniți, binecuvântații Părintelui Meu...*” (Mt 25,34 ș.u.). Această paranteză escatologică marchează trecerea la partea morală a omiliei pe care am rezumat-o la început.

În cartea Facerii

Dacă e să urmărim ordinea biblică a teofaniilor, trebuie să începem, desigur, cu cartea Facerii. Ne-au rămas o serie de opt Cuvântări asupra cărții Facerii, rostite de preotul Ioan la puțin timp după hirotonirea sa preotească (386) în perioada Paresimilor⁶ și un comentariu continuu al cărții, într-o formă mai elaborată câțiva ani mai târziu, într-o serie de 67 de Omilii⁷.

Omilia a 32-a la cartea Facerii⁸, este dedicată tocmai versetului din Fac 12,7: „*Și s-a arătat lui Avram Domnul și i-a zis lui: ,Seminției tale voi da pământul acesta’. Și a zidit acolo altar Domnului, Celui Ce i S-a arătat lui*”. Într-o introducere destul de amplă pe care o face, Sfântul Ioan Gură de Aur dorește să trezească atenția ascultătorilor asupra celor ascunse în aceste puține cuvinte. Și începe cu remarcă faptului că este pentru prima oară în Biblie că se spune că Dumnezeu „*s-a arătat*”, aparent în contradicție cu Ieș. 33,20: „*Nimeni nu va vedea pe Dumnezeu și va trăi*”. Paradoxul teologico-antropologic, exploatat aici ca procedeu oratoric, știm că va marca un mileniu mai târziu ceea ce va deveni tradiția palamită, rezumată aici în cuvintele acestei omilii: „Cum s-a arătat dreptului Avram? Oare a văzut Avram ființa lui Dumnezeu? Nu! Doamne ferește!

- Dar ce?

- Dumnezeu s-a arătat așa cum numai El singur știe și atât cât putea Avram să vadă. Iscusit este înțelesul și bunul nostru Stăpân! Se pogoară spre firea

⁴ *Ibid.*, cap. II, p. 649.

⁵ *Ibid.*, cap. IV, p. 653.

⁶ Cf. Laurence Brottier, în Introducerea sa la Jean Chrysostome, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, Cerf, Paris, 1998, p. 11-12.

⁷ În ediția J.-P. Migne, PG 53-54. În traducerea franceză a operelor complete realizată de M. l'Abbé Joly, *Oeuvres complètes de S. Jean-Chrysostome*, vol. 3, Bordes Frères Éditeurs, Paris-Nancy, 1864, p. 184-555. În limba română, în traducerea Pr. prof. Dumitru Fecioru în *Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, vol. I (omilii 1-33), 2003 și vol. II (omilii 34-67), 2004.

⁸ În traducerea în limba română, *op. cit.*, vol. I, p. 430-450.

omenească și se înfățișează celor care se pregătesc în chip vrednic”⁹, urmând o serie exemplificări biblice din cărțile și viețile unor proroci. În începutul acestei omilii, expresia „Și s-a arătat Domnul Dumnezeu lui Avram” revine ca un refren, de patru ori. A treia oară, ca incitat de curiozitatea ascultătorilor, pare pe punctul de a le oferi o astfel de satisfacție, însă imediat revine la sobrietatea textului biblic, abandonând orice speculații, la care ne-am fi așteptat:

„-Cum s-a arătat?

- Cum numai însuși Dumnezeu știe și atât cât patriarhul putea să vadă. N-am să încetez a grăi așa! Chipul în care i s-a arătat nu-l știu; știu atât, că Scriptura spune: *S-a arătat Domnul Dumnezeu lui Avram și i-a spus: Seminției tale voi da pământul acesta*”.¹⁰ Figura lui Avram devine în continuarea omiliei exemplu de încredere în Cuvântul lui Dumnezeu, de răbdare în încercări alături de femeia sa Sara, de evlavie.

Episodul celor trei oaspeți misterioși ai lui Avraam sub stejarul din Mamvri (Fac. 18) este comentat în Omilia 41 la cartea Facerii.¹¹ O lungă introducere începe cu dezamăgirea pentru efortul aparent zadarnic al învățăturilor sale pe marginea Scripturilor, la constatarea numărului creștinilor care pierd zile întregi asistând la cursele de cai și la spectacole de circ, încheind însă pe un ton încurajator pentru cei prezenți, ca fiecare dintre aceștia să poată câștiga măcar un suflet din lațurile acestei patimi. Și comentariul acestui episod începe cu remarcă menționii că *Domnul s-a arătat lui Avram*, menită să semnaleze pe de o parte bunătatea lui Dumnezeu, iar pe de alta, recunoștința slujitorului Său. Ceea ce urmează de fapt, este un lung elogiu adus virtuții ospitalității patriarhului.

Acest elogiu se continuă și în următoarea omilie (42), elogiu extins însă la ansamblul vieții și al virtuților acestuia. Un motiv de emulație în plus pentru creștini, în imitarea virtuților acestuia, îl subliniază Sfântul Ioan Gură de Aur în faptul că Avram a trăit înaintea legilor Evangheliei și ale lui Moise, neavând drept făclie, decât cugetul său, luminează firească ce i-a fost îndeajuns să atingă desăvârșirea, desigur, prin ocrotirea lui Dumnezeu, de care s-a învrednicit prin mărturiile virtuții pe care le-a dat în toate împrejurările.¹² Acest mod de exprimare a raportului dintre har și libertate ne amintește de un fragment devenit clasic din

⁹ Cf. *ibid.*, p. 432. Aceeași idee o regăsim exprimată în *Omilia la Psalmul 138*, ed. C.-E. Joly, vol. 8, p. 367-368, comentând vs. 6: *Minunată este știința Ta, mai presus de mine*: „[...] Cu privire la Dumnezeu, noi îl cunoaștem, pentru că știm că El este și că însușirile sale sunt bunătatea și iertarea, bunăvoința, milostivirea, prezența sa pretutindeni. Însă care este această ființă divină, cum este El în întregime și pretutindeni în același timp, nu o putem spune... Ființa sa este de necuprins cu mintea, de negrăit”, și tot aici, asupra vs. 14: *Minunate sunt lucrurile Tale și sufletul meu le cunoaște foarte*: „[...] Ce contradicție, o Profetule! Dacă le-ai cunoaște, de ce spui mai sus: *Minunată este știința Ta, mai presus de mine?* Iertați, frații mei, acolo Psalmistul vorbea de Dumnezeu însuși, considerat în ființa Sa, însă mai jos face aluzie doar la lucrările lui Dumnezeu...”.

¹⁰ Cf. *Omilia 32 la Facere*, op. cit., p. 434.

¹¹ *Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere*, vol. II (omilii 34-67), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 102-118.

¹² Cf. *Omilia 42 la Fac.*, op. cit. p. 126.

operele aceluiași Doctor al Bisericii, cum este cel din începutul primei Omilii la Evanghelia după Matei: „Ar fi trebuit să n-avem nevoie de ajutorul Sfințelor Scripturi, ci să avem o viață atât de curată încât harul Duhului să fi ținut locul Scripturilor în sufletele noastre. Și după cum Sfintele Scripturi sunt scrise cu cerneală, tot așa ar fi trebuit ca și inimile noastre să fi fost scrise cu Duhul cel Sfânt”.¹³

Îndemnrurile pe tema ospitalității continuă și în următoarea omilie (43) care-l are ca protagonist pe nepotul lui Avram, Lot, cel care i-a găzduit, fără să le recunoască inițial identitatea, pe cei doi îngeri trimiși să pedepsească ținutul Sodomei (cf. Fac 19), vreme în care Avram mijlocește pe lângă Domnul, rămas cu el, pentru cetatea amenințată cu distrugerea.¹⁴

În contextul subtilului comentariu din punct de vedere psihologic, la episodul jertfirii lui Isaac de către tatăl său Avraam (Fac 22)¹⁵, găsim un alt mod în care Dumnezeu se face văzut sau mai bine zis, una din principalele sale taine:

„Toate acestea au fost închipuirea crucii. De aceea și Hristos spunea iudeilor: *Avraam, părintele vostru a fost bucuros să vadă ziua Mea și a văzut-o și s-a bucurat* (In 8,56). Cum a văzut-o când a trăit cu atâția ani înainte? Prin timp, prin umbră. După cum aici a fost adusă jertfă oaia în locul lui Isaac, tot așa și Mielul cel cuvântător a fost adus jertfă în locul lumii. Trebuia ca prin umbră să fie preînchipuit adevărul. Vezi-mi, iubite, că toate au fost preînchipuite prin umbră. Unul-Născut acolo, Unul-Născut aici. Fiu iubit și adevărat acolo. Fiu iubit și adevărat aici. (...) De către tată a fost adus Isaac jertfă, pe Acesta Tatăl L-a dat. Și strigă Pavel, zicând: „*El, care n-a cruțat pe Fiul Lui, ci L-a dat pentru noi toți, cum nu ne va dărui toate împreună cu El?*” (Rm 8,32). La atât se mărginește umbra. Adevărul este, însă, mult superior. Dar, Mielul acesta cuvântător S-a jertfit pentru întreaga lume, Mielul acesta a curățit întreaga lume, El a scăpat pe oameni de rătăcire și i-a readus la adevăr; El a făcut pământul cer, nu schimând firea stihilor, ci făcând pe oamenii de pe pământ să aibă viețuirea cea din ceruri”.¹⁶

Fuga lui Iacob de acasă, vederea scării cerești și cuvintele de încurajare din partea Domnului auzite în prima noapte a fugii sale (cf. Fac 28) sunt comentate de Sfântul Ioan Gură de Aur în cea de-a 54-a Omilie la cartea Facerii. Comentarea episodului din cadrul acestei omilii începe cu invitația din partea celui care experimentase și viața de sihăstrie, de a admira austeritatea și mortificarea viitorului sfânt patriarh, pornit la un drum cu un deznodământ necunoscut. Comentariul patristic al acestei viziuni, nu face decât să reia în alte cuvinte făgăduințele divine rostite lui Iacob. Doar asupra făgăduinței unei posterități a lui Iacob, în care vor fi binecuvântate toate neamurile, ar fi de remarcat observația pe care o face cu privire la pedagogia divină în astfel de făgăduințe: „Iată că Dumnezeu îi vestește lui Iacob toate cele ce se vor întâmpla cu mult mai târziu. Așa obișnuiește Stăpânul

¹³ *Omilia 1 la Matei*, trad. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴ Cf. *Omilia 43 la Facere*, *op. cit.*, p.

¹⁵ Cf. *Omilia 47 la Facere*, *op. cit.*, p. p. 191-201.

¹⁶ *Omilia 47 la Facere*, *op. cit.*, p. 198-199.

universului să facă cu dreptii. Le făgăduiește, dar nu le împlinește îndată făgăduințele, ci îi deprinde mai întâi pe drepti cu răbdarea și cu ascultarea și așa le îndeplinește cu prisosință cele făgăduite”.¹⁷ După relatarea viziunii, comentariul continuă cu elogiul virtuților arătate de Iacob în acest context: recunoștința și generozitatea față de Dumnezeu, înălțând cea piatră pe care-și sprijinise capul în noaptea aceea și vărsând pe ea untdelemnul ce ar fi trebuit să-i servească ca hrană pe drum; modestia cererii în votul pe care-l face („...*pâine ca să mă hrănesc și veșminte ca să mă acopăr*”, și nu averi), de a oferi Domnului, în același loc, la întoarcere, a zecea parte din cele ce va avea atunci, trăsătură de spirit pe care predicatorul o invocă în favoarea ascultătorilor pentru a se putea desprinde de cele pământești și trecătoare și a căuta cele cerești și veșnice.

Același Iacob, la întoarcerea sa după anii petrecuți la ruda sa Laban în pământul Haran, are cea confruntare misterioasă cu Cineva pe malul râului Iaboc, în noapte dinaintea întâlnirii cu fratele său Esau (cf. Fac. 32). Episodul este comentat de către Ioan Gură de Aur în Omilia a 58-a la această carte¹⁸. El vede o motivație pedagogică în această arătare din partea lui Dumnezeu: cel care s-a luptat cu Dumnezeu și a învins, nu are de ce să se teamă din partea unui om. Noul nume cu care este numit Iacob – Israel –, Ioan Gură de Aur consideră că pentru evrei înseamnă *L-am văzut pe Dumnezeu*. Implicit, este și o manifestare a condescendenței divine în această neobișnuită teofanie, care nu este decât un preludiviu al misterului Întrupării Domnului.

Înainte de a părăsi cartea Facerii, să revenim la prima lucrare dedicată comentariului pe marginea sa, la seria celor opt Cuvântări rostite la puțin timp după hirotonirea preoțească, pentru a surprinde un alt gen de teofanie, accesibilă tuturor oamenilor prin intermediul „cărții naturii”.

Puțin după începutul primei Cuvântări, scrie el: „Dacă, de fapt, *din măreția și frumusețea fapturilor putem contempla, prin analogie, pe autorul lor* [Întel. 13,5], cu cât ne alipim mai mult de frumusețea și măreția fapturilor, cu atât suntem conduși mai aproape de autorul lor (*genesourgos*)”. L. Brottier remarcă aici una din citările favorite ale lui Ioan.¹⁹

În cartea prorocului Isaia

Comentariul la cartea lui Isaia datează, foarte probabil, din primii ani ai preoției lui Ioan Gură de Aur, dacă nu, chiar anterior (adică, anterior anului 386), când era încă diacon și la scurtă vreme după experiența sa de sihastru.²⁰ Tradiția manuscrisă a versiunii grecești a păstrat doar comentariul primelor opt capitole (până în Is 8,10), o versiune armeană aproape integrală fiind descoperită abia în anul 1880. Spre deosebire

¹⁷ *Omilia 54 la Facere, op. cit.*, p. 274.

¹⁸ Cf. *Omilia 58 la Facere, op. cit.*, p. 323-334.

¹⁹ Cf. de exemplu, *De stat.* IX, 2, PG 49,105; *De diablo* 3, PG 49,260; *In Gen.* IV,5, PG 53,44; *In Ps.* CXLIII,2, PG 55,459; Laurence Brottier, în Jean Chrysostome, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, p. 143, nota 5.

²⁰ Cf. Jean Dumortier în introducerea sa la Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe* [trad. Arthur Liefoghe, SC 304, 1983], p. 14-15.

de seriile de omilii, aceasta nu este o lucrare de natură oratorică, nici nu este destinată unui cititor erudit, ci probabil o lucrare pregătitoare predicării pastorale.²¹ Așa se explică, printre altele, spațiul relativ restrâns acordat temelor de ordin moral sau absența îndemnelor de circumstanță care marchează începutul omiliilor.

Cartea prorocului Isaia ne introduce direct într-o viziune a prorocului (Is 1,1), fapt cu care Ioan își începe comentariul său:

„Isaia dă numele de viziune (*horasis*) prorociei sale, fie pentru că multe din evenimentele viitoare i s-au oferit, în mod precis, vederii sale, [...] fie pentru că Dumnezeu dăruise prorocilor un auz care nu era cu nimic mai prejos văzului, ci le oferea aceeași certitudine, ceea ce nu este cazul în viața de zi cu zi”.²²

În primele cinci capitole ale cărții lui Isaia nu asistăm la o teofanie propriu-zisă, dar este interesantă explicația, chiar dacă reținută, atentă în a evita divagările de la ceea ce oferă strict textul biblic, a modului în care lucrează Spiritul [Sfânt] în proroci:

„Nu ne revine să spunem în ce fel prorocii văd ceea ce văd; de fapt, nu se poate explica printr-un discurs felul în care văd; îl cunoaște în mod clar doar cel care a învățat din experiență. Dacă adesea este cu neputință a descrie lucrările și cele ce stau în firea lucrurilor, este cu mult mai greu a descrie felul în care lucrează Spiritul. Totuși, dacă putem îndrăzni să ne folosim de închipuiri asemănătoare, nu pentru a vă oferi limpezimea, ci pentru a vă face să vedeți ca în oglindă și în ghicitoră (*ainigmati*, cf. 1 Cor 13, 12), așa mi se pare cazul prorocilor: dacă o apă limpede primește razele soarelui, aceasta va fi luminată; asemănător, sufletul prorocilor, curățit mai întâi prin propria-i virtute, primește darul Spiritului și, pătruns de această limpezime, dobândește cunoașterea viitorului”.²³

În comentariul vederii gloriei dumnezeiești pe care o are profetul (Is 6,1-7), cu serafimii care cu glasuri puternice intonează imnul întreit sfânt, ideea principală este că viziunea era un act de condescendență din partea lui Dumnezeu²⁴.

Dar să urmărim mai întâi câteva detalii, care demonstrează familiaritatea comentatorului cu textele biblice sau analogia credinței acestuia.

Mai întâi faptul că viziunea are loc în anul morții regelui Ozia: regele care în mândria sa a îndrăznit să intre în templu și să aducă jertfă de tămâie (cf. 2 Paral. 26,16 ș.u.), ceea ce revenea doar preoților, drept pentru care a fost pedepsit cu lepră. Și adaugă comentatorul că nu doar regele a fost pedepsit, ci și întreg poporul, prin tăcerea lui Dumnezeu, adică prin întreruperea prorociei până la moartea vinovatului.²⁵

Apoi cuvintele prorocului *am văzut pe Domnul...* (Is 6,1), le arată a fi doar în mod aparent în contradicție cu cele ale Evanghelistului Ioan – *Pe Dumnezeu*

²¹ Cf. *ibid.*, p. 11.

²² Cf. *Commentaire sur Isaïe* I, 1, SC 304, p. 43.

²³ Cf. *ibid.*, p. 47-49. În notă la acest fragment, J. Dumortier semnaleză aici acel *homoiōsis theō* [cunoașterea posibilă doar în mod participativ] a lui Platon, din *Théétète* 176 B.

²⁴ Cf. *Commentaire sur Isaïe* VI, 1, SC 304, p. 259.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 257.

nimeni nu l-a văzut vreodată... (In 1,18) – sau cu cele adresate lui Moise – *nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască* (Ieș 33,20) –, „pentru că nimeni nu a contemplat în față dumnezeirea, nici ființa sa întru totul curată, decât Fiul, în vreme ce prorocul vorbește de ceea ce îi era îngăduit să vadă. Nu a putut să vadă, de fapt, ceea ce Dumnezeu este, ci îl contemplă sub o formă pe care a luat-o, coborât până la punctul la care se putea înălța slăbiciunea văzătorului”.²⁶ Văzându-l pe Dumnezeu „șezând” pe un tron, acesta nu vede ființa lui Dumnezeu, ci doar una din formele sub care se face cunoscut, în acord cu cuvintele prorocului [Osea 12,11]: *Eu am vorbit prorocilor și le-am înmulțit vedeniile.*

„Dacă ființa s-ar face văzută în chip descoperit, nu ar fi apărut sub forme diferite; dar în condescendența sa, El s-a arătat prorocilor odată sub o formă, odată sub alta, potrivit viziunilor diferitelor împrejurări. [...] Nu am apărut, spune el, așa cum eram, ci am luat un chip pe care vizionarii puteau să-l vadă. Îl vezi deci, șezând, purtând arme [Is 34,6; 63,1-6], având plete albe [Dan 7,9], apărând într-o adiere [1 R 19,12-13] sau în foc [Ieș 3,2], arătându-se doar cu spatele [Ieș 33,23], aflat între heruvimi [1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; 2 R 19,15; 1 Paral 13,6; Is. 37,16; Ps 79,2, 98,1], luând din strălucirea lor și punând-o în cele mai strălucitoare metale pentru a face văzut chipul său [Iez 1,4; Apoc 1,15; 2,18]”.²⁷

Faptul că Domnul se arată șezând pe un tron înalt, prilejuiește comentatorului o altă serie de referiri biblice menite să explice de la sine faptul: simbol al judecății (cf. Ps 9,5; Dan. 7,9-10), al stabilității, al permanenței, al înrădăcinării, al imuabilității, al veșniciei, al vieții fără capăt (cf. Bar 3,3).²⁸

Cu aceeași abundență de referințe biblice explică semnificațiile aripilor serafimilor din jurul tronului. În plus, detaliul filologic pe care-l remarcă comentatorul: despre acești serafimi textul biblic nu spune că „au început să strige” (*ekékraxan*), ci că „strigau” (*ekékragon*), adică aceasta fiind îndeletnicirea lor permanentă. Cântarea lor, „*Sfânt, sfânt, sfânt*” nu este doar o laudă, ci este și o învățătură (asupra misterului Sfintei Treimi) și o profeție, prin cuvintele care urmează, „*plin este tot pământul de slava Lui*”. La întrebarea sa retorică, când s-a întâmplat aceasta, tot el răspunde, cu o aluzie la relatarea nașterii Domnului (cf. Lc 2,14): „Când acest imn a coborât pe pământ, iar oamenii de aici s-au unit corului puterilor de sus, pentru a face să urce un singur glas și să ofere o laudă comună”.²⁹

Reacția prorocului la această viziune (Is 6,5: *Vai mie, că sunt pierdut!...*) ocazionalizează unul din puținele exemple morale ale comentariului: „Așa sunt toți sfinții: cu cât sunt mai onorați, cu atât se umilesc mai mult”, alăturând acestuia alte două exemple, cel al patriarhului Avraam și al apostolului Pavel.³⁰ În plus, după ce

²⁶ Cf. *ibid.*

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 259.

²⁸ Cf. *Commentaire sur Isaïe VI, 2*, p. 261, 263.

²⁹ *Commentaire sur Isaïe VI, 3*, p. 269-271.

³⁰ Cf. *Commentaire sur Isaïe VI, 5*, p. 271.

investighează motivele posibile ale neașteptatei disponibilități arătate de proroc pentru a fi trimis să vestească poporului cuvintele Domnului (cf. Is 6,8), unele motive nu atât de nobile sufletește cum ne-am fi așteptat, comentatorul Ioan face un elogiu la adresa acestuia, care în același timp rezumă foarte bine aspectul moral al activității acestui proroc: „Avea de altfel, un suflet cu totul pregătit să înfrunte pericolele, iar această trăsătură a caracterului său se arată de-a lungul întregii sale profeții”³¹.

În Scrisoarea a doua către Corinteni a Apostolului Pavel

Înainte de a trage concluziile, revenim, alături de Sfântul Ioan Gură de Aur, la o altă mărturie conținută în Noul Testament, asupra unei revelații supranaturale. Este vorba de cea oferită în mod succint și mai degrabă în mod involuntar, de către apostolul Pavel în cea de-a doua scrisoare a sa către Corinteni (2 Cor 12, 2-4). Este bine cunoscută admirația Sfântului Ioan Gură de Aur pentru acest Apostol, putându-se vorbi de o adevărată filiație spirituală. Omilia a 26-a la 2 Cor³² include comentariul acestui episod biografic al apostolului, prilejuind pagini de vădită emoție comentatorului și un vibrant elogiu adus Apostolului pentru modestia sa.

Care a fost obiectul viziunii apostolului? În acest caz, predicatorul Ioan își permite o opinie personală care merge dincolo de textul biblic, încercând să-și răspundă întrebării: „De ce Pavel a primit privilegiul unei răpiri [viziuni]?”. Și spune el:

„După părerea noastră, a fost așa pentru ca Pavel să nu aibă mai puțină cinste decât ceilalți apostoli. Aceștia trăiseră ani întregi alături de Isus Hristos, însă Pavel nu l-a cunoscut. Or, Isus Hristos a vrut să-l ridice până în rai, să i se facă cunoscut, pentru a-i acorda în văzul tuturor o glorie egală cu cea a celorlalți apostoli”³³.

Iar puțin mai jos, oferă o explicație a pedagogiei divine în revelațiile făcute prin cei aleși de El: „Față de sfinții săi, Dumnezeu a făcut precum față de elemente. Simboluri sau semne de putere pe de o parte, ei au, pe de altă parte, trăsăturile slăbiciunii. Măreția lucrărilor lor dă mărturie de atotputernicia lui Dumnezeu care i-a creat, iar slăbiciunea lor previne greșeala în care oamenii ar cădea în privința lor. De aceea, apostolii, vrednici de laudă pentru faptele lor miraculoase, pe de altă parte, nu erau prețuiți, decât la dreapta și precisa lor valoare. [...] În înțelepciunea sa, Dumnezeu a vrut deci, ca firea firavă a acestor oameni să apară la fel de bine în cuvintele lor, cât și în încercările pe care le pătimeau.”³⁴

³¹ Cf. *Commentaire sur Isaïe* VI, 8, p. 279.

³² Cf. *Oeuvres complètes de S. Jean-Chrysostome* (trad. C.-E. Joly), vol. 5, Bordes Frères Éditeurs, Paris-Nancy, 1866, p. 224-230.

³³ Cf. *ibid.*, p. 225.

³⁴ Cf. *ibid.*

Concluzii

Parcurea acestor fragmente patristice de comentariu biblic al teofaniilor, ne permit schișarea unor trăsături ale portretului moral și teologic al autorului lor, Sfântul Ioan Gură de Aur.

Pe de o parte, unul foarte uman, în sensul propensiunii sale spre elementul uman, chiar în niște pagini în care ne-am fi putut aștepta la sublime speculații asupra naturii divine. Calificativul de „moralist” acordat acestui Părinte și Doctor al Bisericii se confirmă și în aceste pagini. Dacă e să folosim o imagine paulină din scrisoarea parcursă mai sus, atenția sa se îndreaptă asupra *vasului de lut* [cf. 2Cor 4,7] care poartă comoara descoperirii de sine a lui Dumnezeu și care ne-o împărtășește și nouă.

Pe de altă parte, un autor divin, în sens creștin, adică în sensul trăirii condescendenței care se manifestă în metoda sa exegetică (Scriptura interpretată tot cu ajutorul Scripturii) și în atitudinea sa pastorală: talentul și abilitățile sale oratorice sunt puse efectiv în slujba Cuvântului lui Dumnezeu și a edificării celor păstoriți prin cuvântul și exemplul său; sobrietatea expunerii este în sintonie cu cea a textului biblic, fără să încerce exploatarea senzaționalului în beneficiul unui facil succes oratoric; un stil oratoric și un conținut interpretativ adaptat auditorului, capacităților și necesităților sale spirituale.

CONFLICTUL SFÂNTULUI SIMEON NOUL TEOLOG CU SINCELUL ȘTEFAN

CĂLIN-IOAN DUȘE

SUMMARY. *Saint Symeon the New Theologian's Conflict with Stephan the Ex-Archbishop of Nycomedía.* Center figure of Byzantine Theology, the life and work of St. Symeon the New Theologian (949 – 1022) brings vitality into the spiritual experience, the ecclesiastic and sacramental mystery of the divine life, of this life full of grace to which the world is called and has access through Christ and by the Holy Ghost. As a fruit of his own spiritual experience, unique in manifestation and intensity in the spiritual settings of that epoch, but comparable even with the lives of those before and after his time, the holy life, this life of St. Symeon lived in the divine light resulted in him being named the Theologian, acknowledged in the history of the Church as the New Theologian, like St. John the Evangelist and St. Gregory Nazianzus. The theological outlook of St. Symeon the New Theologian, the expression of the most authentic type of emotional experience of the Eastern spirituality, is the fruit of a life flooded with divine grace, love and light which represent the center of his way of thinking achieved through the cleanliness of the soul, tears and the practice of virtues and humility, but also through endless prayer. He brought new life into Byzantine monasticism and developed a spiritual movement of the highest importance for the Church. Nevertheless, his spiritual teachings were not accepted by everybody and unfortunately it caused resistance from the monks as well as from the high officials of the Church.

Personalitate de primă mărime a teologiei bizantine a sec. X-XI, viața și opera Sfântului Simeon Noul Teolog (949-1022) aduce un plus de vitalitate în simțirea și experiența spirituală, eclesial-sacramentală a misterului vieții divine, a vieții harice la care lumea este chemată și are acces prin Hristos în Spiritul Sfânt. Sfântul Simeon Noul Teolog se dedică apărării caracterului integral al vieții creștine, a vieții harice care include inima și mintea în unitatea indestructibilă a persoanei, capabilă și deschisă la desăvârșirea fără sfârșit prin Hristos în Spiritul Sfânt. Rod al experienței spirituale proprii de o expresie și o intensitate unică în cadrul spiritual al epocii, dar comparativ și cu cele dinainte și după aceea viața de sfințenie, viața în lumina divină a Sfântului Simeon au făcut ca el să fie numit și Teologul fiind consacrat în istoria Bisericii cu supranumele de Noul Teolog, ca și Sfântul Ioan Evanghelistul și Sfântul Grigorie de Nazianz. Concepția teologică a Sfântului Simeon Noul Teolog, reprezintă, expresia unei trăiri emoționale de cea mai autentică factură a spiritualității răsăritene, ea este rodul unei vieți inundate de harul, iubirea și lumina divină, care sunt, centrul gândirii sale la care el a ajuns prin curățire sufletească, lacrimi și prin exercitarea virtuților și a smereniei, dar și prin rugăciune neîncetată. El a insuflat o nouă viață monahismului bizantin și a dezvoltat o mișcare spirituală de o mare importanță pentru Biserică. Cu toate acestea , învățătura sa spirituală nu a fost

acceptată de toată lumea și a provocat împotriviri, care din nefericire au venit atât din partea călugărilor, dar și a înaltei ierarhii a Bisericii. În urma revoltei călugărilor Sfântul Simeon s-a retras din funcția de egumen de la Sfântul Mamas. Nichita Stithatul, ucenicul Sfântului Simeon Noul Teolog, cel care este autorul “Vieții” sale, (scrisă în jurul anilor 1033 – 1054) a insistat mult asupra caracterului voluntar și liber al acestei retrageri. În momentul retragerii Sfântului Simeon Noul Teolog de la conducerea mănăstirii, starea spirituală a fraților monahi atinsese după el, în timpul Sfântului Simeon, un nivel ridicat și o înțelegere profundă, înlocuise discordiile anterioare. Astfel, obștea monahală: “deveni o nouă obște de sfinți studii. Prin pildele, faptele, limita și obiceiurile lor, era o ceată de îngeri fără trup, care psalmodiau cu înțelegere și săvârșeau cu râvnă slujba dumnezeiască. În aceste condiții, fiind ridicat mai presus de neputința trupului său, fericitul sporea în fiecare zi și alerga spre cele dinainte și, datorită lui, turma lui Hristos sporea la număr, prin noii ucenici pe care îi tundeau.”¹

Motivul principal, care l-a determinat pe Sfântul Simeon Noul Teolog să se retragă de la conducerea mănăstirii ar fi fost dorința sa fierbinte și dragostea sa de liniște spirituală. “Dar, ceea ce-l întrista erau treburile și grijile pe care ele le aduceau; ele îl smulgeau din scumpa și dorita lui liniștire(ήσυχία). Pentru aceea se gândește, inspirat de Duhul Dumnezeiesc să predea, potrivit vechii tradiții, conducerea mănăstirii și a ucenicilor săi și de a-și asigura, de acum înainte, sieși o viață fără tulburări și de a-și relua îndrăgita sa liniștire... Deci cu încuviințarea patriarhului Serghie II (1001 – 1019), el demisionează de bună voie din stăreția sa și recomandă ca egumen în locul său, pe ucenicul său Arsenie... vrednic de a fi păstorul turmei lui Hristos”². Sfântul Simeon rămâne pe mai departe în mănăstire, supunându-se cu smerenie noului egumen. “Se stabilește într-un colț izolat...”³. Din acest moment ucenicul său Arsenie ia în mâini administrația mănăstirii, în timp ce păstorul și învățătorul tuturor viețuitorilor mănăstirii se dedică vieții de singurătate”⁴. După aceea Sfântul Simeon Noul Teolog, ține o frumoasă cuvântare noului egumen și tuturor fraților mănăstirii, arătându-le, care sunt datoriile vieții monahale, dar și ascultarea de către cel mai mare.⁵ Această cuvântare este prezentată în Cateheza a 18 –a. Cu toate mărturiile optimiste a lui Nichita Stithatul asupra vieții spirituale din mănăstirea Sfântul Mamas, dar și a prețuirii generale de care se bucura în această perioadă Sfântul Simeon Noul Teolog, evenimentele care au survenit au arătat că personalitatea și învățătura sa spirituală continua să întâmpine o importantă

¹ Viața 44, 14 – 20, Un grand mystique byzantine. Vie de Symeon le Nouveau Theologien(949-1022) par Nicetas Shethatos. Texte grec inedit, edite par I. Hausherr, Orientalia Christiana, XII, Nr.45, Roma, 1928, p. 1-228, text și traducere franceză.

² Viața 59, 4 – 15.

³ Viața 59, 15 – 16.

⁴ Viața 59, 17 – 20.

⁵ Viața 60 – 67.

rezistență în mediile bisericești din Constantinopol.⁶ În acest moment, contestațiile veneau din partea unui membru al înaltei ierarhii a Bsericii, în persoana sincelului patriarhal (consilier intim), Ștefan al Alexinei, fost arhiepiscop al Nicomidiei, și care acum era în mare favoare la autoritățile imperiale și bisericești ale vremii, datorită științelor sale vaste, dar mai ales pentru calitățile sale de retor și diplomat. Cu toate că era arhiepiscop demisionar prin funcția sa de sincel, Ștefan deținea o importantă poziție în cadrul ierarhiei superioare exercitând o influență considerabilă atât asupra patriarhului cât și a sinodului, cu toate că era obligat de canoane, ca episcopii demisionari să renunțe la toate titlurile eclesiastice și civile. Astfel că, “După demisia sa, Ștefan a putut exercita încă o funcție importantă, ca cea de didascăl, fiind în același caz ca și Leon Filosoful (sec. IX) care, după ce a ocupat scaunul de Tesalonic și-a reluat la Constantinopol catedra de la Universitate, sau Alexandru al Niceii, care în prima jumătate al secolului X cumula titlul de mitropolit cu un profesorat. Ștefan era, astfel, la capătul liniei lui Arethas al Cezareii (902 – 949), Alexandru al Niceii și Vasile cel Mic (945 – 996) al Cezareii, care au trăit în secolul X.”⁷ În câteva manuscrise (ca de exemplu: Paris, gr. 1162) au rămas mici fragmente legate de activitatea sa profesorală; este vorba de câteva “didaskaleiai”, rezumate doctrinare scolastice aride și seci referitoare la: structura tripartită a sufletului, Treime, diferența virtuților, natura lucrurilor, disprețul lui Dumnezeu și Împărăției Lui, Întrupare, adevărurile de credință și poruncile Mântuitorului. Din conținutul acestora, Ștefan “apare ca un epitomar, de profesie, drept unul din acele spirite clare, abile în a reduce problemele la scheme facile, ușor de sesizat. Oamenii de acest fel aduceau servicii prețioase celor ce nu aveau timp, voință sau mijloace de a aprofunda chestiunile, ei înșiși. Acesta este unul dintre motivele pentru care patru patriarhi la rând: Antonie III Studitul (974-979), Nicolae II Hrisoverghi (979 – 991), Sisinie II (996 – 998) și Serghie II (1001 – 1019), l-au menținut pe lângă ei pe fostul mitropolit al Nicomidiei, probabil ca și consilier teologic, fără a mai pomeni de serviciile făcute Basileului.”⁸

Nichita Stithatul, biograful Sfântului Simeon Noul Teolog, i-a recunoscut calitățile sale intelectuale prezentându-l pe sincel ca pe un spirit strălucitor, dar care din nefericire nu avea caracterul la înălțimea științei și culturii lui; la care conștiința valorii sale teologice genera tendința de a desconsidera pe cei din apropierea sa, folosind în acest sens toate mijloacele de care dispunea pentru a fi compromis “pe cât se prețuia pe sine însuși, pe atât disprețuia pe ceilalți”, “orice emul în ale științei devenind pentru el un inamic și un agresor suspect în fața căruia erau permise toate mijloacele de compromitere și debarasare, întrebări insidioase, anchete și inchiziții indiscrete, calomnii, intrigi și violențe morale de tot felul”.⁹ “Un oarecare Ștefan din Alexina, mitropolit al Nicodimiei, trăia atunci. Era un om

⁶ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, În lumina lui Hristos, traducere de Pr. Conf. Dr. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan, București, 1997, p. 39 – 40.

⁷ J. Darrouzès, Introducere la ediția Tratatelor, S.C. 122 (1961), p. 11.

⁸ I. Hausherr, Op. cit., p. 54 – 55.

⁹ Viața 47.

superior mulțimii în cuvânt și știință, influent nu numai pe lângă patriarh și împărat, dar și capabil de a da oricărui care îl consulta soluția la problemele așteptate: cuvânt îmbelșugat, limba foarte suplă; renunțând la tronul episcopal din motive neclare, cunoscute numai de el singur și de Dumnezeu, el nu-l părăsea pe patriarh și era mare, în ochii întregii lumi, reputația științei sale”.¹⁰

Pe lângă acestea, Ștefan era o personalitate politică și chiar diplomatică, după cum se vede din faptul că împăratul Vasile al II-lea (975-1025) l-a trimis în 976 în calitate de reprezentant al său pentru a-l convinge pe generalul răzvrătit Bardas Scleros să renunțe la răzvrătirea sa. După relatarea cronicarului Chedrenos, el a fost ales datorită faptului că fiind “destoinic să liniștească, să îndulcească prin farmecul cuvântului său firile cele mai neînduplecate.” Cu toate încercările și insistențele sale, el nu a reușit în misiunea sa. Legat de cunoștințele sale teologice, reiese clar că ea era foarte diferită de cea a Sfântului Simeon Noul Teolog și cu siguranță că acesta a fost principalul motiv al conflictului lor. S-a iscat astfel, un conflict între o teologie de carte școlastică, ruptă din viața spirituală, dar, cu toate acestea, formal ortodoxă și conservatoare, și cea care se prezintă ca o expresie a Spiritului Sfânt care învederează necuprinderea și taina lui Dumnezeu, ca și descoperirea Sa în experiența mistică a sfinților. Teologia Sfântului Simeon Noul Teolog nega persoanelor care nu au în ele pe Spiritul Sfânt dreptul de a vorbi despre Dumnezeu și recunoștea întru totul autoritatea Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, dar pentru el aceasta este o autoritate lăuntrică, înțeleasă numai în lumina Spiritului Sfânt. Cele trei Cuvântări teologice pe care Sfântul Simeon Noul Teolog, le-a scris în această perioadă a controverselor cu sinclul Ștefan, reflectă clar atmosfera spirituală a acestui conflict mai mult spiritual decât dogmatic și neieșind din cadrele ortodoxiei.¹¹ Nichita a găsit cauza care a generat acest conflict. Astfel, la originea acestei dispute se afla gelozia lui Ștefan care nu putea să rabde ca renumele Sfântului Simeon ca teolog să fie mai mare ca al său, în ciuda mării sale științe.” Fericitul Simeon avea adevărata știință, aceea a Duhului, și toată lumea, în această perioadă, îl iubea, gusta și admira știința sa; nu numai că vedea în el un înțelept după Duhul, dar fiecare îl cinstea ca pe un Sfânt. Zvonul ajunsese... la urechile omului despre care am spus. Or, acesta se prețuia pe sine tot atât de mult cât îi disprețuia pe toți ceilalți; el își îngăduia să batjocorească reputația Sfântului, să critice pe cei care vorbeau despre știința sa, nume pe sfânt neștiutor și un necioplit desăvârșit care va rămâne mut și nu va ști să pronunțe nici un cuvânt în prezența oamenilor înțelepți cunoscători în arta criticii literare.”¹²

Renumele pe care Sfântul Simeon Noul Teolog și l-a câștigat era inevitabil să nu trezească invidia lui Ștefan și din pizmă (phtónos) să nu suporte numele de “teolog” atribuit Sfântului Simeon, care era un simplu egumen al unei obscure mănăstiri din capitală, să fie mai renumit decât al său; în pofida științei sale și a poziției ierarhice pe care o deținea. Din întâmplare cei doi s-au întâlnit în jurul anului 1003 într-un apartament

¹⁰ Viața 74, 5 – 12.

¹¹ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, Op. cit, p. 41.

¹² Viața 74, 12 – 23.

al palatului patriarhal. Acum, sincelul Ștefan a considerat că este o bună ocazie și nu a ezitat să profite de ea, dar și de publicitatea anturajului pentru a-i pune o întrebare teologică scolastică, echivocă și insidioasă: “Spune-mi, cum despați pe Fiul de Tatăl, printr-o deosebire de rațiune (ἐπινοία) sau printr-o distincție reală (πράγματι) ?”, sperând astfel să-l atragă într-o cursă subtilă și să-l compromită demonstrându-i ignoranța.¹³ Ca răspuns la întrebarea lui Ștefan, Sfântul Simeon Noul Teolog i-a scris o lungă epistolă în 500 de versuri (Imnul 21). “Dumnezeule, care prin fire dănuiești mai înainte de toți vecii, cu Dumnezeul care împărtășește veșnicia Ta, Fiul Tău, Cuvântul, care S-a născut din Tine. Chiar dacă este despărțit cel puțin nu este prin fire, ci prin Ipostasul său, altfel spus, prin Persoana Sa, căci (a spune) “printr-o distincție reală” este propriu necredincioșilor și ateilor, iar “de rațiune”, este propriu celui care sunt pe de-a-ntregul cufundați în întuneric. Căci Mîntea (Νοῦς) are Cuvântul pe care – L naște neîncetat cu adevărat și într-un anume fel despărțit. Și dacă El este născut cu adevărat El iese și se desparte în Cuvântul care ființează (ἐνυποσώτω Λόγῳ), dar el rămâne și înlăuntrul Celui care L-a născut, ceea ce se poate numi și Sânul Părintelui, și El se extinde, în lumea întreagă și umple totul, despărțit de Tatăl în întregime și rămânând în întregime cu Tatăl. Căci prin energiile Sale (ταῖς ἐνεργείαις), El se comunică și prin iluminarea Sa spunem că El vine”.¹⁴

Denunțând caracterul specios al distincției scolastice în cauză, care aplicată consecvent reducea misterul treimic la extremele raționaliste ale sabelianismului modalist sau triteismului subordonaționist și oferind în paralel o expunere perfect ortodoxă asupra dogmei Sfintei Treimi (acceptând pe rând unitatea ființei, distincțiile personale și energiile manifestatorii), Sfântul Simeon Noul Teolog consacră cea mai mare parte a imnului său polemicii contra celor ce îndrăznesc să facă teologie fără experiența în Sfântul Spirit a realităților teologhisite, bazându-se numai pe știința elenică profană și încheie cu un patetic apel către sincel să-și abandoneze falsa sa teologie speculativă și să se consacre experienței spirituale concrete și existențiale, singura adecvată misterului treimic.¹⁵ “Duhul care a purces, Prea-Sfântul, în chip negrăit, din Tatăl, acest Duh... a fost trimis de Fiul oamenilor, nu necredincioșilor, nici iubitorilor de slavă, nici retorilor, nici filozofilor, nici celor care au studiat operele păgânilor, nici celor care nesocotesc Scripturile noastre, nici celor care au avut un rol pe scena lumii, nici celor care vorbesc cu afectare și risipă, nici celor care au dobândit nume mari; nici celor care au reușit să se facă plăcuți oamenilor vestiți – aluziile la Ștefan sunt deosebit de clare – ci celor care sunt săraci în duh și în viață, lor, celor care sunt curați cu inima și cu trupul, celor care vorbesc cu simplitate, trăiesc mai simplu și au o gândire încă mai simplă.”¹⁶

Cunoștința despre Sfânta Treime se dobândește prin Duhul Sfânt, și nu prin știință. “Aceștia, deoarece au ca învățător pe Duhul, nu au nevoie de știința care

¹³ Drd. Ioan I. Ică, Teologie și spiritualitate la Sfântul Simeon Noul Teolog, în revista Mitropolia Ardealului ,Nr. 3, 1987, p. 39.

¹⁴ Imn 21, 25 – 44.

¹⁵ Drd. Ioan I. Ică, Op. cit., p. 39.

¹⁶ Imn 21, 51 – 68.

vine de la oameni, ci, luminați de lumina Acestuia (a Duhului), primesc pe Fiul, văd pe Tatăl și se închină Treimii. Persoanelor Dumnezeuului Celui Unul, care prin fire este Unul în chip negrăit.”¹⁷

Mai mult, cu neputință este pentru zidire să înțeleagă pe Ziditorul, fapt pe care sinclul Ștefan pare să nu-l cunoască după felul în care pune întrebările.¹⁸ Și Sfântul Simeon Noul Teolog adresează aceste cuvinte răscolitoare arhiepiscopului Ștefan: “Oprește-te, o, omule, tremură, fire muritoare, și cugetă că ai fost adus din neființă... Caută Duhul! Ieși din lume... Poate Dumnezeu se va mângâia și-ți va da, după cum ți-a dat deja, să vezi lumea și soarele și lumina zilei. Da, El va binevoi iarăși să te lumineze acum, să-ți arate universul înțelegător (voεrov), să te lumineze din lumina întreitului Soare”.¹⁹

Evident că răspunsul Sfântului Simeon Noul Teolog a displăcut în mod profund, dar în același timp l-a iritat pe sinclul Ștefan, cu atât mai mult cu cât Sfântul Simeon vorbește aici despre probleme la care sinclul nu îi ceruse să-i răspundă și își îngăduie să-i dea o lecție de spiritualitate. În tot cazul, Sfântul Simeon Noul Teolog este cel care a lărgit conflictul și, mai presus de problemele personale, face să apară adevărata natură a acestuia: o ciocnire între două tipuri de teologie și două concepții despre viața spirituală.

Din acest moment a început un război îndelungat între mitropolitul Ștefan și Sfântul Simeon Noul Teolog. El a durat aproape șase ani și s-a terminat la 3 ianuarie 1009, când Sfântul Simeon a fost îndepărtat și exilat din mănăstirea sa. Putem deduce din aceste date că divergențele dintre sinclul Ștefan și Sfântul Simeon Noul Teolog au început cu doi ani înainte de retragerea Sfântului Simeon, din stăreție și ele au contribuit, probabil, la hotărârea sa. Neputând să-l atace pe Sfântul Simeon Noul Teolog nici la nivel dogmatic, nici la nivel moral, sinclul Ștefan a ales, ca pretext al intervențiilor sale dușmănoase faptul că Sfântul Simeon Noul Teolog prăznuia din propria lui inițiativă, în mănăstirea sa, cu mare solemnitate pomenirea părintelui său spiritual, Simeon Evlaviosul (917 – 986 sau 987), care încă în mod oficial nu era recunoscut ca sfânt de Biserică. Acest fapt în sine, nu era atât de surprinzător pe cât s-ar părea, căci “canonizarea” oficială a Sfinților era puțin cunoscută, în orice caz nu era obligatorie în acea epocă. Recunoașterea era, în general, simpla urmare a unui cult popular existent.²⁰ Patriarhul Serghie al II – lea, auzind vorbindu-se de aceste prăznuiri, “chemă pe Sfântul (Simeon) și ceru explicații în această privință”²¹, dar după informațiile date de Sfântul Simeon Noul Teolog asupra vieții și scrierilor părintelui său spiritual el aprobă comemorarea sa în mănăstire. “Cu mari laude patriarhul slobozi pe Simeon, recomandându-i să-l prăznuiească la data sărbătoririi părintelui, pentru ca să poată și el trimite lumânări și miruri (μυρω) și să cinstească și el pe sfânt. Lucrurile se petrecură astfel timp

¹⁷ Imn 21, 102 -107.

¹⁸ Imn 21, 114 -117.

¹⁹ Imn 21, 118 – 147, Hymnes, ediția J.Koder, J. Paramelle și L. Neyrand, „Sources Chretiennes”, vol. 174, 1971.

²⁰ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, Op. cit, p. 45.

²¹ Viața 73, 1 – 2.

de șaisprezece ani”²². De acum Ștefan a început să atace persoana lui Simeon Evlaviosul punând la îndoială sfințenia sa, calomniindu-l ca fiind un om păcătos. În această campanie denigratoare la adresa lui Simeon Evlaviosul, Ștefan a găsit simpatizanți atât la curtea patriarhală, și chiar printre unii călugări de la Sfântul Mamas, dovadă că el nu era un izolat în ierarhie și că dezbinările care au fost alimentate persistau și mai departe în mănăstirea Sfântului Simeon Noul Teolog. „Apoi, arată Nichita, (Ștefan) asmute câțiva oameni ai Bisericii – ei făceau parte chiar din obștea lui Simeon – și le poruncește să-l atace necruțător din pricina cultului și prăzmuirii părintelui său. Și aceștia țipau și vorbeau cu nedreptate împotriva dreptului, pe când celălalt înfrunta cerul prin cuvintele sale; strigătul vocii sale ajunsese până la urechile patriarhului, nedreptatea cuvintelor sale, urcă până la Sfântul Sinod”²³. Totuși “patriarhul și episcopii Sfântului Sinod își astupară urechile timp de doi ani și opriră intrarea vocii calomniatoare. Ei s-ar fi rușinat să-și atragă înșiși mustrare, deoarece unul, prin trimeri de miruri și de lumânări, adusesese, în fiecare an cinstire Sfântului, și ceilalți, în majoritate, veniseră în mod spontan să asiste la sărbătoarea părintelui.”²⁴ În această stare de lucru avu loc deci o luptă între adevăr și minciună.²⁵ Din nefericire prin insistențele neîncetate ale sincelului Ștefan în cele din urmă, “răul triumfă.”²⁶ “Prin acuzațiile sale neîncetate sincelul sfârși prin a plictisi pe patriarh și pe episcopi... Ei îi cer să le dea un motiv de acuzare împotriva Sfântului pentru ca sentința cerută împotriva lui să nu fie fără pretext.”²⁷ Sincelul Ștefan a găsit motivul în unele tratate de spiritualitate ale lui Simeon Evlaviosul.²⁸ “(Simeon Evlaviosul), după ce își mortificase trupul printr-o nepătimire (apatheia) externă, stingând cu desăvârșire, încă de aici de pe pământ, mișcărilor sale naturale, astfel că trupul de care se apropia nu îi inspira mai mult simțământ decât un cadavru unui alt cadavru, simula pătimirea (εμπόθειον) mai întâi din dorința de a ascunde comoara nepătimirii sale... apoi, deoarece voia ca prin această minunată metodă de a vâna (suflete) spre a alcătui un pretext amăgitor de acuzare. El aduse acestea înaintea sinodului, zicând: “Părintele lui spiritual este un păcătos și el îl prăzmuiește ca pe un sfânt printre sfinți; face să i se picteze chipul și i se închină”²⁹. Sfântul Simeon este chemat din nou la sinod, unde patriarhul, deși aprobă hotărârile sale, îi cere pentru a calma pe sincel, care îl necăjea cu acuzațiile sale împotriva părintelui său spiritual să renunțe la serbarea pomenirii cu atâta strălucire și să se mărginească la a o prăzmuie numai cu călugării săi.³⁰ Sfântul Simeon, într-o lungă cuvântare apără memoria părintelui său spiritual și întemeiându-se pe Sfânta Scriptură și pe Sfinții Părinți, vorbind despre datoria de a-i cinsti pe sfinți și pe cei ce ne-au născut la

²² Viața 73, 9 – 12.

²³ Viața 78, 15 – 20.

²⁴ Viața 79, 8 – 12.

²⁵ Viața 79, 15 – 16.

²⁶ Viața 80, 1.

²⁷ Viața 80, 7 – 12.

²⁸ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, Op. cit, p. 46.

²⁹ Viața 81, 2 – 14.

³⁰ Viața 82.

viața spirituală. Sfântul Simeon a refuzat să asculte recomandarea patriarhului, socotind că orice micșorare a cultului părintelui său spiritual ar însemna lepădarea de el.³¹ În aceasta situație a început un proces.³² Astfel, “Timp de șase ani (sincelul) trase pe cel drept din judecată în judecată.. El sfârși prin a ridica împotriva dreptului pe aproape toți episcopii și prin a-l face dușmănos pe acela care ar fi trebuit cel mai puțin să cedeze, patriarhul în persoană. Se aflară chiar în mănăstirea (αυλής) Sfântului Simeon vicleni atinși de nebunia lui Iuda împotriva învățătorului lor; încurajați de sprijinul sincelului și al patriarhului, într-o noapte, ei furară icoana Sfântului său Părinte Simeon... și o duseră la palatul patriarhal”.³³ Sfântul Simeon a fost chemat din nou la patriarhie, unde se apăară citând cuvântările Sfântului Ioan Damaschin despre cinstirea icoanelor.³⁴ Ștefan a fost acela, care: “convinge pe patriarh și pe episcopii sfântului sinod să facă cel puțin să se șteargă inscripția <<Sfântul>> de pe icoană. Ceea ce ei făcură pentru a da oarecare satisfacție mâniei sale. Apoi ședința este închisă din nou și icoana redată lui Simeon”.³⁵ Cu toate acestea, persecuția nu se oprește aici: “Patriarhul însuși... tulburat de calomniile îndreptate împotriva acestor doi sfinți... se lasă convins, contrar datoriei sale, de a trimite să se ridice (καθελειν) toate sfintele icoane ale ilustrului Părinte, din toate locurile unde se aflau pictate”.³⁶ (...) “Imediat sunt trimiși oameni destul de îndrăzneți pentru această treabă mârșavă: mâini ucigașe doboară o parte a icoanelor Sfântului bărbat cu lovituri de topor, izbând icoana când în piept când în cap, cu o furie nestăvilă..., ei nu se opresc din lovituri până când nu sunt făcute praf. Pe altele le unseră cu funingine și cu ipsos, pentru a le face să dispară, în timp ce privitorii; călugări și mireni; gemeau din adâncuri văzând ceea ce făceau niște creștini în mijlocul bisericii credincioșilor... și împotriva autorilor acestei întâmplări nenorocite ei nu aveau nici o putere, căci aceia erau socotiți credincioși, în adunare.”³⁷ În această situație Sfântul Simeon Noul Teolog recunoaște nevoia de a se apăra prin scris și în acest sens. “El schiță deci prima sa apologie... Apoi se pregăti să moară pentru cauza cea bună. Așteptarea nu a fost îndelungată: din nou Simeon este adus din mănăstire la consistoriu; disputa (logomathia) reîncepe în chip asemănător.”³⁸ Apologia pregătită de Sfântul Simeon Noul Teolog: “fu citită la Sfântul sinod timp de mai multe ore... Neaflând nici un mijloc de a slăbi.. tăria argumentelor sale, (episcopii) se ridicară de pe scaunele lor, amuțiți, pun problema la vot și condamnă pe cel drept (Sfântul Simeon), în lipsa sa la surghiun”.³⁹ Sentința pe care a pronunțat-o sinodul a fost aplicată repede, astfel că, Sfântul Simeon Noul Teolog a luat drumul exilului.⁴⁰

³¹ Viața 83 – 86.

³² Arhiepiscopul Basile Krivocheine, Op. cit, p. 47.

³³ Viața 87, 9 – 21.

³⁴ Viața 88 – 90.

³⁵ Viața 91, 14 – 17.

³⁶ Viața 92, 4 – 9.

³⁷ Viața 93, 1 – 12.

³⁸ Viața 94, 6 – 10.

³⁹ Viața 94, 15 – 22.

⁴⁰ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, Op. cit, p. 48 – 49.

DESHUMANISATION, HUMANISATION, DIVINISATION

MGR. RAIMOND SAINT GELAIS¹

REZUMAT. *Dezumanizare, umanizare, divinizare.* Lucrarea abordează o perspectivă antropologică de actualitate, propusă de către episcopatul canadian în centrul proiectelor catehetice și pastorale prin tema Isus Hristos, calea umanizării. În centrul concepției eshatologice creștine se află omul în unitatea și integritatea sa, ca entitate trup și suflet, cu viața sa afectivă, cognitivă, intelectual-volitivă. Omul devine el însuși numai prin deschiderea către „celălalt”, însă globalizarea și transformările lumii actuale tind spre realizarea unei culturi universale, fără frontiere, în afara regimurilor politice, religiilor, schimbă fundamentele dialogului interpersonal și împing spre dezumanizare. Libertatea reală a individului nu poate fi actualizată decât prin manifestarea deplină a întregului potențial, legat numai de exprimarea ca persoană. Omul se umanizează, exprimându-se ca persoană, în măsura în care se apropie de modelul omului desăvârșit, Isus Hristos, care ridică condiția întregii umanități decăzute la o nouă dimensiune existențială, a omului desăvârșit, în comuniune ontologică cu iubirea lui Dumnezeu care îl divinizează. Această viziune antropologică are aplicații imediate în practica eclesială, dirijând etica creștină, doctrina socială a Bisericii, educația, spre realizarea unei solidarități umane bazate pe slujirea responsabilă și implicarea activă în lume, în slujba valorilor comune, universal valabile, pe care omul desăvârșit în Hristos le recunoaște.

Déshumanisation, humanisation, divinisation, une problématique absolument cruciale alors que se posent de graves et difficiles questions sur le devenir humain². Il faut situer cet enjeu au regard des pratiques ecclésiales, pour partager le souci pastoral qui a inspiré l'Assemblée des évêques du Québec lorsqu'elle a décidé de placer le défi de l'humanisation au cœur de son projet catéchétique et pastoral.

L'Assemblée des évêques du Québec a publié récemment les orientations qui devront guider l'ensemble des activités de formation à la vie chrétienne sous le titre: *Jésus Christ, chemin d'humanisation*. L'Assemblée des évêques a voulu ainsi mettre en lumière le lien étroit qui unit la rencontre de Jésus Christ et le devenir humain, tout comme l'avaient fait les Pères du Concile Vatican II: «*C'est en effet l'homme qu'il s'agit de sauver, la société humaine qu'il faut renouveler. C'est donc*

¹ Episcop de Nicolet, Canada; președintele Conferinței episcopilor din Québec.

² Voir entre autres : Alain FINKIELKRAUT, *L'humanité perdue*, Éd. du Seuil, 1996; Peter SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*, Mille et une nuits, 2000; Jean Claude GUILLEBAUD, *Le principe d'humanité*, Seuil, 2001; Jürgen HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Gallimard (Essais), 2002 ; Hervé FISCHER, *Cyber Prométhée. L'instinct de puissance à l'âge du numérique*, VLB Éditeur, 2003 ; Dominique LECOURT, *Humain post humain*, PUF, 2003; Christian GODIN, *La fin de l'humanité*, Éd. Champ Vallon, 2003 ; Yves MICHAUD, *Humain, inhumain, trop humain*, Climats (Flammarion), 2006.

l'homme, l'homme considéré dans son unité et sa totalité, l'homme, corps et âme, cœur et conscience, pensée et volonté, qui constituera l'axe de tout notre exposé³».

Cet homme à sauver, cet homme considéré dans sa totalité, c'est l'humain situé historiquement. La proposition du salut s'inscrit toujours dans un contexte particulier. Il en va ainsi aujourd'hui, alors que la question du devenir humain se pose avec acuité. Jean Paul II résumait ainsi cette question de façon saisissante dès le début de son pontificat: «*Est-ce que l'homme, en tant qu'homme, se développe et progresse, ou est-ce qu'il régresse et se dégrade dans son humanité⁴?*» C'est dans ce même contexte d'interrogation au sujet de l'avenir de l'humain que les évêques du Québec ont voulu situer leur réflexion. Je commencerai par évoquer à grands traits ce qui me paraît constituer le cœur de cette interrogation. Je tenterai ensuite de mettre en lumière certains aspects de la proposition chrétienne au sujet du devenir et du salut de l'humain. Cela nous conduira à interroger certaines pratiques ecclésiales orientées vers différents aspects de l'humanisation.

Devenir humain

Qu'est-ce que l'humain? Que signifie le concept d'humanité? Sur quoi repose la dignité humaine, et à quoi nous oblige-t-elle? Comment éviter de perdre le chemin de notre humanité?

À vrai dire, l'humain peut plus facilement être décrit que rigoureusement défini. On peut observer par exemple qu'il est capable du meilleur et du pire, de brutalité autant que de compassion, de bêtise comme de génie. Doué de réflexivité, de langage et de créativité, il peut évoluer, se construire, établir des relations, accéder à la liberté, tout comme il peut s'enfoncer dans ses déterminismes, s'enfermer dans le mutisme, maudire son sort et sa condition. Tout cela fait partie de l'humain possible, mais en quoi consiste en définitive l'accomplissement de l'humain?

Là-dessus, les consensus sont difficiles à établir bien qu'une base de compréhension commune soit évidemment souhaitable. La modernité occidentale a renoncé à une définition substantielle, objective, de la «nature humaine». L'humain est considéré comme un *projet* plutôt qu'un *donné*. Nous advenons plus ou moins à nous-mêmes tout au long d'une histoire où s'entremêlent choix libres et conditionnements de toutes sortes, avancées et reculs, créativité et destruction. Le devenir humain relève davantage du drame historique que d'une définition métaphysique. Nous sommes ainsi conduits à nous dégager de ce qui en nous est préfabriqué, imposé, conditionné, pour accéder progressivement à notre qualité de *sujet autonome* capable de *relations authentiques*. L'affirmation du sujet, son accession à ce qu'il est vraiment, apparaît indissociable du caractère relationnel de la personne humaine. Ceci rejoint la conviction de la foi chrétienne, pour laquelle la relation est inscrite dans la nature même de la vie de Dieu, aussi bien que dans la

³ *Gaudium et Spes*, n° 3.

⁴ *Redemptor Hominis*, n° 14, e.

compréhension de l'homme et de la femme créés à son image. *L'humain devient lui-même dans la rencontre de l'autre.*

Comme à toute époque, le devenir humain est affecté aujourd'hui par des facteurs d'humanisation aussi bien que de déshumanisation. Du côté des premiers, on peut retenir les exemples suivants:

- La conscience démocratique et la reconnaissance des droits humains sont un ferment d'affirmation de soi et de respect d'autrui dans plusieurs sociétés.
- Le combat pour la justice sociale et les droits économiques a permis des gains significatifs bien que toujours fragiles sur le plan local ou international.
- Le «principe de responsabilité», le sens de la solidarité avec l'ensemble des vivants et avec les générations futures est de plus en plus reconnu comme norme éthique du vivre-ensemble.
- La vitalité du mouvement humanitaire et des réseaux associatifs redonne confiance en l'humain.
- Les écrivains, penseurs et artistes gardent partout vivante la recherche de l'authenticité humaine à travers l'édification de la beauté, la critique du mensonge, la quête de sens.
- Les progrès technologiques favorisent une meilleure qualité de vie et d'interactivité, par exemple dans les domaines de la santé, des communications, de l'information, du transport, de l'énergie renouvelable.
- Les thérapies de tout genre, la rencontre des spiritualités venues de l'Orient, le regain d'intérêt pour la contemplation et l'intériorité remettent le sujet en contact avec les sources profondes de son être.

Et pourtant, les raisons de s'inquiéter abondent. Parmi les faits de société qu'on identifie assez communément comme signes de déshumanisation dans nos sociétés industrielles, on peut penser à des phénomènes tels que la préséance des intérêts économiques sur le bien commun et l'écart toujours croissant entre riches et pauvres. Le monde industrialisé s'habitue dangereusement à considérer normal et inévitable que des individus ou même des sociétés entières tombent en dehors de l'humanité commune, en raison d'une sorte de «sélection naturelle» opérée par les lois impitoyables du marché ou de la politique. Quel souci réel avons-nous collectivement pour les populations du Tiers Monde ou du Quart Monde qui vivent dans la misère et l'humiliation? La solidarité s'essouffle vite après les flambées de générosité allumées par telle catastrophe ou tel état de crise. La tentation de la démission nous guette devant le cycle apparemment sans fin de la misère dans des pays comme Haïti, ou parmi les victimes du chômage structurel et les prestataires de l'aide sociale, ou chez les jeunes désœuvrés de nos ghettos urbains. Et qu'arrive-t-il à nos vieillards lorsque la fin de leur «vie utile» les confine à la non productivité et à l'isolement social?

La vieille logique sacrificielle est encore à l'œuvre dans une conception du progrès économique reposant sur l'exclusion admise et même planifiée de populations entières, parfois avec la complicité ou la participation active des

pouvoirs politiques chargés de veiller au bien commun. C'est ainsi que l'on calcule par exemple le taux de chômage requis pour la santé d'une économie, ou que l'on utilise le sacro-saint principe de la compétitivité économique pour soutenir fiscalement les entreprises plutôt que d'investir dans la qualité des services publics, de l'éducation ou de l'environnement. Les politiciens et leurs fonctionnaires ne sont pas seuls en cause. Il faut reconnaître également la complaisance d'une opinion publique anesthésiée par «le pain et les jeux», obnubilée par le sentiment d'un droit inconditionnel aux privilèges du plaisir et du confort. L'indifférence envers autrui peut alors devenir une arme de destruction massive.

De telles tendances vont à l'encontre d'une humanisation caractérisée par la construction du soi dans la rencontre de l'autre. Lorsque l'on nie la dignité d'autrui par l'exclusion, l'indifférence, ou l'oppression, l'on bafoue également ce qui fait sa propre dignité. La violence qu'on fait subir à autrui se retourne contre soi, jusqu'à engendrer un cycle qui peut conduire à la barbarie. Les guerres, génocides et attentats qui ont marqué le 20^e siècle l'ont abondamment démontré.

Cette expérience répétée de l'échec à contrer les multiples violences faites à la dignité humaine et l'apparente impuissance à apprendre des erreurs passées tendent à engendrer un profond désenchantement de l'humanité envers elle-même. Quelle morale, quelles règles sociales permettront d'échapper à cette impasse? Quelle espérance demeure possible?

La révolution technique

La modernité tend à réagir au sentiment d'impuissance par l'exacerbation d'une volonté de pouvoir appuyée sur la rationalité technoscientifique. L'utopie d'une transformation de l'humain par les moyens de la science et de la technologie prend ainsi la relève des divers messianismes politiques ou idéologiques, dont les idéaux ont été si souvent démentis par les faits. Pour décrire les espoirs ainsi soulevés, on parle de «révolution technique»⁵. Tout le monde est conscient des progrès fulgurants et spectaculaires de la technologie. Elle a sans doute donné lieu à des avancées auxquelles personne ne voudrait renoncer, par exemple dans les domaines de la médecine ou des communications. Les ambitions actuelles visent cependant un horizon plus large que tel ou tel acquis sectoriel, si important soit-il. C'est aujourd'hui ni plus ni moins que la *régénération de l'humain* que certains espèrent atteindre à plus ou moins court terme grâce aux promesses de la révolution technique.

Par exemple, on rêve d'une culture universelle, hors frontières/régimes/religions, qui pourrait naître du rassemblement des humains grâce à la circulation des idées et de l'information rendue possible par les nouvelles technologies, notamment l'Internet. On estime que de nouvelles bases pourraient ainsi être posées pour la solidarité. Ou encore, l'être humain pourrait provoquer la

⁵ Cf. par exemple Daniel JACQUES, *La révolution technique. Essai sur le devoir d'humanité*, Boréal, Montréal 2002.

prochaine étape de son évolution en modifiant sa conscience et ses comportements, notamment grâce aux moyens de la génétique et des biotechnologies.

Pour les tenants d'une telle révolution technique, il va pratiquement de soi que l'on doit pouvoir accomplir à peu près tout ce que nos moyens actuels permettent de réaliser, pour peu qu'on en tire un avantage jugé significatif. Les capacités d'action de l'espèce humaine sur elle-même étant incomparablement plus puissantes que par le passé, cela pose la question des limites à ne pas franchir. Jusqu'où pourrions ou choisirions-nous d'aller dans l'exercice de notre pouvoir sur nous-mêmes? Quel est le seuil au-delà duquel l'humain ne serait plus respecté dans sa dignité propre? La «post-humanité» envisagée risque-t-elle de nous faire basculer dans la non-humanité?

Un enjeu pour la foi chrétienne

La situation présente nous place donc devant des enjeux inédits pour l'avenir de l'humain. L'activité pastorale de l'Église est interpellée par cette problématique. Faute d'en tenir compte, elle risquerait de ne pas s'adresser à la personne réelle, historiquement située, et de manquer à sa mission prophétique au cœur de la cité.

Ceci dit, il y a d'abord lieu de reconnaître que le christianisme ne détient pas toutes les clés de l'énigme du devenir humain. Il ne s'agira donc pas de prétendre que le chemin s'éclaire parfaitement et en tous points à la lumière de la foi. En réalité, celle-ci est elle-même interrogée, mise au défi par la problématique de l'humanisation. Les violences commises au nom de Dieu dans l'histoire et encore aujourd'hui incitent à une certaine humilité lorsqu'il est question de proposer une réponse religieuse au défi de l'humanisation. Raison de plus pour situer la foi chrétienne en dialogue avec les préoccupations contemporaines, dans une recherche où tous les partenaires s'interrogent mutuellement et apprennent les uns des autres.

Une question fondamentale se pose avec acuité. La problématique que nous venons d'esquisser à grands traits soulève une question fondamentale: *Quelle est la capacité réelle du sujet humain d'agir librement et de façon bénéfique sur soi et sur le réel?* J'ai rappelé comment l'époque actuelle oscille à ce sujet entre un doute proche du désenchantement et une ambition confinant à la démesure ; entre le *sentiment d'impuissance* et la *volonté de pouvoir*. C'est la question moderne de ***l'autonomie du sujet humain*** qui est ainsi posée. La liberté humaine a-t-elle toute latitude pour orienter le devenir des personnes, des sociétés et de la planète comme bon lui semble? Doit-elle plutôt s'inscrire dans un dessein plus vaste? s'articuler avec la reconnaissance de tous les autres humains dans leur diversité et leur dignité inaliénable? reconnaître l'ouverture de la personne humaine à une altérité transcendante?

Le sujet moderne veut se libérer aussi complètement que possible des emprises diverses qui peuvent peser sur le choix son devenir. Il tend à se comprendre et à se définir comme *l'origine absolue de sa capacité d'agir*. Il espère se réaliser par l'utilisation la plus efficace possible de certains moyens en vue d'atteindre au plus grand bien-être. La personne humaine finit ainsi par se

concevoir comme un *produit auto fabriqué*, et à comprendre sa liberté comme la maîtrise autonome de cette auto fabrication. La réussite de la vie résulte alors de l'effort, de la discipline, de la juste connaissance. L'humain risque ainsi d'en venir à se considérer comme un objet manipulable et modifiable à volonté, plutôt que comme un sujet advenant à lui-même par la rencontre de l'autre.

Bien sûr, le libre exercice de sa capacité de penser, de décider et d'agir appartient à ce qui fait d'un humain ce qu'il est. On choisit pour une bonne part le type de personne que l'on devient. Par ailleurs, ce pouvoir sur soi connaît de sérieuses limites et contradictions, comme l'expérience nous en fait vivement prendre conscience. Alors même que nos moyens d'agir sur nous-mêmes et sur le réel atteignent une puissance inégalée, nous sommes témoins de dérives ou de menaces tout aussi inédites sur notre devenir. Dans le cas des totalitarismes et des fascismes du 20^e siècle, comme le nazisme ou le stalinisme, une volonté de transformation «rationnelle» et «scientifique» du monde a voulu s'imposer par les moyens de la puissance. L'ambition de purifier la race ou d'instaurer une égalité collectiviste était l'expression de rêves de régénération de l'espèce humaine qui ont tourné au cauchemar.

Quel chemin d'humanisation à la suite du Christ?

Entre le désenchantement de l'impuissance ou de l'indifférence et la démesure de la volonté de pouvoir, comment la foi chrétienne se situera-t-elle? La tradition chrétienne ne met pas en question la capacité du sujet d'agir sur lui-même ou sur le réel. Elle exalte même ce pouvoir en l'associant à l'œuvre créatrice de Dieu. La Bible ne dénonce jamais le pouvoir comme tel. Ce qu'elle dénonce, c'est *l'exercice arrogant de ce pouvoir*, dans l'oubli ou la négation de toute redevance, limite ou restriction, comme s'il n'existait aucun Autre devant qui s'interroger, ni aucune obligation de compassion ou de solidarité envers autrui. Le pouvoir trompeur est celui qui remplace la confiance en Dieu par le culte des idoles, qui abandonne l'Alliance et ses exigences de justice au profit de pactes apparemment plus profitables. Ces alliances de circonstance finissent inmanquablement par se révéler décevantes. Elles entraînent le peuple dans des situations de mort telles que l'exil, la division, le désespoir. Le pouvoir qui sert la vie est celui qui s'accorde à la justice voulue par Dieu, à son désir de paix, de communion et de liberté. Sans cesse, les prophètes ramènent le peuple à la Promesse: «Suivez mes voies, rendez justice aux pauvres, prenez soin de la veuve et de l'orphelin, accueillez l'étranger, et vous vivrez». Jésus parlera dans le même sens d'une «volonté du Père» à reconnaître et à incarner dans le réel, principalement à travers la relation au prochain, rapproché ou lointain, familial ou anonyme. C'est ce qui donne accès au Royaume, au monde nouveau: «Venez, *les bénis de mon Père...* car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger...»

À égale distance du désenchantement et de la volonté de puissance, la voie chrétienne garde donc confiance dans la possibilité d'un renouvellement du monde, mais en s'appuyant sur la promesse d'une vie dont l'humain n'est pas l'origine.

L'exercice de notre capacité d'agir apparaît alors comme une *intendance*, un «soin» de l'univers et de la communauté humaine, un gardiennage bienveillant qui nous met en alliance et en communion avec la source de toute vie. Cette perspective conduit notamment à prendre au sérieux le sens de la limite, les notions d'interdit et de transgression, sans lesquelles l'audace créatrice des technologies actuelles risquerait de nous faire basculer dans l'inhumanité. Enfermés en nous-mêmes, dans l'illusion de pouvoir tout transformer par nos seuls moyens, nous demeurerions incapables de faire jaillir la vie. En communion avec Celui qui nous donne vie, nous devenons nous-mêmes porteurs de cette vie.

Ceci nous conduit au seuil de l'éclairage le plus radical que l'évangile apporte sur le devenir humain. Le Christ y est présenté comme celui qui est le chemin, la vérité et la vie (Jn 14,6). En lui qui est l'Homme nouveau (Ep 2, 15; 4, 24; Col 3, 10), l'humain est «renouvelé à l'image de son créateur» (Col 3,10). Par lui, il est conduit à son humanité véritable. Ce que résume *Gaudium et Spes* en affirmant que «le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. [...] En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné»⁶. À un point tel que «l'homme doit être compris à partir du Christ et ne peut véritablement l'être que de cette façon»⁷.

En quoi donc le Christ révèle-t-il à l'être humain qui il est et ce qu'il est appelé à devenir? En Jésus Christ, l'homme découvre sa condition filiale. La personne humaine est donnée à elle-même, elle se reçoit de l'Amour vivant. L'humanisation en Jésus Christ se réalise par *l'accueil de ce don de la filiation adoptive*. L'humain s'accomplit en communiant à la vie du Fils par le travail de l'Esprit (Ga 4, 5ss; Rm 8, 14-17). Il s'agit d'une véritable régénération (Tt 3,5; 1 P 1,3), d'une nouvelle naissance (Jn 3, 3-5), d'une «divinisation» par la participation à la vie trinitaire (2 P 1,4; Jn 10, 10; Ac, 13, 47; I Tm 2,4) . Il ne s'agit pas d'échapper à la finitude de la condition humaine ou de s'attribuer des prérogatives divines auxquelles le Verbe lui-même a renoncé en partageant notre condition mortelle (Phil 2, 1-11). La divinisation dont il est ici question est indissociable d'une manière concrète de vivre et d'agir à la suite du Christ. Elle s'actualise dès maintenant à travers la liberté de servir et de donner sa vie par amour, dans l'esprit des Béatitudes et la participation au mystère du Christ crucifié et glorifié. Elle devient ainsi ferment de transformation personnelle et sociale. Elle est à l'origine du monde nouveau que Jésus appelle le Royaume de Dieu.

Cette expérience de la *vie nouvelle*, qui est *vie en abondance* (Jn 10, 10), est l'expérience du *salut* réalisé par l'accueil et le partage de l'amour en quoi consiste la vie même de Dieu, Père, Fils et Esprit. L'humanisation comprise comme réalisation de soi dans la rencontre de l'autre trouve ainsi son fondement: l'humain est libéré de

⁶ *Gaudium et Spes*, n° 22a.

⁷ Michel HENRY, *C'est moi la Vérité*, Éd. du Seuil, 1996, p. 128.

l'enfermement en lui-même et peut accéder à sa pleine vérité en participant à la vie d'un Dieu qui est en lui-même don et communion dans l'amour.

Cette révélation de l'humain à lui-même permet d'échapper au dilemme de l'homme contemporain écartelé entre le sentiment d'impuissance et la volonté de pouvoir. Puisque la naissance à notre être véritable est le fruit d'un don gratuit, nous ne pouvons disposer de notre vie comme si nous en étions les auteurs et les maîtres absolus. La démission ou le désenchantement ne conviennent pas non plus, puisque l'accueil de ce don et la fidélité à le faire fructifier seraient impossibles sans le concours de notre liberté.

Appuyé sur la présence de l'Amour créateur au cœur de la vie, le devenir humain apparaît non seulement possible, mais promis à un accomplissement qui dépasse l'imagination humaine. Le respect de limites dans l'agir de l'humain sur lui-même n'a pas pour but de freiner la libre créativité du sujet, mais de sauvegarder cet inimaginable possible révélé à l'espérance humaine.

Implications pour les pratiques ecclésiales

Posons maintenant quelques questions sur certaines de nos pratiques ecclésiales à la lumière de cette compréhension du devenir humain en Jésus Christ.

- L'humanisation à la suite du Christ suppose rien de moins qu'une *nouvelle naissance* par laquelle nous sommes invités à devenir fils et filles dans le Fils, à participer à la vie même de la Trinité. Cette dimension théologique de la foi n'habite peut-être pas toujours assez nos réflexions, nos délibérations et nos pratiques en Église. N'avons-nous pas tendance parfois à laisser dans l'ombre ces mystères jugés trop insondables de l'Incarnation et de la Trinité, au profit d'une certaine réduction de la suite de Jésus à sa dimension éthique? Ou encore, ne mettons-nous pas plus volontiers au cœur de notre foi le mystère pascal, dont la portée existentielle apparaît plus facilement? Il ne s'agit évidemment pas de relativiser l'importance du mystère pascal ou de la portée éthique de la foi. Mais la mort et la résurrection de Jésus ne pourraient être la source de notre salut si cet homme crucifié et glorifié n'était le Verbe incarné nous révélant le mystère d'amour qui fait la Vie du Père, du Fils et de l'Esprit. Et l'éthique chrétienne demeurerait impraticable sans l'accueil de cette vie et la transformation / divinisation qu'elle rend possible.
- Tout humain, quelle que soit sa condition sociale ou morale, est aimé de Dieu comme un fils par son père et est appelé à partager la vie de la Trinité. Voici pourquoi tous les humains sont radicalement égaux en dignité. C'est sur ce fondement que repose en définitive l'engagement de l'Église auprès des exclus, des humiliés, des laissés-pour-compte. Rien ne peut justifier que des humains soient considérés comme moins importants que d'autres, ou sacrificables au bonheur des autres. La doctrine sociale de l'Église est indissociable de la foi dans le Verbe incarné qui nous révèle la beauté de notre visage sous le regard du Père. Établissons-nous assez clairement ce lien pour

intégrer et unifier ainsi nos pratiques consacrées à la vie liturgique, à la formation chrétienne et à l'engagement social?

- Si ce fondement mystique du devenir humain et de la solidarité sociale demande à être rappelé, il ne dispense pas les croyants de s'astreindre aux efforts requis pour faire face aux difficiles questions soulevées par les enjeux actuels. Notre époque impose à tout projet de caractère humaniste de se situer dans un cadre scientifiquement informé. Selon leurs compétences et leurs charismes, des chrétiens peuvent être appelés à participer aux recherches philosophiques, éthiques ou scientifiques portant sur certains aspects de la révolution technologique. Mais tout chrétien devrait être minimalement informé de ces enjeux. Nos pratiques d'éducation de la foi font-elles assez de place à cette solidarité des croyants avec l'ensemble de la communauté humaine face aux graves menaces qui pèsent sur l'avenir de l'humain?

La prise de conscience de cette gravité ne doit pas ébranler notre espérance. Soutenus par la foi en la présence du Dieu créateur au cœur de l'histoire et de l'être humain, les chrétiens ne peuvent consentir au désenchantement ou au cynisme devant l'aspiration humaine à s'accomplir en vérité. Un regard de foi sur le contexte actuel peut bien reconnaître la présence de menaces réelles. Le disciple de Jésus ne cédera pas pour autant à la tendance catastrophiste qui tombe parfois dans une surenchère de pessimisme. Engagement lucide et responsable, oui, mais dans la confiance. Le devenir humain ne relève pas que de nos efforts. Nous mettons notre confiance en Celui qui achèvera l'œuvre qu'il a commencée au nom de son Père (He 7, 25; 10, 14). Ces propos bien rapides effleurent à peine la surface des enjeux soulevés.

CONCILIUL VATICAN II: ASPECTE PRIVIND GENEZA TEXTULUI DESPRE IUBIREA CONJUGALĂ (GS 49)

I

ANIKÓ NICHITA

RIASSUNTO. *Concilio Vaticano II: Aspetti che riguardano la genesi del testo sull'amore coniugale (GS 49).* In questo articolo l'autore presenta il travaglio dei Padri sinodali del Vaticano II per arrivare alla pubblicazione del testo conciliare sull'amore coniugale. Dio ha creato l'uomo come essere in relazione con una missione sacra di arricchire la famiglia umana e la Chiesa. La realizzazione di questa missione non può essere in maniera corretta se non in un clima di amore e per questo Dio ha donato all'uomo e alla donna una formula di amore esclusivo, l'amore coniugale. In queste pagine vedremo la genesi del testo della Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, però quello specifico sull'amore coniugale GS 49.

1. Introducere

Omul, capodopera creației lui Dumnezeu, de-a lungul întregii sale existențe pământești se întreabă cu neliniște asupra originii sale, asupra vocației și scopului său în viață. Cei mai mulți dintre noi, încă din fragedă copilărie prin intermediul orelor de cateheză am primit un răspuns, al cărui sens deplin ni s-a dezvăluit mai târziu: *Dumnezeu, infinit de Perfect și Fericit în sine însuși, l-a creat în mod liber pe om ca să-l facă părtaș la viața sa fericită. ...El se apropie de om. Îl cheamă, îl ajută să-L caute, să-L cunoască și să-L iubească din toate puterile*¹.

Asupra profunzimii acestor cuvinte simple, poate nici n-am meditat atunci, însă ele dezvăluie întregul mister al existenței omului: originea noastră divină o purtăm în suflet, infinita iubire a lui Dumnezeu cu care ne cheamă, scopul nostru ultim. De asemenea, putem regăsi și vocația noastră principală în viață, să-L cunoaștem pe Creatorul nostru și să-L iubim din toate puterile noastre. În aceste principii se ascunde și izvorul demnității, măreției și valorii omului. Demnitatea omului, de singură creatură după *chipul și asemănarea lui Dumnezeu-Iubire* și în chemarea sa la viața veșnică presupune înzestrarea lui cu intelect și voință liberă. Toate aceste înzestrări trebuie puse în slujba datoriei noastre supreme de a-L cunoaște și de a-L iubi pe Dumnezeu.

Realizarea acestei datorii presupune o exigență *sine qua non*, revelată nouă de Hristos prin existența sa pământească, aceea a iubirii aproapelui: *Aceasta este porunca mea: Să vă iubiți unii pe alții așa cum v-am iubit Eu*². Papa Ioan Paul II descrie vocația omului astfel: *Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea*

¹ CBC. 1.

² In. 15, 9.

sa, chemându-l la existență **din iubire**, l-a chemat în același timp **la iubire**³. Omul, creat din iubire este chemat să iubească de-a lungul întregii sale existențe. Împlinirea omului vine prin iubirea adevărată care răspunde exigențelor pe care ni le-a arătat Hristos, cu care ne cheamă și la care ne cheamă și care trebuie să se oglindească în toate formele de iubire umană: iubirea părintească, iubirea de prietenie, și, nu în ultimul rând, iubirea conjugală.

Aceste forme de iubire, dincolo de particularitățile lor, trebuie să aibă ca fundament și să se potențeze din caritatea divină. Din natura noastră imperfectă, coruptă de păcat, rezultă și imperfecțiunea iubirii noastre. De aceea, cu ajutorul harului divin trebuie să perfecționăm iubirea noastră în toate dimensiunile sale.

Dumnezeu l-a creat pe om ființă relațională, deoarece el nu se poate împlini singur: *Bărbat și femeie l-a creat*⁴, spune cartea Genezei. Dumnezeu le-a încredințat o misiune sacră, aceea ca în plinătatea persoanelor lor, să fie cooperatorii săi în îmbogățirea familiei umane, și implicit a Bisericii. Realizarea acestei misiuni nu poate avea loc corect, decât într-un climat de iubire, de aceea Dumnezeu a dăruit bărbatului și femeii o formă de iubire exclusivă, iubirea conjugală. Această iubire se bazează pe complementaritatea trupească și spirituală a celor două persoane de sexe diferite. Ea depășește simpla prietenie și se realizează între un bărbat și o femeie care se dăruiesc unul altuia în totalitatea lor. Astfel prin intermediul iubirii conjugale care stă la baza căsătoriei lor, soții formează acea comuniune de iubire pe care a vrut-o Dumnezeu, ca în cadrul ei să fie concepută, să se nască și să se dezvolte viața umană.

Iubirea conjugală este exclusivă tocmai pentru că include în sine și dimensiunea sexuală a persoanei umane. Această dăruire sexuală se realizează în manieră autentic umană dacă izvorăște și face parte integrantă din acea iubire prin care bărbatul și femeia în plinătatea persoanei lor se angajează unul față de altul până la moarte. În căsătorie, intimitatea trupurilor devine simbolul vizibil al comuniunii spirituale. O altă caracteristică esențială a iubirii conjugale este fecunditatea ei: *Semnul revelator al autenticității iubirii conjugale este deschiderea spre viață*⁵. Iubirea fiind creatoare nu poate să se replieze asupra ei însăși, miracolul unei noi existențe umane fiind astfel mărturia rodniceii iubirii. Dacă ar fi să sintetizăm, putem spune că adevărata iubire conjugală este o iubire umană (sensibilă și spirituală), o iubire totală, fidelă și fecundă. Rezultă de aici o datorie însemnată atât pentru logodnici, cât și pentru soți, aceea de a aprofunda în existența lor sensul profund al iubirii, recunoașterea necesității perfecționării ei prin toate mijloacele naturale și supranaturale dăruite nouă de Dumnezeu.

Din păcate însă, în civilizația bolnavă în care trăim, asistăm la o profundă dezagregare a iubirii și la o viziune reductivă asupra iubirii, dar și asupra valorilor umane. Cauza primordială ar putea fi identificată în faptul că omul și-a pierdut punctul

³ *Familiaris Consortio*, 11.

⁴ Gn. 1, 27.

⁵ Conseil Pontifical pour la famille, *Vérité et signification de la sexualité humain*, Cité du Vatican, 1995, 15.

său de referință în viață – Hristos, și conștiința chemării sale divine care nu se limitează la viața pământească, ci la fericirea veșnică în plinătatea iubirii Sfintei Treimi.

Toate acestea au loc pe fundalul societății de consum, al unei societăți alterate de un hedonism materialist care vede omul doar ca un mijloc în producerea capitalului și în care valorile autentice au fost înlocuite cu pseudo-valori. Valori ca: adevărul, dreptatea, libertatea au căpătat un caracter subiectiv, iar majoritatea oamenilor nici nu mai vor să cunoască adevărul obiectiv, ci se opresc la nivelul cunoașterii și trăirii sensitive: *Cuprinși într-un asemenea complex de situații, foarte mulți contemporani ai noștri sunt împiedicați să discearnă realmente valorile perene și în același timp nu știu cum să le armonizeze cu descoperirile recente*⁶. Aceste aspecte negative ale culturii contemporane se răsfrâng și asupra înțelegerii și prețuirii iubirii conjugale, și implicit a valorilor căsătoriei și familiei.

Conciliul Vatican II conștientizând gravitatea situației lumii de astăzi, dezorientarea ei, a dorit să ofere puncte de reper în rezolvarea acestor situații, luând învățătura lui Hristos drept răspuns la rezolvarea acestor situații. Acestui scop este menită Constituția Pastorală despre misiunea Bisericii în lumea contemporană *Gaudium et spes*. Acest document conciliar include între problemele stringente și pe cea a discreditării iubirii conjugale, căsătoriei și familiei, consacrandu-i un întreg capitol: *Despre demnitatea căsătoriei și familiei*.

Rămânând fidel scopului propus, de a face cunoscut lumii întregi adevărul revelat de Hristos, Conciliul Vatican II a consacrat în cadrul acestui capitol un număr întreg (nr.49) tratării problemei iubirii conjugale. Aici este prezentată învățătura Bisericii despre iubirea conjugală și se adresează un îndemn, nu numai creștinilor, ci întregii omeniri de a respecta și de a prețui această iubire la justa sa valoare.

În explicarea naturii căsătoriei, conciliul a așezat în centru iubirea conjugală ca dăruire de sine conștientă și liberă. Acest cuvânt nu înseamnă doar unirea din iubire a celor două persoane ci, dăruirea întregii vieți pentru binele celuilalt, din iubire, în mod necondiționat și indisolubil⁷. Această dispoziție de a dăru și de a se dăru, care îmbrățișează întreaga persoană, dorește să se realizeze în primul rând în actul conjugal. Prin acesta este favorizată nu doar fidelitatea, dar este potențată și iubirea, soții îmbogățindu-se reciproc⁸. Dumnezeu a înălțat această iubire conjugală prin sacramentul căsătoriei și a făcut-o purtătoarea harului nevăzut al Său. Aceasta înseamnă că, iubirea pe care și-o nutresc reciproc soții, devine iubire supranaturală sau mântuitoare. Prin această iubire supranaturală crește nu doar iubirea naturală și capacitatea de dăruire a soților, ci și iubirea și dăruirea lor față de Dumnezeu.

Iubirea conjugală este sufletul comunității conjugale, iar pentru ca această comunitate să nu-și piardă vitalitatea, trebuie să devină o dispoziție stabilă a sufletului, un *habitus*, în limbajul moralei catolice clasice. Această exigență este exprimată în textul conciliar astfel: *...cum a persona in personam voluntatis affectu*

⁶ GS. 4.

⁷ Cf. GS. 49.

⁸ Cf. *ibidem*.

*dirigatur*⁹. Deci iubirea conjugală trebuie să fie înrădăcinată în voință. În acest sens, în istoria Conciliului Vatican II există o frază scurtă care ne-a parvenit și care afirmă ferm calitatea de *habitus* a iubirii conjugale. Părinții sinodali în virtutea scopului pastoral al conciliului nu au încărcat textul cu termeni de specialitate, dar intenția lor a fost ca din text să transpară această calitate a iubirii conjugale.

Scopul cercetării de față este ca, prin intermediul unui scurt *excursus* în procesul de elaborare a textului despre iubirea conjugală, să aprofundăm mai bine învățătura conciliului. Lucrarea se centrează pe prezentarea genezei textului despre iubirea conjugală și a întregii problematice pe care o implică. Sunt expuse principalele etape ale genezei textului despre iubirea conjugală, care, de altfel, sub acest nume generic nu apare în schemele preparatoare ale conciliului, la fel cum nici constituția, a cărei parte integrantă este. Studiul nostru are drept sursă principală de documentare Actele Sinodale ale conciliului, care ascund în imobilitatea literelor travaliul spiritual al Părinților sinodali. În afara textului conciliar, în cercetarea noastră ne mai folosim de documente ale Magisteriului Bisericii, lucrările unor teologi, precum și a unor oameni de știință umaniști. Cercetarea de față se vrea un ajutor în aprofundarea înțelegerii mesajului textului despre iubirea conjugală. În același timp, am dori să subliniem necesitatea redescoperirii adevărului despre iubire într-o societate care are o percepție greșită asupra ei și la actualizarea ei în viața noastră, nepierzând niciodată din vedere scopul nostru ultim, unirea cu infinita iubire a lui Dumnezeu.

2. Ideea conciliului și scopurile propuse

*O neașteptată inspirație a lui Dumnezeu*¹⁰. Cu aceste cuvinte a descris mai târziu Papa Ioan XXIII ideea sa de a convoca un nou conciliu. Materializându-se, Conciliul Vatican II își va deschide în mod oficial lucrările la data de 11 octombrie 1962. Acesta s-a dorit un conciliu pastoral și a pornit de la revalorificarea teologică a marilor mistere mântuitoare ale credinței și de la o solidă fundamentare teologică a acestora. Munca și spiritul său pot fi sintetizate astfel: *Prezentarea esenței și misiunii Bisericii, credincioșilor și lumii întregi*¹¹. Biserica a vrut să privească în sine, să dialogheze cu sine. În același timp, a vrut să se deschidă față de lume, pentru ca să se reveleze pe sine în toate membrele sale și în activitățile acestora, atât ca realitate istorică, cât și ca realitate mistică, instituție însărcinată cu scop și conținut supranatural. Papa Ioan XXIII a declarat la data de 11 septembrie 1962 că *trebuie să cercetăm Biserica în primul rând, sub forma în care ni se dezvăluie, sub care stă în fața noastră: ad intra, adică în ființa și vitalitatea sa interioară, în calitatea sa prin care își îmbogățește fiii cu lumina credinței și cu comoara harului sfințitor, deoarece cuvintele Domnului Hristos i-au indicat o datorie care nu*

⁹ Cf. *ibidem*.

¹⁰ Cf. C. Lesegretain, *L'étonnante saga d'un concile inattendu*, în *La Croix*, Numero Hors Séries, Decembre 2002-Janvier 2003, p. 6.

¹¹ *A II Vatikáni Zsinat Tanitása*, Negyedik Kiadás, Szent István Társulat, 1992, p. 9.

*poate fi neglijată: să învețe, să se roage și să dea viață nouă. Însă, trebuie să privim Biserica și ad extra, adică și în manifestările externe ale vitalității sale interioare*¹².

Conciliul a primit numele de Vatican II, deoarece trebuia să ducă mai departe tratarea problemelor ridicate la Conciliul Vatican I (1869-1870): problemele legate de credință ale omului modern, relația dintre Biserică și lumea aflată într-o continuă evoluție. Vocația conciliului era de a determina cum poate Biserica să-l slujească mai bine pe Dumnezeu, cum poate sluji mai bine omului și lumii: *Biserica, de-a lungul întregii sale istorii este chemată să-l mărturisească pe Hristos și Evanghelia sa mântuitoare*¹³. Conciliul, până la actul suprem al închiderii sale solemne din data de 8 decembrie 1965, a rămas fidel celor trei scopuri majore indicate de Papa Ioan XXIII: reînnoirea vieții interne a Bisericii, rechemarea în sânul Bisericii a fraților despărțiți de ea și dialogul cu lumea contemporană¹⁴. Reforma internă a Bisericii a făcut necesară clarificarea conținutului doctrinei catolice și aprofundarea sa biblică. Tot acest principiu a deschis dialogul cu lumea. Prin intermediul acestui dialog, Biserica, în conștiința puterii sale morale și a misiunii sale de origine dumnezeiască, vrea să ajute omenirea intrată într-o nouă fază a istoriei sale.

Episcopii Bisericii, două mii cinci sute la număr, cu câteva excepții, toți au fost prezenți la conciliu. Conciliul a fost ecumenic în toate caracteristicile sale, dar mai ales din prisma scopurilor propuse, el dorind să îmbrățișeze lumea întreagă. A devenit astfel *Conciliul Bisericii Universale despre Biserica însăși*¹⁵. Libertatea, este un concept care aparține esenței Bisericii, iar acest conciliu a demonstrat că libertatea de opinie este prezentă în Biserică și nu doar în mod teoretic, ci în mod practic. De aceea, putem spune că la conciliu s-a purtat dialogul între adevăr și libertate.

Biserica nu a renunțat la tezaurul credinței acumulat până în acel moment, toate afirmațiile și toate redactările bazându-se pe credința eternă. În acest sens sunt relevante cuvintele card. Ratzinger: *Trebuie să ne opunem cu orice preț acelei viziuni reductive, care în cadrul istoriei Bisericii, vorbește despre un înainte și despre un după. Omul care vrea să rămână fidel documentelor, nu poate să acționeze în acest mod, deoarece și acestea întăresc continuitatea catolicismului. În cadrul Bisericii nu există nimic care să fie înainte sau după conciliu, ci există Biserica unică, care peregrinând spre Domnul său, înțelege și aprofundează din ce în ce mai bine tezaurul credinței care l-a fost încredințat de însăși Domnul*¹⁶.

Toate aceste puncte evidențiate au contribuit fundamental ca Biserica, prin intermediul acestui conciliu, să-și recapete credibilitatea și în ochii acelor oameni, care au prevestit apusul rolului său istoric. Conciliul a asigurat expansiunea muncii de reînnoire începute în toate domeniile Bisericii. Astfel, conciliul ca eveniment spiritual și muncă spirituală continuă până astăzi.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 10.

¹⁴ Cf. *ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Joseph Ratzinger, *Beszélgetések a hitről Vittorio Messori-val*, Vigilia, Budapest, 1990, p. 30.

3. Constituția pastorală “*Gaudium et spes*”. Principii directoare.

Constituția pastorală despre misiunea Bisericii în lumea contemporană *Gaudium et spes* ocupă un loc aparte în rândul documentelor conciliare. Este documentul cel mai lung și cel mai bogat din punct de vedere al noilor idei, și poate documentul așteptat cu cel mai mare interes de întreaga lume. Importanța sa constă în faptul că aici Biserica își definește locul său în lume, clarifică relația sa cu lumea, vocația și misiunea sa în lume.

Documentul cuprinde și vorbește despre atâtea probleme importante, încât o scurtă introducere face perceptibilă doar o fărâmə din bogăția sa. Analizând textul cu atenție se poate observa îndrăzneala ideilor, dar în același timp conținutul lor profund evanghelic. Constituția este alcătuită din două mari părți și capitolele aferente acestora. Aproape toate capitolele documentului conciliar au o structură identică, algoritmul de tratare al problemelor fiind unul inductiv. Astfel se prezintă prima dată, în stil fenomenologic, realitatea experimentată în lume, fiind amintite erorile, sarcinile și rezultatele. Pasul următor indică examinarea contribuției Bisericii la desfășurarea acestor situații, atât prin intermediul învățaturii sale, cât și cu ajutorul pe care-l oferă în colaborare cu toți oamenii binevoitori. Sfârșitul capitolului pune în lumină conexiunea celor prezentate cu viitoarea Împărăție a lui Hristos¹⁷.

Printre problemele care trebuie să fie discutate în mod urgent se regăsesc ateismul, misterul omului, caracteristicile omului, omul și societatea, căsătoria și familia, relația cultură - Biserică, problemele vieții economice, comunitatea politică și problema păcii.

4. Căsătoria și familia – probleme urgente

Despre demnitatea căsătoriei și familiei este titlul capitolului I al părții a II- a din Constituția pastorală *Gaudium et spes*. Această a doua parte poartă titlul *Despre câteva probleme urgente*, ceea ce dovedește că introducerea textului despre căsătorie și familie în această parte își are semnificația ei. Într-adevăr, printre problemele cele mai urgente care macină societatea contemporană este și profunda dezagregare a valorilor căsătoriei și familiei, iar conciliul a vrut să atragă atenția omului contemporan asupra gravității problemei. Căsătoria și familia sunt obiectele unei crize teribile, poate cea mai gravă a istoriei, ceea ce riscă să schimbe în mod radical – până la a o distruge – structura și semnificația lor. Iubirea conjugală, sufletul comunității conjugale este și ea ținta acestei dezintegrări.

Tratarea căsătoriei și familiei în documentul care privește relația Bisericii cu lumea contemporană își are deci semnificațiile ei. Familia constituie celula societății umane și tocmai pe familia creștină se edifică Biserica. De aceea de sănătatea și sfințenia familiei creștine depinde viitorul Bisericii și societății. Dezvoltarea și expansiunea civilizației industriale și tehnice, creșterea demografică, difuzarea unei noi mentalități și a unor noi moravuri influențează căsătoria și familia.

¹⁷ Cf. *A II Vatikáni Zsinat Tanítása*, Negyedek Kiadás, Szent István Társulat, 1992, p. 420.

Având în vedere toate acestea, Biserica în calitatea sa de Mamă și învățătoare nu a putut să nu intervină pentru a indica o soluție, întrucât aceste probleme specifice căsătoriei și familiei hotărăsc destinul spiritual al fiilor săi. Din cauza problemelor matrimoniale foarte mulți creștini trăiesc într-o situație anxioasă din punct de vedere spiritual sau - din păcate - în cazuri foarte frecvente, abandonează practica religioasă mai întâi, iar apoi Biserica și credința.

Urgența și gravitatea acestor probleme matrimoniale și familiale, au determinat părinții sinodali să dedice un întreg capitol demnității căsătoriei și familiei și promovării ei, iar în cadrul capitolului, un întreg număr demnității iubirii conjugale. Chiar titlul capitolului sugerează intenția pe care și-a propus-o conciliul de a pune în cea mai clară lumină câteva puncte capitale ale doctrinei Bisericii asupra căsătoriei și familiei, într-o expunere pozitivă a doctrinei catolice. Conciliul nu se adresează doar creștinilor, ci tuturor care poartă în inimă și promovează înaltele valori ale căsătoriei și familiei.

Aceste principii prezentate în acest capitol vor ajuta la o mai bună înțelegere a problemelor cu care s-au confruntat Părinții sinodali în elaborarea învățăturii despre iubirea conjugală.

5. Geneza textului despre iubirea conjugală

Primul text în care găsim referiri la iubirea conjugală (adevărat, nu sub numele său), și la problematica căsătoriei este schema Constituției dogmatice *De Castitate, Virginitate, Familia*¹⁸, propus spre dezbatere Comisiei teologice la data de 7 mai 1962, în cadrul Congregației IV din perioada pregătitoare a Conciliului Vatican II. Schema era rodul final al fuzionării Constituției *De Matrimonio et Familia* cu capitolul intitulat *De castitate et pudicitia christiana* al Constituției preparatorii *De Ordine Morali*¹⁹.

5.1. Structura și conținutul general al părții despre căsătorie

Schema era compusă din două părți. Prima parte reproducea în întregime capitolul *De castitate et pudicitia christiana* al documentului preparator *De Ordine Morali* (vezi nota 21). Partea a II - a, care are importanță pentru tema tratată, era consacrată căsătoriei și familiei și purta titlul *De matrimonio et familia*. Această parte, secționată în patru capitole, trata despre căsătoria creștină, despre drepturile, obligațiile și virtuțile specifice ei și familiei creștine. Iubirea conjugală nu apare sub acest nume însă, numărul 20 al capitolului *De iuribus, obligationibus, virtutibus matrimonio christiano propriis* purta titlul *De caritate coniugali*²⁰.

Această parte despre căsătorie și familie nu conținea elemente noi, ci era o *summa* teologică, morală și canonică a doctrinei creștine asupra căsătoriei și

¹⁸ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenici Vaticano II Apparando*, Series II (Praeparatoria), Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, p. 90.

¹⁹ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenici Vaticano II Apparando*, Series II (Praeparatoria), Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis, 1967, p. 28.

²⁰ Cf. *op.cit* la nota 18, p. 116.

familiei. Ea se fundamenta în principal pe învățătura Enciclicii *Castii Connubi* a Papei Pius XI și pe învățătura Papei Pius XII, care în timpul pontificatului său a intervenit de nenumărate ori pentru a expune modul de gândire al Bisericii asupra numeroaselor probleme cu care se confrunta căsătoria și familia. În mod particular, numărul 13²¹ vorbind despre scopurile căsătoriei reamintează în mod ferm că, printre scopurile obiective ale căsătoriei stabilite de Dumnezeu, primordial este procrearea și educarea copiilor (*prolis procreatio atque educatio*). Acest scop primar prevalează altor scopuri intenționate, numite scopuri secundare, anume ajutorul reciproc și remediul concupiscentei.

Legat de actul conjugal, schema afirma că soții trebuie să se comporte conform naturii, să respingă practicile anticoncepționale, acestea fiind intrinsec și în mod grav păcătoase. Schema trata despre normele în vederea stabilirii numărului de copii. Ea afirmă că nu există o normă universală, ci fiecare familie este un caz particular și trebuie să cântărească condiția individuală, binele întregii familii și binele societății. În decizia lor particulară, credincioșii nu trebuie să se lase ghidați doar de considerațiile temporale și materiale, ci trebuie să se lase ghidați de motive supranaturale, de lumina rațiunii și a credinței.

Ultimul paragraf vorbea despre problemele ridicate de creșterea demografică.

Important de reținut este faptul că, fiecare capitol se termina cu condamnarea unor serii de erori. În ceea ce privește căsătoria, erau sever dezaprobatte teoriile moderne care susțineau că indisolubilitatea căsătoriei nu ar fi fost hotărâtă de Dumnezeu și că această crudă invenție ar aparține Bisericii. Apoi sunt cenzurate teoriile care inversează ordinea dreaptă a scopurilor căsătoriei, scopului primar al căsătoriei fiindu-i substituite valorile biologice, binele personal al soților și iubirea conjugală²².

5.2. *Textul De caritate coniugali*

Numărul despre caritatea conjugală era introdus în cadrul capitolului care trata despre drepturile, obligațiile și virtuțile proprii căsătoriei (vezi nota 22)²³. Virtutea carității era declarată drept fundament al căsătoriei, completarea și împlinirea ei, elementul care înalță la sfințenie viața conjugală. În acest mod, conform învățăturii Sfântului Pavel *Bărbaților iubiți pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica, și s-a dat pe sine pentru ea* (Ef.5,25), iubirea conjugală trebuie să imite iubirea lui Hristos care a răscumpărat Biserica cu propriul său sânge. Astfel caritatea se înfățișează drept perfecțiunea și plenitudinea iubirii conjugale (*est igitur caritas amoris coniugalis perfectio ac plenitudo*)²⁴. Din

²¹ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series II, Vol. III, Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, p. 106.

²² Cf. *ibidem*, p. 107.

²³ Cf. *ibidem*, p. 116; textul integral al numărului *De caritate coniugali* poate fi consultat în Anexa 1.

²⁴ Cf. *ibidem*.

punct de vedere juridic, ne spune textul, iubirea conjugală nu poate fi considerată esențială pentru validitatea consensului matrimonial.

Comisia care a redactat textul privea cu mare rețineră considerațiile privind iubirea conjugală. De unde această rețineră și de ce s-a preferat termenului de *amoris* (iubire), termenul *caritatis* (caritate)? Ea provine din situația de dezintegrare în care se găsea și încă se găsește iubirea. Astfel, cuvântul iubire este atribuit tuturor formelor de pseudo-iubire, sentimentului de atracție față de o persoană de sex opus sau de același sex, iar, ceea ce este mai grav, se consideră că esența ei stă în consumarea actului sexual. Prin urmare lumea, de cele mai multe ori, în determinarea iubirii are o idee reductivă asupra ei, limitând-o la dimensiunea sexuală a omului.

În acest context, continuă textul, de fapt ceea ce unii numesc iubire și o proclamă drept singura bază a vieții spirituale a soților, se restrânge de fapt la oarbe înclinații senzuale. Dimpotrivă, spiritului și operei soților le este oportun ca ei să se iubească în Dumnezeu și pentru Dumnezeu²⁵. În concluzie se poate spune că motorul prim al legăturii conjugale trebuie să fie virtutea carității.

Însă tot virtutea carității trebuie să fie principiul de acțiune în toate relațiile noastre interpersonale. Caritatea indică o iubire care caută binele celuilalt și în particular a desemnat în cursul istoriei diverse forme înfloritoare de solidaritate în Biserică, în supunerea la porunca iubirii²⁶. Iubirea față de Dumnezeu se manifestă în mod concret în atașamentul față de caritate, de bunăvoință, de compasiune și în acte de caritate (acte gratuite), îndeplinite față de semenii noștri.

Din această mică expunere, se poate deduce că virtutea carității se identifică cu însăși porunca iubirii lăsate nouă de Domnul Iisus Hristos de a ne iubi aproapele ca pe noi înșine. Întreaga noastră viață, relațiile interpersonale, acțiunile noastre trebuie să pornească și să fie conforme acestei porunci. Ea trebuie să fie prezentă în toate formele de iubire, să constituie elementul comun al acestora. Căsătoria, la rândul ei, implicând două persoane, este o relaționare personală și, prin urmare, în toate manifestările ei, trebuie să fie conformă virtuții carității, cu toate exigențele pe care ni le-a arătat Hristos în timpul vieții sale pământești. Însă relația a două persoane de sexe diferite în cadrul uniunii matrimoniale trebuie consfințită de o formă specifică de iubire, cu elemente specifice, neregășibile în nici o altă formă de iubire umană.

Părinții sinodali vor observa aceste dificultăți și în desfășurarea conciliului își vor reconsidera pozițiile, iar iubirea conjugală cu toate elementele sale specifice, întrucât este sufletul comuniunii conjugale, își va redobândi importanța.

5. 3. Cele două tendințe cu privire la scopurilor căsătoriei

Pentru a înțelege mai bine atitudinea Părinților sinodali față de iubirea conjugală, trebuie să schițăm mai înainte tendințele în ceea ce privește căsătoria și realitatea vieții sexuale, care s-au confruntat în dezbaterile conciliului.

²⁵ Cf. *ibidem*.

²⁶ Cf. G. Cereti, *Amore, amicizia, matrimonio*, Casa Editrice Marietti, Genova, 1987, p. 1.

Tendința “clasică” atribuie căsătoriei drept scop primar procrearea și educarea copiilor, în timp ce consideră ca scopuri secundare, subordonate celui primar, ajutorul reciproc și perfecționarea reciprocă a soților. Tendința “clasică” se justifică prin recurgerea la tradiție și la învățătura constantă a Magisteriului Bisericii. Începând cu Sfântul Augustin, care stabilește trei bunuri ale căsătoriei *proles, fides, sacramentum*, teologia catolică a indicat în mod constant ca scop primar al căsătoriei procrearea și educarea copiilor²⁷. Conciliul din Florența, în *Decretum pro Armenis*²⁸ stabilește trei bunuri ale căsătoriei: copiii să fie crescuți și educați în cultul lui Dumnezeu, fidelitate între soți și indisolubilitatea căsătoriei, semnificând unitatea dintre Hristos și Biserică. Apoi enciclica *Castii Connubii* a papei Pius XI și discursurile papei Pius XII au insistat mereu asupra primatului procreării. Aceștia condamnau noile teorii care afirmau că sensul căsătoriei stă doar în uniunea celor doi soți, scopul constitutiv al acesteia fiind iubirea mutuală care trebuie provocată și perfecționată. De asemenea ei identificau în spiritul epocii o exaltare excesivă a sexualității în căsătorie și a momentului sexual în unitatea celor doi soți.

Aceste idei, în opinia tendinței “clasice”, ar putea duce la supraevaluarea în căsătorie a elementului sexual și la uitarea că, din cauza păcatului originar echilibrul sexual în om a fost perturbat. Prin indicarea complementarității și perfecționării reciproce a soților drept scop primar al căsătoriei, opinau reprezentanții acestei tendințe, s-ar putea gândi că în afara căsătoriei nu se poate atinge o adevărată perfecțiune umană, principiu care ar putea duce la deprecierea virginității în fața căsătoriei.

Tendința “modernă” nu dorea să se vorbească despre scopuri primare și secundare, nici de ierarhia scopurilor în cadrul căsătoriei, ci vedea în căsătorie în mod esențial o comuniune de viață și de iubire, prin intermediul căreia soții se perfecționează reciproc, iar copiii reprezintă rodul și încoronarea iubirii conjugale. Această tendință se întemeiează pe o critică adusă așa numitei tendințe “clasice”. “Modernii” acuzau “clasicii” că, vorbind de scopurile căsătoriei nu reliefează îndeajuns iubirea conjugală. Cu această teorie a scopului primar al căsătoriei, în care iubirea conjugală era expulzată în rândul scopurilor secundare ale căsătoriei se ascundea neîncrederea față de iubirea conjugală. “Modernii” reproșau “clasicilor” o supraevaluare excesivă a aspectului sexual al căsătoriei, actul sexual nefiind considerat bun în sine, ci trebuia să fie justificat de faptul de a fi îndreptat spre procreare²⁹. Ei erau prea datornici teoriilor filosofice și teologice extrem de pesimiste în ceea ce privește sexualitatea umană. Asemenea teorii nu se fundamentau pe Sfânta Scriptură care în acest domeniu emana un optimism sănătos în fața actului conjugal, prin care

²⁷ Cf. G. De Rosa, *Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione*, în *La Chiesa nel mondo Contemporaneo*, Elle di Ci, Torino-Leumann, 1966, p. 714.

²⁸ Denz. 702.

²⁹ Cf. G. De Rosa, *Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione*, în *La Chiesa nel Mondo Contemporaneo*, Elle di Ci, Torino – Leumann, 1966, p. 720.

soții deveneau *un singur trup*, ci, aveau origini gnostice și encratice sau resimțeau experiențele personale dureroase cum a fost cea a Sfântului Augustin³⁰.

Dincolo de critica tendinței tradiționaliste, “modernii” se întemeiau pe filosofii moderne personaliste, care puneau în evidență centralitatea persoanei umane și a valorilor personale. În mod cert nu negau funcția căsătoriei în vederea procreării și educării copiilor, dar încercau să afirme cu forță valoarea sa pentru perfecționarea personală a soților. Ei vedeau în căsătorie nu doar un instrument al procreării, ci o comunitate de viață și de iubire în trăirea căreia două ființe umane se completează și se perfecționează reciproc, iar în acest mod devin cooperatorii lui Dumnezeu în opera creației.

În realitate “clasicii” nu contestau aceste afirmații, ci erau preocupați de anumite “tăceri” ale modernilor, care după părerea lor nu se pronunțau în mod clar asupra ilicității morale a practicilor anticoncepționale. De aici dorința clasicilor ca în documentul conciliar asupra căsătoriei și familiei să se facă o referire explicită la învățătura enciclicii *Castii Connubii* a papei Pius XI și la învățătura papei Pius XII.

A N E X A 1

TEXTUL DIN 7 MAI 1962

PERIOADA PRECONCILIARĂ

n. 20 [*De caritate coniugali*] Supra autem omnia iura, officia et virtutes, proprium principatum tenens, splendet caritas, quae etiam in vita coniugali alias leges supponit et implet, immo complet et elevat, monente apostolo: << Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam. >> (Eph. 5, 25). Quapropter amor Christianus coniugalis non tantum excellat oportet gloriosis insignibus caritatis, ab Apostolo exaltatis (cf. 1 Cor 13, 4-7), sed quantum fieri potest imitari debet suo modo amorem Christi erga Ecclesiam (cf. Eph. 5, 25 ss.), sanguine acquisitam. (Act. 20, 28). Est igitur caritas amoris coniugalis perfectio ac plenitudo: nam etiam de statu matrimoniali valet verbum Dei: plenitudinem legis esse dilectionem (cf. Rom. 13, 10). Ne tamen amor coniugalis essentialis dicatur ad consensus nuptialis validitatem; neque idem potius quam in divinae voluntatis ex toto corde observantia ponatur in quadam animae mollitie, a nonnullis proclamata veluti basis vitae cuiusdam spiritualis coniugibus propriae; absit denique, ut restringatur ad quasdam sensuales et caecas inclinationes: sed animo et opere coniuges, in Deo et Propter Deum, se invicem ament oportet.

³⁰ Cf. *ibidem*, p. 721.

STUDIA PHILOSOPHICA

**ÎNTRETĂIEREA EPISTEMELOR.
LEONARDO DA VINCI ȘI DIEGO VELAZQUEZ**

ANDREI BERESCHI

ABSTRACT. *Inbetween the Epistemas. Leonardo Da Vinci and Diego Velazquez.* This study is a philosophical account of two different perspectives on the meaning of painting. It focuses on the signification of the representational turn that takes place in passing from Leonardo Da Vinci's theory of painting to the Diego Velazquez's view on how a painting should use the perceptual frame of the subjective spatial configuration of things. The comparison between the two would eventually put forth the features of a representational turn concerning the use of spatial perspective as a mark for a modification in the structure of philosophical knowledge.

Este cunoscută afirmația lui Leonardo Da Vinci care instituie în mod categorial o relație esențială între filosofie și pictură. "*Pictura este filosofie*" declară enigmatic Da Vinci, iar atunci *Tratatul despre pictură* ar fi, nici mai mult nici mai puțin, decât o carte de filozofie. În termeni aristotelici (și nu întâmplător, după cum vom vedea), această relație ar fi una de sinonimie, iar o sinonimie în sens aristotelic are nevoie de un al treilea termen sau de un termen *mediu*, pentru a se constitui. În cazul lui Da Vinci, lucrurile sunt limpezi: acest termen este legat, după cum se spune¹, de concepția posibilităților cognitive ale artei, o concepție larg răspândită în Renaștere, dar pe care nimeni, până la Leonardo, nu s-a încăpățânat să o radicalizeze și să o întemeieze într-atât încât să o pună și în operă cu o tenacitate consecventă. Pe de altă parte și oarecum contrar acestei orientări unitare, el este artistul care, mai mult ca oricare altul, și-a asumat într-un fel obsedant și febril sarcina multiplului, risipindu-se într-o pluralitate covârșitoare de proiecte începute și neterminate. Arhitectura, sculptura și mulțimea aproape haotică de invenții din celelalte meșteșuguri, de la arme sofisticate până la "aparate" de navigare subacvatică și aeriană, toate acestea sunt mai degrabă mărturia unei lipse de lege și de proiect. Iată, așadar, că, înainte de a putea decide în cazul Leonardo între proiecția repetitivă a unui singur gând și lipsa unei ordini, trebuie să întâmpinăm paradoxul personalității sale.

Ca filosof, Leonardo gândește un singur gând, iar acest unic gând ascuns ordonează dezordinea aparentă a lucrărilor sale. Ordinea sa se regăsește "pieziș" în dezordinea gândurilor sale și astfel, într-un sens special, gândirea sa întreagă ar putea fi considerată o *paranoeză*, multiplele expresii fiind, în raport cu acesta unic, paronime, căci, în același timp, în ele într-un fel este și într-altfel nu este chipul aceluiași gând ascuns.

¹ W. Tatarkiewicz, *Istoria Esteticii*, trad. Sorin Mărculescu, vol.3, ed. Meridiane, 1978, p.199.

Astfel preveniți, să revenim la enigmatică afirmație a lui Da Vinci; în opinia unora², aceasta ar suna: "*Pictura este filosofie*", în opinia altora³ - "*Pictura este o filosofie*". Indiferent de nuanțe, ea este pentru Renaștere, oricum, o afirmație scandalosă, căci această identitate tare, sinonimică, se face în raport cu știința și, prin ea, cu adevărul. Era probabil, până la Da Vinci, o modă, o "manieră" de a spune că pictura e o filosofie sau o știință, căci resurecția platonismului și respectarea faptului știut: că pictura este încă o artă mecanică, nu puteau "face posibilă", într-o astfel de epistemă, apariția unei încercări teoretice și practice de întemeiere a unei asemenea identități. Din acest punct de vedere Leonardo este un turbulent al ordinii, căci pentru el pictura este, firește, o artă liberală și, chiar mai mult⁴, ea poate depăși știința (matematica) pentru că poate cuprinde relații nu numai cantitative, ci și calitative. Proiectul unei picturi ca știință se va impune pentru el categoric și fără "maniere".

În cele ce urmează vom analiza sensul acestui program, sursele și intențiile sale, nepierzând din vedere nici un moment caracterizarea, mai mult sau mai puțin metaforică, dată mai sus gândirii lui Da Vinci.

Ce mai înseamnă azi a pune în relație pictura și filosofia? În primul rând, în raport cu gestul lui Da Vinci, răspunsul trebuie să țină seama de o dublă heterogenitate sintactică ce privește însăși relația de "punere în relație".

Indiferent de sensul termenilor, mai importantă pare coordonarea lor. "A pune în relație" ar putea însemna: 1) a face o simplă comparație sistematică prin identități și diferențe și 2) a lega această comparație de o cooriginaritate, de o zonă de sens comună în prezent sau de o finalitate comună. Nu mai poate fi vorba, datorită termenilor dați în echivocitate lor radicală de azi, de o comparație directă, ci de una mediată de discursul estetic, care, pentru că ține de contextul comparativ genetic, face posibile într-o modalitate întemeiată relațiile. Heterogenitate radicală înseamnă pentru discursul filosofic și cel artistic, luate în genere, imposibilitatea găsirii unui criteriu de excelență stabil și ferm întemeiat – și, de aici chiar, discursul rațional va fi afectat de o heterogenitate simetrică. Wladyslaw Tatarkiewicz remarcă⁵ faptul că pe măsură ce conceptul de artă se preciza, restrângându-se din punct de vedere extensiv, își pierde simetria sau arhitectonica internă, dinamică ce a dus la situația contemporană de echivocitate totală a termenului.

Soluția aporiei ar putea-o furniza metoda arheologică a lui Michel Foucault⁶. Se va considera discursul estetic ca fiind expresia unui cod cultural ce se referă la un domeniu limitat de pozitivități. "*Arheologia, adresându-se spațiului general al cunoașterii și modului de a fi al lucrurilor care apar în cuprinsul lui,*

² W. Tatarkiewicz, *ibidem*, p.199.

³ V.I. Stoichiță, în eseu *Leonardo azi*, din *Leonardo Da Vinci*, Ed. Meridiane, București., 1994.

⁴ W. Tatarkiewicz, *ibidem*, p.193.

⁵ W. Tatarkiewicz, *Istoria celor șase noțiuni*, trad. Rodica Ciocan-Ivănescu, ed. Meridiane, București., 1981, pp.79-95.

⁶ Michel Foucault: *Cuvintele și lucrurile*, trad. Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, ed. Univers, București., 1996.

definește sisteme de simultaneitate, precum și seria mutațiilor necesare și suficiente pentru a circumscrie pragul unei pozitivități noi."⁷ Metoda arheologică încearcă să se insereze în "regiunea mediană" ce desparte și apropie ordinea empirică (privirea deja informată) de ordinea reflexivă⁸. "Astfel, această regiune, <<mediană>>, în măsura în care vedește modurile de a fi ale ordinii, poate apărea drept fundamentală" și aici este obiectul analizei: "experiența nudă a ordinii și a modurilor sale de a fi"⁹. Ordinea însăși nu poate fi analizată; ceea ce poate sta ca obiect al analizei sunt modurile de a fi istorice ale ordinii, iar cele ce vor rezulta din această analiză sunt "configurațiile care au dat naștere formelor diverse ale cunoașterii empirice"¹⁰, adică epistemele. Integrarea discursului estetic actual într-o epistemă contemporană ar aduce clarificarea posibilității de raportare a filosofiei la discursul artistic în genere și, în speță, la pictură. Dar este posibilă o descriere a epistemei contemporane?

A vorbi de *ordinea* (în sensul lui Foucault) secolului XX sau a încerca delimitarea unei episteme contemporane este imposibil; și este facilă referirea la o persistență a modernității, la fel cum este ambiguă și eschiva prin prefixul *post-modernității*. Întrebarea inevitabilă (în urma lui Foucault) asupra modului actual de a fi al ordinii este prematură și, ca atare, interzisă. Însă, ca orice interdicție, ea ascunde totodată un pericol și o tentație: pericolul de a ne distanța la infinit de noi înșine cu fiecare determinare dată și tentația dorinței de a ajunge cu fiecare pas mai aproape de capăt. Această imposibilitate și această interdicție aparțin însă autorului însuși și voinței sale; căci dacă este posibilă descrierea epistemei moderne, atunci ea nu mai poate acum funcționa ca atare. Epistema modernă ajunge, prin însăși această descriere (la fel cum era prezentă la Velazquez "reprezentarea reprezentării"¹¹) să-și împlinească destinul, descrierea însăși devenindu-i astfel fatală. Dar actul descriptiv însuși cade sub fatalitatea infinit repetitivă a propriei consecvențe. În mișcarea sa, descrierea se retrage de fiecare dată din ordinea pe care o atribuie epistemelor și din ordonarea lor succesivă, astfel încât, la capătul lor, ar trebui să se oprească. Demersul arheologic nu se poate însă opri fără ca prin aceasta să devină inconsistent și să-și trădeze arbitraritatea, lăsând să se vadă, prin fisura provocată de întreruperea sa, pentru o clipă, dincolo de masca fatalității, chipul autorului. Oricum, proliferându-și în gol și la nesfârșit dinamica oarbă a demersului său, metoda arheologică face apel la acea fisură și la acel chip, drept origine a ei.

Atât Da Vinci cât și Velazquez sunt punctele *extreme* ale unor astfel de episteme. Ei închid și deschid câte un mod de a fi al ordinii pentru că se situează chiar în spațiul infim al fisurii dintre modurile de a fi ale ordinii. Din aceea *întretăiere* de locuri ei marchează ruptura însăși, mutația fundamentală ce se produce dincolo de succesiunea epistemelor. De aceea, abordarea lor nu se va putea

⁷ Michel Foucault, op. cit., p. 40.

⁸ ibidem, p. 38.

⁹ ibidem, p. 39.

¹⁰ ibidem, pp. 39-40.

¹¹ ibidem, p.57.

face în termenii, de acum consacrați, metodei arheologice; fiecare va trebui privit și surprins asupra comiterii propriului gând hotărâtor.

Ideea noastră este aceea că, în cazul celor doi, se pot vedea semnele unei mutații de "orizont epocal" în relația mai largă dintre puterea umană și voința de creație. Da Vinci întreprinde un utopic proiect de așezare a omului la izvoarele creației; este, în fapt, vorba de o tentație demiurgică a accesului la principiul creației, o căutare febrilă prin pictură, filosofie și calcul a unei *lapis philosophorum*. Velazquez nu are asemenea gânduri; însă ceva din marele proiect a lui Leonardo răsună parcă, deși poate numai ca simulacru, în jocul ironic al geniului artistic din *Las Meninas*

Leonardo Da Vinci. Prezentul recreației

În eseu *Leonardo azi*¹², V. I. Stoichiță citează mărturia lui Vasari despre ultimele zile ale vieții (de acum) suferinde a lui Leonardo: *Sosind și regele, care îl vizita cu drag, adeseori, Leonardo s-a ridicat cuviincios în capul oaselor și a vorbit despre boala pe care o avea și despre chinurile pe care le îndura, recunoscând totuși cât de mult îl jignise pe Dumnezeu și pe oameni nelucrând în artă așa cum s-ar fi cuvenit* (s.n.). Care este semnificația acestei retractări a lui Leonardo?

Explicația autorului eseului menționat este că Da Vinci a pictat cu "elanul nedefinirii", căci orice definire ar fi rupt lucrarea de unitate, și de aici "*culpa tentației unei vieți necircumscrise, curgătoare, infinite*". Culpă principală ar consta, așadar, în "*efortul de negare a discontinuității*". Spusă mai explicit, părerea autorului, pe care o adoptăm ca valabilă și vom încerca în continuare să o argumentăm mai pe larg, este că pictura lui Leonardo evidențiază ambiția artistului de a-și asuma până la capăt rolul de creator cu riscul asumat de a-l înlocui astfel pe Creatorul însuși și cu ambiția de a da creației sale o natură eternă.

Atunci când se ocupă de problema creativității picturii la Da Vinci, Tatarkiewicz întâmpină câteva dificultăți în explicarea ei. Pe de o parte preocupările "naturaliste" ale pictorului indică o latură reproductivă conformă conceptului grecesc de *mimesis* și celui clasic al frumosului (*pulchrum est quod commensuratum est*). Pe de altă parte, cum recunoaște comentatorul, prin Leonardo survine schimbarea noțiunii artei picturii de la reproducere la creativitate, punct ce marchează, chiar dacă nu definitiv, trecerea picturii din rândul artelor mecanice în rândul celor liberale.

Tatarkiewicz adoptă o soluție de compromis susținând că¹³ "*Leonardo concepea creativitatea ca inventivitate în menținerea fidelității* (s.n.)" față de natură. Explicația sa este un hibrid teoretic de circumstanță, căci autorul spusese anterior¹⁴ că pentru Da Vinci "*valoarea unei arte sporește dacă ea e creativă, dacă reproduce natura în mod spontan*" (s.n.) și, simțind pericolul unei *contradictio in terminis* și a unei definiții circulare, comentariul lui Tatarkiewicz eșuează în metaforă susținând că fidelitatea nu înseamnă pasivitate, ci ea e realizată printr-o

¹² V.I.Stoichiță, op. cit.

¹³ W.Tatarkiewicz, *Istoria esteticii.*, p.205.

¹⁴ *ibid.*, p.204.

luptă cu natura. Faptul că printre citatele aduse în sprijinul teoriei sale apare un pasaj în care Da Vinci susține că pictura se folosește de forme "... *forme che sono e quelle che non sono in natura* (s.n.)", nu-l împiedică pe Tatarkiewicz - angajat într-un travaliu pur descriptiv - să-și afirme teza¹⁵: "*Nimeni n-a adoptat în aceste probleme o poziție mai radicală decât Leonardo: poziția unui naturalism integral* (s.n.)".

Poziția lui Tatarkiewicz în explicitarea concepției despre creativitate este ambiguă. Explicația sa nu este neapărat falsă datorită încălcării unor reguli logice, ci ea este greșită datorită unor presupoziii platonice de fond pe care le aplică operei lui Da Vinci. Esteticianul pare a crede că efortul lui Leonardo este de a fi cât mai fidel naturii, că această fidelitate este dedicată aducerii picturii mai aproape de adevărul realității, că pentru a împlini acest efort el reproduce, printr-o receptare atentă, formele naturii și, în sfârșit, că elementul creativ constă în perfecționarea și inventarea unor mijloace de a reda cât mai bine realitatea. Toate acestea sunt, într-adevăr, elementele unui "naturalism integral". Presupoziiile platonice sunt următoarele: 1) pictura, fiind oricum o realitate de rangul al treilea, trebuie, pentru a avea speranța unui adevăr, să se apropie cât mai mult de natura ca model, natură care este o realitate superioară imitației; 2) dacă arhetipul creației îl reprezintă demiurgul ce plămădește lumea după modelele sale eterne (*Timaios*), atunci pictorul nu va avea acces decât la o creație alterată, căci modelele sale sunt în devenire; singurul sens al creației este menținerea în fidelitate. W. Tatarkiewicz continuă să-l comenteze pe Leonardo, considerându-l ca o reacție la platonismul epocii, dar o reacție ce împărtășește aceleași presupoziii. Iată: "*În epoca Renașterii, natura era prețuită în mod inegal. În cadrul curentului platonician, la Marsilio Ficino, ea ocupa o poziție modestă (..), căci mai presus de ea se afla lumea spiritelor și a ideilor. În schimb, pentru Leonardo nu exista și nu putea fi nimic mai desăvârșit decât natura*"¹⁶. *În chip și mai categoric se exprimă Leonardo: după el, pictura e cu atât mai demnă de laudă, cu cât e mai conformă cu obiectul imitat (conformità co' la cosa imitata-Tratt., fr.411)*¹⁷.

Teza noastră susține că fondul teoretic al concepției despre pictură a lui Leonardo este unul profund aristotelic, ajuns la Da Vinci, probabil, pe o filieră neteologică, pentru că există numeroase elemente de ocultism în teoria sa a căror proveniență ar putea fi un esoterism aristotelizant arab. Nu vom intra aici într-o dezbateră de ordin istoric, ci vom încerca să schițăm elementele aristotelice ale programului său - oricum trecute parțial printr-un filtru creștin.

Prezența neîndoielnică a aristotelismului în gândirea lui Da Vinci se face remarcată în cuvintele sale: *o mirabile giustizia di Te, Primo Motore*¹⁸. Vom interpreta prin această grilă aristotelică mai multe pasaje din "*Tratatul despre pictură*" pentru a explicita concepțiile cheie de care se leagă problema picturii la Da

¹⁵ ibid., p.205.

¹⁶ W.T., *Istoria celor șase noțiuni*, op. cit., p. 414.

¹⁷ ibid., p. 382.

¹⁸ V.G.Paleolog- Introd. în "Cartea despre pictură" a lui Leonardo da Vinci, 1947, p.16.

Vinci: filosofie, știință, formă, natură, creativitate, spontaneitate și receptivitate - în cele din urmă, statutul artistului.

*Pictura este o filosofie, pentru că filosofia se ocupă de mișcare (...)*¹⁹. Pentru Aristotel²⁰ există două tipuri fundamentale de mișcare: mișcări *imperfecte* și *perfecte*. Primele se desfășoară în timp și se îndreaptă spre împlinirea unui scop printr-o *mijlocire*. Actele sunt mișcări *spontane* ce survin în urma actualizării unei *forme* care subsumează o materie: de exemplu, viața este un act. Formele sunt genurile și speciile. Acestea nu au o subzistență independentă de o materie. Ele sunt pentru individual ca un *spațiu logic* de posibilități. De exemplu, omul nu poate zbura prin sine și de această posibilitate nu este predeterminat nici un individ uman; dar genul (viețuitorul) cuprinde posibilitatea zborului, iar alte specii (păsările) pot într-adevăr zbura. Nu există vreun viețuitor care să poată exista fără hrană și de aici rezultă că nici *genul* nu cuprinde *posibilitatea* existenței în lipsa hranei. Între genuri și specii există o diferență majoră: anihilarea unei specii prin cea a indivizilor ei nu afectează genul. În ontologia scolastică, genurile supreme sunt elementele esențiale ale creației și aparțin lui Dumnezeu. Omul poate numai printr-un singur act să aibă acces la genuri: *actul cunoașterii*. După Aristotel, cunoașterea este un act prin excelență, și ea constă din actualizarea formelor într-o "materie" mentală: imaginea; în sens creștin, omul are, într-un fel, prin cunoaștere, un acces mental la creație. Iată ce afirmă Da Vinci:

*Partea de dumnezeire cuprinsă în pictură face în așa fel încât mintea pictorului să oglindească însăși dumnezeirea; astfel, cu puternică și liberă voie, purcede în fața generațiilor ce urcă, să creeze felurite vietăți, plante, fructe...*²¹. Plimbările "naturaliste" ale lui Leonardo nu erau expresia unui atașament modern față de studiul naturii ci, în studiile sale, el încerca să surprindă acele forme actualizate, sau chiar modalitatea de operare a unei spontaneități ascunse ce cupla neîntrerupt o formă cu o materie predeterminată în vederea acelei forme. Forma este pentru el expresia unei geometrii metafizice. În tabloul său, pictorul caută să actualizeze într-o altă materie perfecțiunea acelei forme. Creativitatea lui se reduce, într-adevăr, la pregătirea unei "recepții" cât mai depline a formei în acea materie. Și iată cum pictura se împarte în două mari părți, după Leonardo: una este desenul care dislocă spațiul omogen prin linie, alcătuiind o figură, și cealaltă este culoarea ce umple aceste limite. Din desen se desprinde o altă știință care este aceea a umbrelor, care vine să dea formei carnalitate retrasă, limite difuze și volum. Există, desigur, o "*conformitate cu lucrul imitat*", numai că acel *cosa imitata* nu reprezintă ceva prin el însuși pentru intențiile lui Da Vinci.

Intențiile sale nu sunt liniștitoare pentru el însuși nici măcar atunci când nu mai au vreo șansă de împlinire. Tentația unui "gând pieziș" răzbate prin câteva dintre fragmentele sale, iar unul chiar din citatul anterior, în care se afirmă o

¹⁹ V.I.Stoichiță, op. cit.

²⁰ Aristotel- Fizica, I.

²¹ Leonardo - fr. 65 în W.T., *Istoria esteticii*, op. cit.

spontaneitate creatoare în raport cu formele: "cu puternică și liberă voie purcede, în fața generațiilor ce urcă, să creeze"; iar într-un alt fragment: "pictorul este stăpân peste toate lucrurile ce se pot ivi în mintea omului; astfel (...) stă în puterea lui să le înfățișeze, iar acestora le este stăpân și Dumnezeu"²². Se poate ghici aici gândul unei creații absolute, mai mult decât o tentație golemică, un proiect sau o dorință de a fi creator, în cel mai plin sens. La acestea se referă, probabil, Da Vinci în relatarea lui Vasari și, de aceea, comentatorul V.G. Paleolog îl numește pe Leonardo "un om gotic": "adică, acel om gotic care mai supraviețuiește în zilele noastre prin cujițe și laboratoare și a cărui fizică experimentală năzuiește, ca și aceea a cercetătorilor gotici, la căutarea și găsirea temeiului însuși a tot ce este, copiind natura în ceea ce ea tâlcuiește despre ceea ce încă nu este promulgat."²³

Velásquez și reprezentarea creației

Așa cum remarcă W. Tatarkiewicz, principiile și tehnicile de pictură aparținând lui Leonardo au dominat din secolul al XVI-lea până în secolul al XVIII-lea²⁴, dar, am continua, din filosofia picturii sale nu a rămas nimic.

Reprezentantul atipic al epocii clasice pe care M. Foucault îl desemnează ca atare, la începutul lucrării sale, *Cuvintele și lucrurile*, este Diego Velasquez care, prin celebrul său tablou *Las Meninas*, manifestă o altă reșezare în raport cu modalitatea de a fi a ordinii în epistema Renașterii. Prin acest tablou, consideră Foucault se face "un fel de reprezentare a reprezentării clasice și definiția spațiului pe care ea o deschide"²⁵. Dacă această reprezentare este începutul epocii clasice, ea trebuie să se situeze și la sfârșitul Renașterii, cuprinzând între limitele ei constrângătoare, din nou, un spațiu îngust, suficient de îngust pentru a marca o discontinuitate.

Raportându-ne la interpretarea lui Foucault, vom da curs unei interpretări cu intenția de a decoda sensul mai puțin evident al tabloului folosind grile interpretative neconvenționale, de exemplu, pe criterii ce țin de teoria existenței.

Se poate remarca faptul că, în această lucrare a lui Velasquez, toate elementele țin de artefact, de ceea ce produce omul, iar natura este alungată în colțul din dreapta sub chipul unui câine, despre care piciorul sprijinit de el ne spune că este și el produsul unei arte. În această zonă de sens, precis decupată, Velasquez pune în scenă reprezentarea actului de creație artistică. Avem de a face cu o teatralizare care are nevoie "imperioasă" de audiență, iar nevoia ei este atât de mare încât totul este organizat ca o invitație continuă: "privirea imperioasă" a pictorului, oglinda din regiunea centrală, ușa deschisă alăturat. Mai mult, spectatorului îi este asigurat de fiecare dată cel mai bun loc, și acest loc îi oferă privirea ce cuprinde maximum de vizibilitate. Acest loc este privilegiat pentru că, plasat în spatele modelelor reflectate în oglindă, spectatorul deține un punct de vedere în realitate

²² Leonardo, fr. 9, *ibid.*

²³ V.G. Paleolog, *op. cit.*, p. 11.

²⁴ W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. III, cap. Anul 1500, p. 178.

²⁵ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 57.

absolut imposibil. El are posibilitatea "imposibilă" de a vedea în același timp și loc suprapunerea într-o unică imagine a două imagini distanțate spațial. Tabloul din reprezentare, despre care se presupune că ar conține imaginea cuplului regal printr-o deviere de la perpendiculara trasată dinspre fereastra din dreapta, este așezat într-o poziție care face posibilă reflectarea lui în oglindă. Modelele, după convergența punctuală a tuturor privirilor, s-ar afla perpendicular pe oglindă, reflectându-se în ea. Imaginea din oglindă, ușor neclară, contribuie la această iluzie, iluzia că există un punct de vedere din care se poate realiza convergența sau suprapunerea perfectă a imaginii cuplului regal din tabloul din stânga, cu modelele privite de pictor.

M. Foucault susține că "*oglindea asigură o metateză a vizibilității*"²⁶, susținând că ea face vizibil: 1) ceea ce privește pictorul aflat în realitatea sa obiectivă și 2) pe cei care îl privesc pe pictor în realitatea sa materială. Oglinda este, în concluzie, o metateză a vizibilității în raport cu două forme ale invizibilității.

M. Foucault nu ia însă în considerare sistemul de diferențe pe care îl impune imaginea oglindită. Imaginea din oglindă este diferită, din punct de vedere ontic, de 1) realitatea obiectivă a personajelor cuprinse în tablou, de 2) imaginea modelelor din tabloul aflat la stânga și de 3) imaginea mentală pe care fiecare personaj și-o face dintr-o perspectivă diferită, despre modelele aflate în față. Imaginea oglindită este un dublu analog: în raport cu locul special pe care îl oferă spectatorului, suprafața ei este analogică suprafeței tabloului real (*Las Meninas*) așa cum este el perceput și, în raport cu spațiul virtual pe care îl deschide, ea este analogică unui "simț intern" - care pentru filosofia clasică administra "ideile" în succesiunea lor mentală, nespațială. Punctul de vedere imposibil oferit spectatorului și imaginea ei tulbure ar putea semnifica, nu caracterul de metateză, ci o funcție paratactică, de juxtapunere a ei în raport cu ceea ce reprezintă. În caracterul ei de metateză, oglinda joacă rolul unei pure paranteze, o posibilitate analogică funcției aperceptive: întotdeauna există ceva care simte altceva, simțind, în același timp, că el însuși simte; din acest punct de vedere, orice senzație are drept lege empirică de constituire, o simțire de sine, care nu mai este niciodată o simțire a altceva, a unei pozitivități, ci, dimpotrivă, este o circularitate a unui act fără obiect.

Deși M. Foucault surprinde natura mediatică a oglinzii motivată atât prin poziția ei mediană, cât și de funcția ei de mediere între *realitas obiectiva* și realitatea materială ce le oferă unitate și face posibilă reprezentarea, cu toate acestea pledează pentru o independență și o indiferență a tabloului. Mai degrabă, se pare că Foucault admite o consistență internă a tabloului de vreme ce interpretează gestul artistic al lui Velasquez ca pe o "răsturnare" (și, prin urmare, ca un paricid) a tezei maestrului său Pachero, care este: "*imaginea trebuie să iasă din ramă*". Dacă gestul lui Velasquez este subversiv, atunci ar urma că doctrina maestrului Pachero este *obvertită*: de la "*imaginea trebuie să iasă din ramă*" - propoziție care este logic echivalentă cu: "*nici o imagine nu trebuie să rămână în ramă*" - ar trebui, în

²⁶ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 49.

interpretarea lui Foucault, să treacă la obversa ei, care ar fi atunci "*noua sa doctrină*", anume: "*orice imagine trebuie să rămână în ramă*".

În interpretarea noastră, funcția oglinzii în raport cu privitorul este aceea de a-i oferi acestuia "în secret" locul unei conștiințe de sine a tabloului însuși. Se poate trasa o parabolă de la piciorul tabloului, prin privirea pictorului, ajungând la oglindă și reîntorcându-se tangențial cu privirile personajelor aflate la dreapta. În momentul în care este privită oglinda, se declanșează o dinamică a parabolei ce încapsulează, descriind o boltă, privitorul. De aceea, sensul "parabolic" al tabloului, relatează mai degrabă o ieșire din discipolat al lui Velasquez printr-o radicalizare a doctrinei maestrului. Nu numai că imaginea trebuie să iasă din ramă, ci, mai mult, realitatea însăși este absorbită și trebuie inspectată de acel "*simț intern*".

De la Da Vinci la Velasquez s-a petrecut o schimbare esențială: tentația lui Leonardo, aceea a unei geometrii metafizice, a devenit pentru Velasquez geometrie pură. Ispita accesului la transcendentalul transcendent (genurile din mintea lui Dumnezeu) s-a transformat într-o dinamică de subiectivare a spațiului (*i.e.* a posibilității vederii). Subiectul cu ambiția creației fundamentale a devenit un subiect creativ la nivelul posibilității de percepție a imaginilor, raportând actul creației la o pură "speculație" (în sens de oglindire) teatralizată. Artistul însuși este cel ce se reprezintă în actul creației, care ține de o tehnică pur imanentă, de un joc al perspectivei și al punctului de vedere.

LA FENOMENOLOGIA COME SCIENZA STORICA PROSSIMITÀ E DISTANZA NEL CONFRONTO DEL GIOVANE HEIDEGGER CON HEGEL

ROSA MARIA MARAFIOTI¹

REZUMAT. *Fenomenologia drept știință istorică. Apropieri și distanțări în confruntarea tânărului Heidegger cu Hegel.* Articolul de față tratează problema ridicată de Heidegger la sfârșitul deceniului trei al secolului 20, aceea de a pregăti din nou filosofia, întrucât filosofia lui Hegel a intrat definitiv în istoria gândirii umane. Luarea de poziție contra lui Hegel evidențiază faptul că distanțarea de Hegel reprezintă în realitate o nouă apropiere în chiar această depărtare.

Premessa

Alla fine degli anni '30 Heidegger scrive che la «filosofia di Hegel sta definitivamente nella storia del pensiero – o vogliamo dire dell'essere (*Sein*) – come la *richiesta* straordinaria e non ancora compresa di un confronto (*Auseinandersetzung*) con essa – per ogni pensiero che viene *dopo* di essa oppure soltanto vuole – e forse deve – preparare di nuovo la filosofia»². Tale confronto impegna Heidegger in modo più o meno esplicito durante tutto il suo cammino di pensiero: esso appare particolarmente significativo per il configurarsi di una propria riflessione autonoma durante i primi anni dell'insegnamento friburghese, contribuisce alla definizione del tempo come senso dell'essere durante il soggiorno a Marburgo³, si rivela decisivo al compimento della cosiddetta “svolta” degli anni '30 e imprescindibile nell'ambito del successivo progetto di un superamento della metafisica. Se nella maggior parte dei casi il giudizio che Heidegger pronuncia nei confronti di Hegel sembra in linea con la più severa tradizione storiografica⁴ e

¹ Rosa Maria Marafioti (10-06-1979) este doctor in filosofie la Universitatea Messina (Italia). Lucrarea ei de disertație – “Il ‘ritorno a Kant’ di Heidegger attraverso e oltre neokantismo e fenomenologia” avându-l ca și conducător pe Prof. Girolamo Cotroneo – a fost acceptată în anul universitar 2006/2007 de către Seminarul filosofic al „Universităţii degli Studi” di Messina. A sudiat de asemenea la Freiburg și Tübingen cu profesorii Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Hans-Helmut Gander, Michael Steinmann și Dietmar Koch (n. ed.).

² M. Heidegger, *Hegel. 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität (1938/39, 1941). 2. Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1942)*, hrsg. von I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, GA Bd. 68, p. 3.

³ Cfr. D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Surkamp, Frankfurt am Main 1990, pp. 162-240, dove si sostiene che per l'elaborazione del tempo come senso dell'essere è decisivo non tanto il confronto con l'esperienza fattizia della vita del cristianesimo primitivo – come ritiene l'interpretazione tradizionale –, quanto la meditazione del nesso tra il tempo e la proposizione speculativa in Hegel e Schelling.

⁴ F. Chiareghin scrive a tal proposito: «È curioso trovare in un demolitore delle tesi tradizionali della storia dell'ontologia, quale ha sempre voluto essere Heidegger, la ripresa dei più vietati luoghi comuni della

differente rispetto a quello espresso nei riguardi degli altri pensatori da lui coinvolti in un dialogo altrettanto radicale e ininterrotto – Aristotele e Kant, ai quali si riconosce esplicitamente vicino proprio mentre muove loro le più profonde critiche⁵ –, la sua presa di distanza nei confronti di Hegel cela in realtà una grande prossimità nella lontananza⁶. Se Heidegger non si è infatti mai preoccupato di sottolineare la differenza del proprio pensiero da quello degli altri filosofi tanto quanto nel caso di Hegel⁷, egli ha però nel contempo attuato un'appropriazione implicita della filosofia hegeliana, privilegiando quell'opera in cui se ne rinviene a suo dire lo «spirito vivente»⁸, cioè la *Fenomenologia dello spirito* (1807), a cui ha dedicato la maggior parte dei lavori monografici sul suo autore: il corso di lezioni *La fenomenologia dello spirito di Hegel* (1930/1931), il seminario *Hegel, Phänomenologie, Fortsetzung* (1935)⁹, la conferenza *Erläuterung der »Einleitung«*

storiografia antihegeliana» (F. Chiereghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000, p. 108. Cfr. anche p. 112). In *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979, pp. 9-10, 17-18, V. Vitiello nota come Hegel sia colui che «maggiormente soffre dello schema della *Seinsgeschichte*» nel quale Heidegger cerca di far rientrare i pensatori della tradizione, tentativo duramente condannato da L. Ricci Garotti in *Heidegger contra Hegel e altri saggi di storiografia filosofica*, Argalia, Urbino 1965, p. 332.

⁵ Cfr. M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, CEDAM, Padova 2000, pp. 7-8, dove si differenzia il confronto di Heidegger con Aristotele, Kant, Husserl, Nietzsche da quello con Hegel, collocandolo all'interno «di una dimensione belligerante, di un *polemos*».

⁶ Riteniamo che, quantomeno riguardo alla *Fenomenologia dello spirito*, ciò valga per tutto il percorso heideggeriano. Per la tesi di una maggiore influenza di Hegel su Heidegger a partire dagli anni '30, cioè nella prospettiva della storia dell'essere, cfr. soprattutto H.-G. Gadamer, *Anmerkungen zu dem Thema 'Heidegger und Hegel'*, in *Natur und Geschichte, Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1967, pp. 123-131; C. Angelino, *Heidegger interprete di Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, p. 989. Per la sua messa in discussione cfr. invece W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in »Vorrede« und »Einleitung«*, Klostermann, Frankfurt am Main 1981², pp. 113-123; J. Taminioux, *D'une ontologie fondamentale à l'autre: la double lecture de Hegel*, in *Lecture de l'ontologie fondamentale. Essai sur Heidegger*, Jérôme Million, Grenoble 1989, pp. 191-211; M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, cit., pp. 15, 211, 226, dove si sostiene che la prossimità di Heidegger e Hegel va ricercata nell'ontologia fondamentale, in base a cui Heidegger interpreta Hegel però soltanto dopo il superamento del progetto di *Essere e tempo* nella storia dell'essere.

⁷ Quest'atteggiamento è dovuto all'apparente somiglianza dei risultati a cui pervengono spesso le riflessioni di Heidegger e Hegel, con il conseguente rischio di fraintendere il senso del ragionamento heideggeriano. Contro questo pericolo Heidegger mette in guardia sin dal suo primo esteso confronto con Hegel in *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, GA Bd. 21, pp. 256, 264-265; tr. it. di U.M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, pp. 170, 175. Cfr. anche M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von I. Görland, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, GA Bd. 32, p. 208; tr. it. a cura di E. Mazzarella, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 2000, p. 208.

⁸ M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 45, tr. it. p. 64.

⁹ L'indicazione di questo seminario, inedito, è in Chris Bremmers, "Übersicht zu den Schriften Heideggers", in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, hrsg. von A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, «Heidegger-Jahrbuch», 1, Alber, Freiburg-München 2004, p. 503.

zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1942)¹⁰, il saggio *Il concetto hegeliano di esperienza* (1942/43-1950)¹¹. Non ci si addentrerà però qui nell'esame di questi testi: li si introdurrà ripercorrendo piuttosto la genesi dell'atteggiamento heideggeriano nei confronti di Hegel in generale, atteggiamento che affonda le sue radici in quel confronto per lo più inesplicito che ha luogo prima del trasferimento di Heidegger a Marburgo, e inizia proprio in quel lavoro in cui egli rinverrà successivamente «un avvio» «di ciò che avrebbe in seguito dato impulso al [suo] pensiero»¹² – la questione dell'essere –, ossia nello scritto per l'abilitazione *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915)¹³.

Lo «spirito storico-vivente»: la realtà effettiva (*Wirklichkeit*) della verità

I principi della *Fenomenologia dello spirito* giocano un ruolo preponderante, sebbene implicito, sin a partire dal primo scritto heideggeriano che risente dell'influenza di Hegel, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in cui Heidegger riprende esplicitamente la connessione tra vita, spirito e amore stabilita negli hegeliani scritti teologici giovanili – conosciuti probabilmente grazie al testo di Dilthey *Storia della giovinezza di Hegel* (1905) – mediante il concetto di «spirito storico-vivente»¹⁴. Nella *Conclusion* del lavoro per l'abilitazione egli si

¹⁰ M. Heidegger, *Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, in *Hegel. 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* (1938/39, 1941). 2. *l'Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«* (1942), cit., pp. 63-150. La curatrice dell'edizione tedesca di questo testo ipotizza che si tratti di una conferenza tenuta per il medesimo gruppo ristretto di ascoltatori dell'interpretazione della negatività in Hegel, pubblicata per volontà di Heidegger nel medesimo volume della *Gesamtausgabe* (cfr. *ivi*, p. 152).

¹¹ M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, GA Bd. 5, pp. 115-208; tr. it. a cura di P. Chiodi, *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 103-190.

¹² M. Heidegger, *Vorwort* all'edizione dei *Frühe Schriften* del 1972 (in *Frühe Schriften*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1972, GA Bd. 1), p. IX; tr. it. a cura di A. Babolin nella sua *Prefazione* a M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. VII.

¹³ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1978², GA Bd. 1, pp. 189-411; tr. it. a cura di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit.

¹⁴ Cfr. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1905; tr. it. di G. Cavallo Guzzo e A. Giugliano, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, Guida, Napoli 1986. In *Mein bisheriger Weg* Heidegger sostiene che nello scritto per l'abilitazione vi sono «i primi tentativi del confronto con l'idealismo tedesco (Hegel)» (M. Heidegger, *Besinnung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, GA Bd. 66, p. 412), mentre precisa di essersi accostato a Hegel per il tramite di Carl Braig e della scuola teologica di Tübinga nel *Vorwort* all'edizione dei *Frühe Schriften* del 1972 (cit., p. XI, tr. it. p. IX), in *Lebenslauf* (1915) (in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, hrsg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, GA Bd. 16, p. 39; tr. it. a cura di N. Curcio, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, il Melangolo, Genova 2005, p. 38), e in *Mein Weg in die Phänomenologie* (in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, p. 82; tr. it. di E. Mazzarella, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, pp. 194-195). Per l'importanza che l'opera di

serve infatti di una nozione dello spirito che gli possa consentire di rispondere alla questione dell'elaborazione e dell'articolazione unitaria delle categorie alla base delle diverse sfere di realtà effettiva dalle quali si costituiscono gli oggetti delle varie scienze, problema in cui traduce nei suoi primissimi lavori la questione brentiana dell'unità molteplice dell'essere in quella husserliana della fondazione della scienza. In polemica con il neokantismo e la fenomenologia di Husserl, di cui si serve per altro nello stesso testo in funzione antipsicologista, Heidegger individua nello spirito ciò che è in grado di ricongiungere «il senso 'irreale', 'trascendente'» del giudizio vero, che vale atemporalmente rispetto ai contenuti di volta in volta giudicati, con quella «vera realtà effettiva (*wahre Wirklichkeit*)» che è l'unica «verità effettivamente reale (*wirkliche Wahrheit*)»¹⁵: lo spirito è infatti l'«azione vivente»¹⁶ che realizza il senso logico tenendo conto anche della sua «significanza ontica»¹⁷, per cui in esso «e nella sua relazione all'origine metafisica» vengono a riunirsi «l'unicità e la individualità degli atti con l'universalità del *sensu* in sé persistente»¹⁸.

Se queste affermazioni sembrano già rinviare alla *Fenomenologia dello spirito* e alla sua relazione con la *Scienza della logica* (1812-1816), le cui pure essenzialità ideali si configurano a partire dall'esperienza che la coscienza di volta in volta fa, reggendone nel contempo la maturazione a spirito¹⁹, tanto più non si

Dilthey ha avuto nel primo avvicinamento di Heidegger a Hegel cfr. C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, p. 90; A. Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, FrancoAngeli, Milano 2001, p. 91; M. Vegetti, *Hegel e i confini dell'occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 22-23, 26-27. M. Vegetti rileva che la posizione di Heidegger nei confronti di Hegel è ambivalente tanto quanto quella di Dilthey verso il medesimo pensatore, criticato per l'impostazione logico-sistematica e apprezzato per l'importanza riconosciuta alla storia. Altre possibili mediazioni nella prima conoscenza di Hegel da parte di Heidegger sono individuate da O. Pöggeler, che ipotizza che Heidegger sia stato rinviato a Hegel dalla lettura delle opere di Lask (cfr. O. Pöggeler, "Heidegger und Hegel", in «Hegel-Studien», 1990, Bd. 25, p. 139), e C. Strube (cit., p. 90), che ricorda il saggio di Windelband *Die Erneuerung des Hegelianismus* (1910) e il richiamo a Hegel presente nella conclusione della *Logik* di Lotze, autori particolarmente studiati dal giovane Heidegger. Appare infine improbabile l'ipotesi avanzata da G. Bertuzzi (in *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a «Essere e tempo»*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, p. 115), secondo cui con l'espressione «spirito vivente» Heidegger intenderebbe rinviare non agli scritti giovanili di Hegel ma all'*Enciclopedia*, opera che durante i suoi anni di studio universitario egli ignora ancora.

¹⁵ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 406, tr. it. p. 250. Per ragioni di uniformità la traduzione italiana dei brani in tedesco citati qui e nel seguito è leggermente modificata.

¹⁶ *Ivi*, p. 406, tr. it. p. 249.

¹⁷ *Ivi*, p. 406, tr. it. p. 250.

¹⁸ *Ivi*, p. 410, tr. it. p. 253. Per il legame dell'espressione "spirito" con la tradizione metafisica che Heidegger cercherà poi di superare, iniziandone ad intaccare le fondamenta a partire dall'essere-per-la-morte in *Essere e tempo*, cfr. M. Ferraris, *La filosofia e lo spirito vivente*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 1, 7.

¹⁹ Cfr. il progetto del 1805-1806 (in G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III, nach dem Text Gesammelte Werke*, Bd. 8, neu hrsg. von R.-P. Horstmann, Meiner, Hamburg 1987, pp. 260 ss., Z 34 ss.), in cui Hegel espone la struttura logica della *Fenomenologia dello spirito* elencando le categorie corrispondenti a ciascuna figura, progetto di cui tuttavia Heidegger non poteva ancora essere al corrente. Per una considerazione dell'opera di Hegel anche alla luce degli studi del periodo di Jena pubblicati nella seconda metà del secolo

può non venire rimandati a tale relazione dal modo in cui Heidegger fonda nello scritto per l'abilitazione la «'tesi dell'immanenza'», risolvendo il «problema dell'applicazione' delle categorie»²⁰. Heidegger sostiene che le determinazioni fondamentali dell'oggetto scaturiscono da quel senso che il soggetto conferisce a esso in quanto spirito, a cui è immanente la totalità dei significati che improntano un determinato periodo storico. L'operare dello spirito vivente sembra così accostabile non tanto alla prospettiva meramente teoretica dell'intuizione categoriale di Husserl e all'impostazione esclusivamente logico-oggettiva della *Logosimmanenz* di Lask²¹ e della teoria delle categorie di Külpe²², con cui Heidegger si confronta esplicitamente per risolvere il problema della deduzione delle categorie – molto dibattuto in Germania nell'ambito del «ritorno a Kant» a cavallo tra XIX e XX secolo –, quanto al cammino descritto nella «scienza dello spirito che appare»²³, nella «*Fenomenologia dello spirito*». All'inizio della *Scienza della logica* Hegel scrive infatti che la fenomenologia mostra la necessità e prova la verità del puro sapere, oggetto della logica, effettuando «la deduzione» del «concetto della scienza pura»²⁴ nel corso

scorso cfr. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1993², mentre per le problematiche relative alla corrispondenza tra le figure della *Fenomenologia* e le categorie della *Logica* cfr. Id., «Selbstbewußtsein und Identität», in «Hegel-Studien», 1981, Bd. 16, pp. 191-192, 196-197.

²⁰ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 407, tr. it. p. 250.

²¹ Per la tesi laskiana dell'immanenza dell'elemento logico al proprio materiale, il quale non ne risulta comunque totalmente riassorbito, visto che «l'estensione del gesto copernicano» di Kant che Lask persegue intende «rendere nuovamente omaggio» «non al panlogismo, ma certo alla panarchia del Logos», cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, Bd. II, p. 133, e pp. 109-119, dove Lask esplicita la propria differenza rispetto a Hegel. Per la presa di distanza di Heidegger da Lask cfr. M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., pp. 405-406, tr. it. pp. 248-249, e la lettera di Heidegger a Rickert del 27 gennaio 1917 in M. Heidegger-H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, hrsg. von A. Denker, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, p. 37.

²² Heidegger dichiara insufficiente la soluzione del problema delle categorie da parte di Külpe e del realismo critico in generale in *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 407, tr. it. p. 250.

²³ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, rev. della tr. it. di A. Moni di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988³, t. I, p. 53.

²⁴ *Ivi*, pp. 30-31. Per il rinvio alla *Fenomenologia* come avviamento e giustificazione della *Logica* cfr. anche p. 7; G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 55; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1995¹², vol. I, p. 47; *Hegels Selbstanzeige* (1807), pubblicata alla fine dell'edizione tedesca di *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 593. Sulla controversa questione del rapporto tra la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della logica* cfr. H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1965; Id., «Zur Logik der Phänomenologie von 1807», in *Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes"*, hrsg. von H.-G. Gadamer, «Hegel-Studien», Beiheft 3, Bouvier, Bonn 1966, pp. 75-101; O. Pöggeler, «Die Komposition der Phänomenologie des Geistes», *ivi*, pp. 27-64. L. Lugarini nota come la *Fenomenologia* possa essere considerata «un'anticipata risposta al problema husserliano della genealogia della logica» (L. Lugarini, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Guerini e Associati, Napoli 2004, p. 129), visto che essa assume nel sistema hegeliano lo stesso ruolo che nel pensiero di Husserl è giocato dall'esperienza antepredicativa della *Lebenswelt* e in quello di Heidegger dal *Besorgen* quale modo di essere-nel-mondo, alla base della logica proposizionale (pp. 105-125). In vista del problema di Heidegger è opportuno infine ricordare come Lugarini rinvenga una simmetria tra il passaggio dalle sezioni anteriori alla *Ragione* nella *Fenomenologia*, e il passaggio dalla

dell'«apparenza», la quale è descritta nell'opera del 1807 come «un sorgere e un passare che né sorge né passa, ma che è in sé e costituisce la realtà effettiva e il movimento della vita della verità»²⁵.

L'influenza della *Fenomenologia dello spirito* nella *Conclusione* dello scritto su Duns Scoto appare però pienamente confermata dal terzo dei postulati fondamentali enunciati da Heidegger per una «soluzione promettente» del problema delle categorie, le quali non si lasciano isolare e analizzare una dopo l'altra, ma si condizionano vicendevolmente, poiché anche «ciò che apparentemente risulta mediabile e non mediato è in realtà qualcosa di mediato»²⁶: la considerazione storica. Se le categorie sono infatti riconducibili alle forme dell'operare dello spirito vivente, esso «è, come tale, per essenza spirito storico nel senso più ampio del termine», «comprensibile solo se in esso viene assunta tutta la ricchezza delle sue operazioni (*Leistungen*), cioè la sua storia»²⁷. Con l'interpretazione di Duns Scoto svolta nello scritto per l'abilitazione Heidegger intende proprio «render fluido (*flüssig machen*) il contenuto sistematico della scolastica medievale»²⁸, fornendo così un esempio di appropriazione della storia dello spirito che, fluidificandone le obiettivazioni, consenta di porne in luce la struttura e offrire una soluzione al problema delle categorie. Dicendo che fino al momento in cui scrive nessuno «è riuscito a mettere in moto, per così dire a render fluida (*Flüssigmachung*) tale problematica in linea di principio»²⁹, Heidegger sembra proprio voler assumere il compito che Hegel presentava nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* quando sottolineava l'esigenza di «rendere fluidi i pensieri solidificati» per farli divenire «concetti»³⁰. Sebbene egli non intenda certo condurre a termine il suo proposito mediante uno sguardo retrospettivo gettato a conclusione del cammino percorso dallo «spirito universale» per sapere se stesso, bensì con l'ausilio della logica moderna³¹, è viva in Heidegger come nell'autore della *Scienza della logica* la consapevolezza dell'inesattezza del giudizio kantiano sulla conclusività della logica aristotelica³², che «dovrebbe essere una buona volta messo da parte» a favore di un

Fenomenologia dello spirito alla *Scienza della logica*, simmetria basata sul fatto che nella *Ragione* compare “la” categoria, fonte unitaria delle molteplici categorie e così nuova soluzione offerta da Hegel al problema di una tavola delle categorie (pp. 126-130).

²⁵ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 46; tr. it. vol. I, pp. 37-38.

²⁶ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 400, tr. it. p. 244.

²⁷ *Ivi*, pp. 407-408, tr. it. p. 251. Nel notare come il confronto con Hegel domini tutto il cammino heideggeriano, K. Löwith sottolinea che Heidegger assume «la concezione storicistica hegeliana dello spirito vivente» per comprendere le necessità soprattutto del propria tempo (K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1966, p. 61).

²⁸ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 204, tr. it. p. 16.

²⁹ *Ivi*, p. 399, tr. it. p. 243.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 37, tr. it. vol. I, p. 27.

³¹ Cfr. M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 202, tr. it. p. 14; *Leben, in Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, cit., p. 42, tr. it. p. 42; la lettera di Rickert a Heidegger del 24 aprile 1914 in M. Heidegger-H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, cit., p. 17.

³² Si tratta dell'affermazione presente nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, B VIII. Il rinvio a essa è effettuato da Heidegger in quasi tutti i suoi scritti dedicati a una

rinnovamento del sapere del passato, chiamato «a modificarsi con lo stato generale delle conoscenze umane»³³.

Ciò non implica però né in Heidegger né in Hegel l'intenzione di misconoscere la peculiarità dei diversi contesti storici, riducendo il passato a presente: si tratta piuttosto di cogliere ciò che passato e presente hanno in comune, per consentire a esso di manifestarsi in un reciproco scambio. Nello scritto per l'abilitazione Heidegger afferma infatti che è possibile che «pensiero scolastico e moderno si affatichino circa gli stessi problemi entro gli stessi ambiti speculativi»³⁴, in quanto i problemi filosofici nella storia si ripetono. Mediante un ragionamento analogo a quello dell'*Introduzione alle Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, Heidegger sostiene così che la filosofia intrattiene nei confronti della propria storia un rapporto diverso da quello delle altre scienze: la storia della filosofia «non è 'storia pura', scienza di dati di fatto», ma «*esplicazione* di determinati problemi»³⁵, per cui «l'indagine in apparenza puramente storica viene

riformulazione della logica tradizionale, in cui rientrerà però anche quella hegeliana a partire da *Logica. Il problema della verità*, quando ormai il suo giudizio su Hegel – perlomeno in quanto scopritore della dialettica moderna – sarà divenuto particolarmente critico (cfr. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, cit., pp. 13-14, tr. it. p. 11).

³³ Cfr. la recensione di Heidegger agli *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae* (1912) di J. Gredt in M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, cit., pp. 29-30, tr. it. p. 30-31. La critica di Hegel al giudizio kantiano, accompagnata dall'affermazione della necessità di un «totale rifacimento» della logica (compresa quella kantiana), si trova in G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. I, p. 33; Heidegger la ricorderà in *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, GA Bd. 28, p. 220.

³⁴ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., 204, tr. it. p. 16.

³⁵ *Ivi*, p. 196, tr. it. p. 8. L'analogia con le tesi hegeliane emerge leggendo soprattutto quei passaggi dell'*Introduzione alle Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel in cui egli, dopo aver distinto tra «storia esterna» e storia del contenuto delle varie scienze, sottolinea la peculiarità della filosofia riguardo alla storia del contenuto (G.W.F. Hegel, *Introduzione*, in *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. 1, p. 15), la quale non deve essere intesa alla maniera di una «filastrocca d'opinioni» (p. 20), ma come «sistema in svolgimento» (p. 39) dell'idea, che comprende nel pensiero concettuale ciò che essa è divenendolo storicamente (pp. 30, 38), in modo che lo spirito – che «è fuori del tempo, è eterno» (p. 47) – manifestandosi nel tempo possa pervenire a sé. Sulla complessità del rapporto tra l'idea e la storia nella concezione hegeliana della storia della filosofia cfr. B. Mabile, *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, Vrin, Paris 2004, pp. 81-87, 369-370. Sul concetto di storia della filosofia in Hegel e Heidegger cfr. invece M. Szivos, «Die hegelsche List der Vernunft und Heideggers Begriff vom Dasein», in «Hegel-Jahrbuch», 1992, pp. 267-272, e C. Iber, «Geschichtlichkeit der Philosophie bei Hegel und Heidegger», in «Hegel-Jahrbuch», 1998, pp. 247-252. Altra possibile lettura presente a Heidegger nella stesura della *Conclusione* dello scritto per l'abilitazione potrebbe essere stata quella delle hegeliane *Lezioni sulla filosofia della storia*, dove Hegel, prendendo le distanze da una storia costruita «a priori» alla Kant, sostiene però la necessità di una considerazione filosofica della storia che porti alla luce le categorie a essa immanenti e, in quanto scienza, sollevi ciò che è passato nell'attualità del pensiero, che «è assolutamente 'ora'» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia. La razionalità della storia*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1994, vol. I, p. 189) e supera la storia perché domina il tempo, che corrode ogni finito.

innalzata al livello di una considerazione sistematico-filosofica»³⁶ e «il tempo, da intendersi qui come categoria *storiografica* (historisch), viene per così dire eliminato»³⁷.

Lo scritto su Duns Scoto, in cui Heidegger tenta appunto di «esporre storicamente il problema delle categorie, elevandolo simultaneamente sul piano del sistematico»³⁸, si conclude ponendo il «compito (*Aufgabe*) di un'interpretazione metafisico-teleologica [...] della coscienza»³⁹ che si può realizzare dunque soltanto come un'«interpretazione culturale-filosofico-teleologica» della storia⁴⁰. Se queste affermazioni sembrano richiamare la concezione del rapporto tra storia e valore di Windelband e Rickert⁴¹, con esse Heidegger intende in realtà prendere le distanze dalla scuola del Baden volgendo proprio a Hegel. Egli sostiene infatti che «nel concetto di spirito vivente» viene a porsi il problema del rapporto tra «tempo ed eternità, [...] *storia* (formazione del valore) e *filosofia* (validità del valore)», cosicché solo a partire da esso si possa «analizzare e fissare il concetto di una *'philosophia perennis'*»⁴², essendo nel contempo spinti di fronte «al grande compito di un confronto [...] con il sistema più imponente quanto a ricchezza e profondità, a forza di esperienza vissuta e di concettualizzazione, col sistema di una *Weltanschauung* storica, che ha tolto, risolto e sublimato in sé tutti i motivi problematici filosofici anteriori, con il sistema di Hegel»⁴³.

La scienza originaria: l'afferramento (*Be-griff*) della vita in sé e per sé

Sebbene Heidegger non dedichi per intero a Hegel neppure un solo paragrafo dei suoi lavori prima del semestre invernale del 1925/1926⁴⁴, egli assolve in realtà in modo inesplorato al compito presentato a conclusione dello scritto per

³⁶ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 204, tr. it. p. 16.

³⁷ *Ivi*, p. 196, tr. it. p. 8.

³⁸ *Ivi*, p. 399, tr. it. p. 243.

³⁹ *Ivi*, p. 406, tr. it. p. 249.

⁴⁰ *Ivi*, p. 408, tr. it. p. 251.

⁴¹ Per un confronto tra la teoria espressa da Windelband in *Was ist Philosophie?* – secondo cui la storia è retta da una teleologia immanente che conduce alla progressiva realizzazione della verità – e quella di Heidegger in rapporto al problema del giudizio cfr. V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 69-73; per il rapporto tra la concezione heideggeriana e quella presentata da Rickert in *Vom Begriff der Philosophie* – secondo cui le categorie, in quanto valori, si incarnano nei beni culturali e possono essere colte risalendo da essi agli atti mediante i quali il soggetto ha conferito alla realtà effettiva un valore, rendendola un bene della cultura – cfr. invece C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit., p. 86.

⁴² M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 410, tr. it. p. 253. Se Heidegger trae i suoi primi spunti di riflessione in merito al rapporto del tempo con l'eternità dalla mistica (il motto apposto a *Il concetto di tempo nella scienza della storia*: «Tempo è ciò che muta e si moltiplica. Eternità si mantiene semplice» (*Frühe Schriften*, cit., p. 415; tr. it. a cura di A. Babolin, *Scritti filosofici 1912-1917*, La Garangola, Padova 1988, p. 210), è di Meister Eckhart), a partire dallo scritto per l'abilitazione il suo principale referente al riguardo diventa Hegel.

⁴³ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 411, tr. it. p. 254.

⁴⁴ Il primo paragrafo interamente dedicato da Heidegger a Hegel è il § 20: *Hegels Deutung der Zeit in der »Enzyklopädie«* (*La spiegazione hegeliana del tempo nell'Enciclopedia*) in M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, cit., pp. 251-262, tr. it., pp. 166-174.

l'abilitazione sin dai primi anni del suo insegnamento friburghese, riferendosi soprattutto alla *Fenomenologia dello spirito*. L'importanza del confronto con la filosofia hegeliana per la sua progressiva presa di distanza dalla filosofia dei valori, dalla scuola di Marburgo e dall'«ultima e più robusta espressione del pensiero neokantiano»⁴⁵ – la fenomenologia di Husserl secondo il giudizio di Gadamer – emerge già nel primo corso di lezioni tenuto da Heidegger, *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo* (1919).

Heidegger respinge qui la pretesa della scuola del Baden di identificare la scienza originaria (*Urwissenschaft*) – la scienza in grado di risalire all'origine e perciò fondare ogni altra disciplina spiegandone la genesi – con la filosofia quale scienza critica dei valori universalmente validi. Dopo aver mostrato che il metodo critico-teleologico di cui essa si serve non è originario, perché presuppone già quel valore che dovrebbe invece dimostrare quale norma della conoscenza, e perché anche questo valore, senso del giudizio vero, è un fenomeno derivato, scaturendo da un «prender-valore originario»⁴⁶, egli individua la genesi del valore nella vita stessa, che prima ancora di conoscere teoricamente il mondo si dispiega mondanamente, anzi ha il carattere di un «qualcosa originario (*Ur-etwas*)»⁴⁷. La sua indifferenza rispetto a ogni configurazione mondana specifica, lungi dal derivare dal processo di formalizzazione che astrae dai significati in una «de-vitalizzazione» del mondo e lo costituisce così a oggetto della teoria scientifica⁴⁸, è invece segno del suo essere «pre-mondano», e rappresenta «l'indice della

⁴⁵ H.-G. Gadamer, *Hegel e Heidegger*, in H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, tr. it. di R. Dottori e C. Angiolino, Marietti, Torino 1973, p. 130. Gadamer sostiene che l'avvicinamento alla filosofia hegeliana è proprio ciò che introduce la storia nella riflessione di Heidegger, segnando il fallimento del «sogno husserliano di una fenomenologia come scienza rigorosa».

⁴⁶ Cfr. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt am Main 1999², GA Bd. 56/57, pp. 29-62; tr. it. a cura di G. Cantillo, *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, in *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993, pp. 39-68.

⁴⁷ Sul concetto heideggeriano di «vita» nel primo periodo friburghese cfr. J. Greisch, *La Tapisserie de la vie*, in *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, a cura di J. F. Courtine, Vrin, Paris 1996, pp. 131-152. Per il «qualcosa originario» cfr. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., pp. 112-116, tr. it. pp. 114-118, mentre sul suo carattere preteoretico e la sua contrapposizione al «qualcosa in generale», «teoretico», di cui si occupa la scienza, cfr. l'*Auszug aus der Nachschrift von Franz-Joseph Brecht* pubblicato come seconda appendice nell'edizione di *Zur Bestimmung der Philosophie* del 1999 (cit., p. 219), assente nella prima edizione del 1987 e perciò non tradotta in italiano.

⁴⁸ Per i vari livelli in cui si compie il processo di teoretizzazione cfr. M. Heidegger, *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., pp. 210-214; tr. it. a cura di G. Cantillo, *Sull'essenza dell'università e dello studio accademico*, in *Per la determinazione della filosofia*, cit., pp. 210-213, dove Heidegger rileva positivamente che «la 'sensibilità' (in Platone e nell'idealismo tedesco) è esperienza della vita»; *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, GA Bd. 58, pp. 110-128; *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. von M. Jung, T. Regehly, C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, Bd. 60, pp. 14-18; tr. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 47-51.

più alta potenzialità della vita»⁴⁹. Nel definire il qualcosa originario come «il ‘non-ancora’», «l’in-sé del flusso esperienziale della vita», il «momento [...] del muoversi ‘verso l’interno di un mondo (determinato)’»⁵⁰, cioè come quell’ambito originario della vita che precede il suo farsi per così dire “per sé” nel mondo; e l’esperienza vissuta (*Erlebnis*) come quell’evento (*Ereignis*) in cui la vita si appropria di se stessa⁵¹, e che costituisce dunque un momento essenziale della «vita in sé e per sé»⁵², Heidegger rielabora le strutture del «valere rispetto a... (*Hingeltung*)» di Lask e dell’intenzionalità di Husserl, esprimendole in una terminologia palesemente hegeliana⁵³.

Si può allora avanzare l’ipotesi che nel tentativo di pervenire a una propria concezione della filosofia in grado di essere veramente la scienza originaria, cioè di esprimere concettualmente l’origine nella sua storicità, Heidegger faccia propria la cogenza del metodo fenomenologico della filosofia di Husserl quale «scienza rigorosa»⁵⁴, infondendo però all’origine da essa attinta – la coscienza puramente costituente – la vitalità della storia non soltanto rifacendosi all’esperienza vissuta di Dilthey⁵⁵, ma anche a Hegel. Sembra indicare in questa direzione anche il fatto che

⁴⁹ M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., p. 115; tr. it. p. 117.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 115-116, tr. it. pp. 117-118.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 75, tr. it. pp. 81-82, dove Heidegger gioca con le parole “*Er-lebnisse* (esperienze vissute)”, “*Er-eygnisse* (eventi)”, “*Eigenes* (ciò che è proprio)”, evidenziando il prefisso “*Er*”, che come quello “*Ur*” indica l’origine.

⁵² *Ivi*, p. 116, tr. it. p. 118.

⁵³ Da questa considerazione va però probabilmente escluso il termine “vita”: Heidegger lo trae da Dilthey e non da Hegel, poiché non si riferisce qui più agli scritti teologici giovanili, e si rifà implicitamente alla *Fenomenologia dello spirito* da un punto di vista non contenutistico, per cui non si può ipotizzare che il concetto heideggeriano di “vita” del primo periodo friburghese scaturisca da una rielaborazione della particolare figura della “vita” presente nell’opera hegeliana. Gli interpreti hanno del resto ripetutamente sottolineato le “forzature” dell’interpretazione heideggeriana della figura della vita nella *Fenomenologia*: Heidegger non avrebbe compreso l’autonomia della vita e il ruolo da essa giocato nel passaggio all’autocoscienza (A. Sell, *Martin Heideggers Gang durch Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, «Hegel-Studien», Beiheft 39, Bouvier, Bonn 1998, pp. 66, 80, 95, 103, 111), non avrebbe colto il rimando di essa al pensiero di Spinoza privilegiando l’esclusivo riferimento ad Aristotele (O. Pöggeler, “Selbstbewußtsein und Identität”, cit., p. 191), e se ne sarebbe perciò servito per criticare l’ontologia della natura dominante in tutta la tradizione (M. Vegetti, *Hegel e i confini dell’occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, cit., pp. 100-102). L’influenza hegeliana sul linguaggio heideggeriano dei primi anni ’20 è rilevata anche da A. Sell (cit., p. 104) e G. Imdahl (*Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1997, p. 109), che però non ne traggono spunto per elaborare un confronto tra i due pensatori.

⁵⁴ Per la concezione husserliana della filosofia come scienza rigorosa, cioè «scienza [...] delle origini», cfr. E. Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, in «Logos», 1910-1911, I, p. 341; tr. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 105. Per la trasformazione dell’*Urwissenschaft* di Husserl nell’*Ursprungswissenschaft* di Heidegger cfr. A. Fabris, *L’“ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in *Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 76, e R. Lazzari, *Fenomenologia come scienza dell’origine. Osservazioni sulle prime lezioni friburghesi di Heidegger*, in *Heidegger e la fenomenologia dell’esistenza*, a cura di M. Gardini, «Discipline filosofiche», anno IX, n. 2, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 15-38.

⁵⁵ Sulla critica alla mancanza di considerazione storica nel pensiero di Husserl cfr. soprattutto le testimonianze riportate in H.-G. Gadamer, “Erinnerungen an Heideggers Anfänge”, in «Dilthey-

il metodo individuato per la scienza originaria in questo corso da Heidegger, l'«intuizione ermeneutica», può effettuare un «afferramento (*Be-griff*)» della vita solo grazie al «pre-corrimento (*Vor-griff*)» delle delle sue tendenze e al «ri-corso (*Rück-griff*)» delle sue motivazioni⁵⁶, cioè procedendo in un modo formalmente molto affine a quello «progressivo-regressivo»⁵⁷ della *Fenomenologia dello spirito*: l'intuizione ermeneutica può riprendere la vita dalla sua identificazione con il mondo solo dopo che essa è già avvenuta, facendo sì che la vita faccia esperienza della propria inesauribilità e perciò anticipando le sue ulteriori configurazioni mondane nell'accompagnarla verso di esse, così come nell'opera di Hegel il cammino della coscienza è ricostruito *a posteriori* dalla prospettiva del “per noi”, che scorge la verità dell'oggetto di cui la coscienza ha di volta in volta certezza, riprendendola dalla sua alienazione in esso e accompagnandola attraverso le figure progressivamente assunte⁵⁸. Se è pur vero che l'intuizione ermeneutica non solo non conduce infine la vita ad un fondamento assoluto, ma addirittura le fa fare esperienza dello scaturire di volta in volta diverso del mondo da essa, o più precisamente le fa vivere l'esperienza inesauribile del dispiegarsi *impersonale* del mondo (*es weltet*)⁵⁹, essa è però così in grado di

Jahrbuch», 1986/1987, Bd. 4, p. 19; T. Sheehan, “Heidegger e il suo corso sulla ‘Fenomenologia della religione’ (1920/1921)”, in «Filosofia», 1980, XXXI, pp. 436 ss.; T. Kisiel, *The Genesis of Being and Time*, University of California Press, Berkeley 1993, pp. 65 ss. Sul fatto che nel primo periodo friburghese Dilthey e Husserl divengono «contenuto e forma» del problema di Heidegger cfr. E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 1993, p. 20. È infine significativo che nell'ultimo lavoro dedicato per intero a Hegel, il seminario di Le Thor del 1968, Heidegger dica: «Una cosa per Husserl era semplicemente assente: il senso profondo della storia come tradizione [...]». E questo ci riconduce nuovamente a Hegel» (M. Heidegger, *Seminare*, hrsg. von C. Ochwadt, Klostermann, Frankfurt am Main 1986, GA Bd. 15, p. 297; tr. it. di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, p. 53).

⁵⁶ Cfr. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., pp. 109-110, 116-117, tr. it. pp. 112-113, 118-119, e l'*Auszug aus der Nachschrift von Franz-Joseph Brecht*, cit., p. 219. Riguardo alla trasformazione della fenomenologia trascendentale di Husserl in quella ermeneutica di Heidegger cfr. F.-W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, tr. it. di R. Cristin, il Melangolo, Genova 1997, e R. Brisart, “Présence et Être. Étude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les «Marburger Vorlesungen» de Heidegger”, in «Revue philosophique de Louvain», Février 1981, tome 79, pp. 28-69.

⁵⁷ J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1963, vol. I, pp. 74 ss. In *Il «dileguare» della prima certezza* (in *Il mondo incerto*, a cura di M. Pera, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 15, nota 33) G. Cotroneo rileva che, sebbene la *Fenomenologia dello spirito* segua già questo metodo, esso viene teorizzato da Hegel solo nella *Scienza della logica*, dove si legge che «in filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. I, p. 56).

⁵⁸ Cfr. la presentazione del ruolo giocato dal “per noi” nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito* in G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 76, 80, tr. it. vol. I, pp. 74, 78. Heidegger si soffermerà su di esso in M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 65-69, tr. it. pp. 85-88; *Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, cit., pp. 126, 150; *Hegels Begriff der Erfahrung*, cit., pp. 170-171, tr. it. p. 155.

⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., p. 73, tr. it. p. 80. Per il carattere rivoluzionario dell'espressione “*es weltet*” cfr. soprattutto le riflessioni di H.-G. Gadamer in *I*

formulare tesi universalmente valide: verbalizzando la significatività della vita, valida per l'intero mondo a cui quest'ultima è conforme⁶⁰, l'intuizione ermeneutica assolve a un compito analogo a quello del processo dell'esperienza della coscienza, che porta a manifestazione le categorie logiche sottese a ciascuna sua figura.

Che la *Fenomenologia dello spirito* costituisca per Heidegger il modello di un pensiero storico che nello stesso tempo sia dotato di quella scientificità in grado di preservare dal pericolo del relativismo e dell'irrazionalismo della filosofia della vita – il cui «entusiasmo (*Schwärmerei*)», nemico della concettualizzazione filosofica, è criticato da Heidegger soprattutto nel primo periodo del suo insegnamento friburghese⁶¹ con toni analoghi a quelli adoperati da Hegel nei confronti del «colpo di pistola» di Schelling⁶² – sembrerebbe del resto confermato dallo stesso abbandono

sentieri di Heidegger, tr. it. a cura di R. Cristin e G. Moretto, Marietti, Genova 1987, p. 151, e in *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*, in *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen, Bd. 3, 1987, p. 423.

⁶⁰ Cfr. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., p. 117, tr. it. p. 119, dove Heidegger pone l'universalità dei significati verbali in dipendenza dalla «conformità al mondo (*Welthaftigkeit*) dell'esperienza vissuta».

⁶¹ Questa critica, che inizia già *ivi*, p. 110, tr. it. p. 112, dove Heidegger afferma che «l'assoluta *simpatia della vita*» realizzata dall'intuizione ermeneutica «non ha niente a che vedere con la *filosofia dei sentimenti* e il filosofare geniale», culmina in *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von W. Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, Bd. 61, pp. 35-39; tr. it. a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990, pp. 70-73. Heidegger prende qui in esame il secondo errore possibile nei confronti del compito filosofico della definizione, la sua sottovalutazione, che muove da una concezione della «filosofia come 'esperienza vissuta'» ed è caratterizzata dall'«esaltazione per la ricerca scientifica vista con gli occhi dell'entusiasmo, o per la 'profondità' della vita sentita anch'essa con entusiasmo analogo». Nell'affermare che chi cade in quest'errore non tien conto del fatto che ciò che concerne i principi deve essere comunicato in modo comprensibile e dimostrabile, e cerca invece di provocare «incanto e meraviglia» per elevare il suo interlocutore all'altezza del proprio vissuto «grazie a una qualche rara abilità artistica», curando di venire incontro ai bisogni del tempo col porre il discorso «in termini religiosi e metafisici», ossia presentando il proprio messaggio come un «approdo salvifico», Heidegger sembra proprio rievocare le critiche al presunto sapere immediato presenti nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*. Hegel contrappone qui il «carattere dell'universale *intelligibilità*» della scienza all'irrazionalismo romantico e alla sua intuizione più o meno estetizzante, attaccando implicitamente soprattutto Jacobi, Schleiermacher, Schelling, e dicendo che per i suoi contemporanei «la filosofia dovrebbe [...] opprimere il concetto differenziante e restituire il *sentimento* dell'essenza: garantire [...] *edificazione*» nell'abbandono all'«eccitazione» e al «perturbamento». Ma tale «parlare da profeti», che «crede di restarsene nel centro e nel pofondo della cosa», finisce per «gabellare un suo *Assoluto* per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere», cadendo nell'«ingenuità di una conoscenza fatua» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 19, 16-18, 22, tr. it. vol. I, pp.10, 6-8, 13).

⁶² Cfr. la critica di Hegel all'intuizione intellettuale di Schelling, che si mostra come «uno speciale talento artistico, un genio speciale» che contraddice l'universalità della filosofia e ripete in ambito filosofico quanto è accaduto durante lo *Sturm und Drang* nel campo della poesia, che «si slanciò nell'entusiasmo poetico, traendolo dal suo seno ciecamente, come da una pistola» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. 3, II, pp. 384, 409). Heidegger rinvierà implicitamente a questo passaggio in M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, cit., p. 265.

del termine “*Erlebnis*” a favore di quello di “*Erfahrung* (esperienza)”⁶³ a partire dal corso di lezioni *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920). È probabile dunque che Heidegger si sia appropriato del carattere storico del metodo della *Fenomenologia dello spirito* estrapolandolo dal suo contesto sistematico, senza citare espressamente quest’opera per timore che il proprio progetto di una scienza originaria necessariamente pre-teoretica venisse frainteso a causa della lettura teoretizzante di Hegel dominante all’inizio del secolo, e a cui sulle prime egli stesso sembra aderire sin da *L’idea della filosofia e il problema della visione del mondo*.

La “difficoltà” del confronto con Hegel: la *Fenomenologia* e la *Logica*

Nel prendere in esame durante il suo primo corso di lezioni il metodo della ricostruzione teorizzato da Natorp in contrapposizione a quello husserliano della riflessione, che pretendendo di descrivere l’esperienza vissuta – «la vita originaria della coscienza» – servendosi di concetti teoretici in realtà la distrugge oggettivandola, Heidegger dichiara insufficiente anche il procedimento natorpiano, che si muove in un ambito altrettanto teoretico. La psicologia filosofica di Natorp prende infatti già le mosse dall’oggetto, per risalire poi da esso alle operazioni soggettive che l’hanno costituito, di modo che le esperienze vissute del soggetto siano ricostruite in una progressiva «concretizzazione» che culmina in una conoscenza che è sì mediata, ma concerne l’immediato, cioè il soggetto, che è del resto ciò che media ogni conoscenza. Nel rilevare che Natorp non si serve soltanto di un linguaggio hegeliano, ma attua anche «la più radicale assolutizzazione del teoretico, del logico che sia mai stata proclamata dai tempi di Hegel»⁶⁴, Heidegger considera Hegel il principale rappresentante dell’atteggiamento teoretico dominante nella tradizione filosofica, come emerge chiaramente dalla prosecuzione dell’esame del metodo natorpiano nel corso di lezioni *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920).

Heidegger afferma qui che ciò su cui poggia la ricostruzione è «l’idea della costituzione come idea guida universale e radicale»⁶⁵, visto che essa è necessaria come completamento del metodo dell’oggettivazione il quale, seguendo i diversi stadi di determinazione oggettiva del soggettivo, mette sempre più da parte

⁶³ Se in M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, GA Bd. 59, pp. 87-174, l’esperienza vissuta (*Erlebnis*) è criticata perché connessa all’atteggiamento teoretico della costituzione, successivamente essa sarà respinta quale esempio principale di filosofia del soggetto e considerata, insieme alla «macchinazione (*Machenschaft*)», il tratto principale dell’oblio dell’essere al compimento della metafisica (cfr. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, GA Bd. 65, pp. 129-135). A un’analoga accusa verrà sottoposto il concetto di “vita”, a cui l’idealismo tedesco verrà riconosciuto particolarmente vicino (cfr. *ivi*, pp. 203, 221-222).

⁶⁴ M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., p. 108, tr. it. pp. 110-111. Heidegger prende qui in esame il testo P. Natorp *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr, Tübingen 1912.

⁶⁵ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, cit., p. 129.

quest'ultimo. Coinvolgendo nella costituzione lo stesso soggettivo, la ricostruzione rende il dominio della costituzione universale e conduce al compimento della filosofia «come pensiero del pensiero»: la sua sfera problematica unitaria diviene infatti la coscienza in quanto l'insieme di quelle connessioni costitutive che sono anche connessioni d'ordine perseguibili in una dialettica originaria e assoluta⁶⁶. La «logica dell'origine» di Natorp si presenta così come la diretta conseguenza del pensiero di Fichte e Hegel⁶⁷, il quale eleva a scienza il compito che la vita fattizia, sempre alla ricerca di stabilità, pone a se stessa, ossia il compito di assicurare la propria conoscenza determinandone anche il soggetto.

Se questo è possibile solo procedendo in modo sistematico, la caratteristica dell'atteggiamento teoretico sarà la circolarità, che per porre qualcosa deve prima necessariamente presupporlo: in *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo* Heidegger trae dunque la conseguenza che la scienza originaria non può essere teoretica. Prendendo radicalmente le distanze da Hegel – di cui sicuramente ha presente i passaggi della *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* in cui è scritto che «soltanto come scienza o come *sistema* il sapere è effettivamente reale», e che «il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine»⁶⁸ –, Heidegger dichiara che la scienza originaria mette «in grado di *superare* (*aufzuheben*) la circolarità» comprendendola come essenziale alla teoria e «non solo non ha *bisogno* di fare presupposizioni ma *non* le può nemmeno fare, perché non è una teoria. Allora [...] cade completamente al di fuori della sfera della scienza originaria [...] l'idea di *sistema*, che per sua natura significa una assolutizzazione del teoretico. Allora stiamo sul fronte opposto a quello di Hegel, cioè davanti a uno dei più difficili confronti»⁶⁹.

Questo confronto deve sembrare a Heidegger “difficile” senza dubbio per la sua portata, visto che nel 1919 Hegel gli appare ancora come colui con cui bisogna fare i conti se si vuole venire a capo dell'atteggiamento teoretico dominante in filosofia. Egli afferma infatti per la prima volta la necessità di risalire a Platone, Aristotele e Cartesio – con cui «la coscienza è posta al centro della problematica filosofica»⁷⁰ – solo in *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, e

⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 136-137, 151-152.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 96, 141. In *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., p. 60, tr. it. pp. 95-96, Heidegger ribadisce che la costituzione è «un compito che è stato coerentemente realizzato da Hegel».

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 27, 23, tr. it. vol. I, pp. 18, 14. Cfr. anche p. 585, tr. it. vol. II, p. 299, e *Scienza della logica*, cit., t. I, p. 57, t. II, p. 955, dove si legge che «la scienza si presenta come un *circolo* attorto in sé, [...] un *circolo di circoli*». Heidegger si soffermerà sul principio hegeliano secondo cui l'inizio è il risultato in M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, pp. 49-50; tr. it. a cura di U.M. Ugazio, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, in “Identità e differenza”, in «aut-aut», nn. 187-188 gennaio-aprile 1982, p. 24.

⁶⁹ M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., pp. 16, 96-97, tr. it. pp. 28, 100-101.

⁷⁰ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, cit., pp. 12, 94-95.

considera la θεωρία aristotelica come l'origine del primato del teoretico non prima del 1921⁷¹. Ma nel proclamare durante il suo primo corso accademico la “difficoltà” del confronto con Hegel, Heidegger vuole probabilmente alludere anche al compito di risalire oltre l'interpretazione dominante del pensiero hegeliano rimettendolo “in movimento”, rendendolo “fluido”, per portare alla luce quanto vi si cela di originario, come si comprende già dalle prime lezioni del corso del semestre successivo, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Egli condanna infatti qui il neohegelismo delle nuove generazioni neokantiane, che sulla scia del “ritorno a Kant” assolutizzano la costituzione scientifica e la problematica gnoseologica, e si attengono ad un mero e infondato punto di vista poiché non indagano i motivi ultimi della filosofia di Hegel⁷². Differente appare invece l'atteggiamento di Dilthey, radicato «nell'idealismo tedesco, ma non nei suoi morti concetti, bensì nelle sue tendenze viventi»⁷³. Visto che nei semestri immediatamente successivi Heidegger specifica che la filosofia a lui contemporanea è caratterizzata da una ripresa della dialettica hegeliana, adoperata come un vuoto procedimento formale per superare le opposizioni più disparate, prima fra tutte quella tra lo storico e il razionale atemporale⁷⁴, appare evidente che l'opera in cui per lo Heidegger del primo periodo friburghese andranno rinvenute le «tendenze viventi» della filosofia hegeliana sarà la *Fenomenologia dello spirito*, quella che se ne allontanerà maggiormente la *Scienza della logica*.

Se ciò che Heidegger rimprovera a Hegel è infatti la concezione della filosofia come scienza teoretica, ossia l'oggettivazione devitalizzante, la sistematicità e la dialettica concepita però – cosa estremamente significativa – come mezzo indispensabile al conseguimento della totalità conclusa del sistema, questi caratteri culminano nella *Scienza della logica*. Il movimento dialettico grazie a cui le pure essenzialità ideali trapassano qui necessariamente le une nelle altre, che dalla prospettiva di Hegel costituisce l'interiore sviluppo della “cosa stessa”, deve apparire invece a Heidegger sommamente astratto e lontano da essa, visto che

⁷¹ Cfr. soprattutto M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hrsg. von G. Neumann, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, GA Bd. 62, pp. 116, 119, dove Heidegger precisa che, sebbene per Aristotele la θεωρία rimanesse geneticamente collegata al fenomeno preteoretico del «commercio (*Umgangsphänomen*)» con il mondo, nella sua ricezione questo legame è andato smarrito, e *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, *ivi*, p. 369; tr. it. di V. Vitiello e G. Cammarota, “Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica”, in «Filosofia e teologia», 1990, 4, p. 511, dove Heidegger considera la filosofia aristotelica come il compimento di quella che l'ha preceduta e, mediante la scoperta del fenomeno dell'esser-mosso, la conquista di una nuova posizione problematica, fondamentale per tutto il pensiero successivo, compreso quello hegeliano.

⁷² Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 8, 23. Heidegger afferma esplicitamente di aver incontrato Hegel al di fuori dell'impostazione gnoseologica del neohegelismo in *Mein bisheriger Weg*, cit., p. 412. Cfr. al riguardo O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di G. Varnier, Guida, Napoli 1991, p. 25.

⁷³ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 9.

⁷⁴ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, cit., pp. 23, 27, e *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., p. 46, tr. it. p. 81.

egli intende quest'ultima come quell'evento storico in cui si dispiega preteoricamente il mondo, e che dunque va progressivamente occultato nel corso di quel processo di "purificazione dall'empirico" che si conclude nel sapere assoluto⁷⁵.

Diversamente appare invece il movimento dialettico nel corso di tale processo, in cui regge l'esperienza storica della coscienza, ossia nella *Fenomenologia dello spirito*. Se è pur vero che anche il contenuto di quest'opera è considerato da Hegel non un «avviamento della coscienza prescientifica alla scienza»⁷⁶, ma esso stesso scienza, esso è però tale per così dire proprio non essendolo ancora pienamente⁷⁷:

⁷⁵ Per indicare tale processo Heidegger adopererà a partire dagli anni '30 il termine "Absolvenz (assolvenza)" (cfr. M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 72, tr. it. p. 90, e *Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, cit., p. 102), e caratterizzerà infine l'assolutezza dell'assoluto come «l'unità di assolvenza (affrancamento della relazione), assolvimento (*Absolvieren*) (completezza dell'affrancamento) e assoluzione (*Absolution*) (dichiarazione di assoluzione)» (*Hegels Begriff der Erfahrung*, cit., p. 136, tr. it. p. 123). Ciò non vuol dire però che Heidegger intenderà la tesi hegeliana secondo cui soltanto l'idea assoluta è essere estrapolandola dal suo contesto e sostenendo che per Hegel l'essere è il solo pensiero, astratto dalla realtà effettiva, come sostiene L. Lugarini, riferendosi esclusivamente a *La costituzione onto-teo-logica della metafisica* (cfr. L. Lugarini, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, cit., pp. 201-205, 283-284). Nei passaggi che egli cita Heidegger non vorrà in realtà misconoscere la portata ontologica della *Logica* hegeliana, bensì sostenere che in Hegel «l'essere si manifesta come il pensiero» nel senso che «si disvela come fondamento» dell'ente e dunque «richiede come fondazione il pensiero» (*Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik*, cit., pp. 54-55, tr. it. pp. 26-27) che, nel fondare, ricopre l'abisso dell'essere stesso. Se anche Gadamer accusa Heidegger di intendere unilateralmente la dialettica hegeliana nel senso «della totale autotrasparenza dell'idea o autocoscienza dello spirito», rilevando che essa stabilisce invece «che il vero non è un risultato separabile dal suo divenire» e «presuppone la concreta esperienza della ragione» (H.-G. Gadamer, *Hegel e Heidegger*, cit., pp. 140-141), va però notato che questi ultimi caratteri emergono proprio nella dialettica quale appare nella *Fenomenologia dello spirito*, opera verso la quale – a detta dello stesso Gadamer – l'atteggiamento di Heidegger è differente rispetto a quello nei confronti della *Logica* (cfr. H.-G. Gadamer, *Heidegger et l'histoire de la philosophie*, in *Martin Heidegger*, éd. par M. Haar, Ed. de l'Herne, Paris 1983, p. 174). Sull'interpretazione heideggeriana della dialettica di Hegel torneremo comunque in seguito.

⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 31, tr. it. vol. I, p. 22. Heidegger si soffermerà sul fatto che la *Fenomenologia dello spirito* non è un'introduzione alla filosofia in *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, cit., p. 215, considerando questa tesi il terzo dei fraintendimenti in cui si può incorrere nella lettura di quest'opera in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 42, tr. it. p. 62. Un parere diverso è espresso in J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, tr. it. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1999, pp. 7-34, e E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, dove la *Fenomenologia dello spirito* è interpretata come una propedeutica filosofica che eleva l'individuo dalla prospettiva naturale a quella scientifica.

⁷⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 72, tr. it. vol. I, p. 69, dove Hegel scrive che la *Fenomenologia dello spirito* non è ancora «la libera scienza moventesi nella sua figura peculiare». In *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, cit., p. 215, Heidegger apprezzerà il fatto che nella *Fenomenologia* è «ancora tutto in cammino», attribuendo anche a ciò l'estrema difficoltà dell'opera. Per un'analisi della posizione della *Fenomenologia* in quanto «sapere (*Wissen*)» che «non è ancora sapere scientifico (*Wissenschaft*)» alla luce dei tre sillogismi con cui Hegel rappresenta i possibili rapporti tra idea, natura e spirito nei §§ 575-577 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (tr. it. di B. Croce e A. Nuzzo, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 565-566) cfr. J.A. van

«la natura della scientificità» – si legge nella *Fenomenologia dello spirito* – è costituita infatti da quel «movimento delle essenze pure»⁷⁸ a cui l'apparire dello spirito nel tempo è soltanto preliminare. L'opera del 1807 «presenta il sapere nel suo divenire»⁷⁹, prepara soltanto l'elemento del sapere e non mostra ancora le leggi logiche quali sono in verità⁸⁰: per questo motivo non può che essere denominata al momento della pubblicazione come «la prima parte della scienza»⁸¹, cioè essere concepita in modo soltanto preparatorio alla seconda parte del sistema della scienza, alla *Logica*, per venir poi addirittura ridotta a una sezione della terza parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* quando Hegel, negli anni immediatamente successivi, si va sempre più convincendo che la scienza è tale solo se ha un inizio (*Anfang*) assoluto⁸², e deve dunque cominciare con la *Logica*⁸³.

Se soltanto a partire dalla fine degli anni '20 Heidegger sottoporrà a un attento esame il rapporto tra la *Fenomenologia* e la *Logica*, soffermandosi sui motivi del mutamento della posizione della *Fenomenologia* nel sistema della scienza e alla conseguente variazione del suo titolo, già però nei *Grundprobleme der Phänomenologie* egli si confronta con il problema hegeliano dell'inizio. Che Heidegger elabori una propria soluzione rifacendosi non alla *Logica*, ma alla *Fenomenologia*, appare particolarmente significativo per comprendere la sua «posizione» rispetto a Hegel», se ancora nel 1971

der Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Westkulturverlag, Meisenheim am Glan 1953, pp. 26-27.

⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 38-39, tr. it. vol. I, p. 28.

⁷⁹ *Hegels Selbstanzeige*, cit., p. 593.

⁸⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 39, 228, tr. it. vol. I, pp. 30, 251. Anche nella *Logica* Hegel afferma il carattere preliminare della *Fenomenologia*, in cui la coscienza *diviene* il puro sapere e solo al termine giunge al concetto della scienza (cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. I, pp. 7, 29-39).

⁸¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 39, tr. it. vol. I, p. 28.

⁸² Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. I, p. 55, e t. II, p. 941, dove Hegel scrive che «l'inizio deve essere un inizio assoluto», e che «ogni inizio si deve fare con l'assoluto». In *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, cit., p. 223, Heidegger rileverà che il problema dell'inizio si pone quando è elevata a ideale la certezza assoluta, si acquisisce con l'introduzione del sistema e culmina quando esso è inteso come conoscenza assoluta dell'assoluto.

⁸³ Se ancora nella prima edizione del primo libro della *Scienza della logica* (1812) Hegel rinvia alla *Fenomenologia dello spirito* come «prima parte del Sistema della scienza», dicendo però che la denominazione «prima parte» sarebbe stata omessa nella seconda edizione della *Fenomenologia* perché la *Logica*, che insieme alla filosofia della natura e alla filosofia dello spirito avrebbe dovuto costituire la seconda parte del sistema (cfr. *Hegels Selbstanzeige*, cit., p. 593), aveva raggiunto nella sua stesura un'ampiezza prima non prevista, richiedendo una pubblicazione autonoma (cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. I, p. 7), nella seconda edizione della *Logica* (1831) Hegel annuncia una radicale trasformazione del suo progetto sistematico, realizzato nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (cfr. *ivi*, nota n. 1) e comprendente come sue tre parti logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito. Heidegger si soffermerà sulla trasformazione del «sistema della *Fenomenologia*» nel «sistema dell'*Enciclopedia*» in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 2-13, tr. it. pp. 28-37, e in *Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, cit., pp. 66-72, 145.

scriverà a Gadamer che essa è qualcosa di diverso di una «posizione opposta», ed «è connessa alla questione del segreto dell' 'inizio'»⁸⁴.

L'inizio della scienza: l'esperienza fattizia della vita

Il corso di lezioni *Grundprobleme der Phänomenologie* si presenta sin da subito come un tentativo di stabilire i caratteri della filosofia quale «scienza originaria» mediante una rielaborazione della fenomenologia husserliana. Se infatti Heidegger inizia con l'appropriarsi dell'istanza riflessiva propria della filosofia di Husserl affermando che «il più originario e definitivo problema fondamentale della fenomenologia è *essa stessa* per se stessa», cioè la sua definizione, subito dopo dichiara che «essa è la scienza originaria, la scienza dell'*origine* assoluta dello spirito in sé e per sé – della 'vita in sé e per sé'»⁸⁵, ossia dell'ambito originario della vita⁸⁶. Nel prendere in esame la questione di come una tale scienza debba cominciare, egli si richiama implicitamente all'inizio della *Scienza della logica*, seguendone però il ragionamento solo fino al punto in cui Hegel rinvia alla *Fenomenologia*, per rifarsi poi al modo in cui il problema dell'inizio è trattato nell'opera del 1807.

In *La dottrina dell'essere* Hegel afferma che «l'inizio» della scienza «dev'esser fatto nell'elemento del pensiero che è liberamente per sé, cioè nel *sapere puro*». Siccome esso è il risultato della «*fenomenologia dello spirito*», «la scienza dello spirito *che appare*» è il presupposto della logica⁸⁷. Se però nella scienza «non si deve fare alcuna presupposizione, [...] l'inizio stesso si deve prendere *immediatamente*», cioè «scartando tutte quelle riflessioni o opinioni che si hanno» per «accogliere soltanto *ciò che ci sta dinanzi*»: il sapere puro, «*mediato*» in quanto risultato, appare in tal modo come ciò che «ha superato ogni relazione a un altro e a una mediazione», che non ha più in sé alcuna differenza e che è pertanto «*il puro essere*»⁸⁸. Ma «il vero e proprio sapere *immediato*» – sostiene Hegel – è il presupposto non della logica – della scienza

⁸⁴ Lettera di Heidegger a Gadamer del 2 dicembre 1971, in H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, cit., p. 150. Che «la questione dell'inizio» accompagni dal principio alla fine il confronto di Heidegger con Hegel è testimoniato dai paragrafi con questo titolo in M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 4, e in *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, cit., pp. 223-230, e dall'esame della domanda posta da Hegel all'inizio della *Logica*: «Con che si deve incominciare la scienza?» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. I, p. 52) in *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, cit., p. 49, tr. it. pp. 23-24. Heidegger distinguerà quelli che secondo lui sono i vari significati della parola «Anfang», sottolineando l'uso ristretto che ne fa Hegel, in *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, cit., pp. 224-225, e in *Hegel. 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität (1938/39, 1941). 2. Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1942)*, cit., pp. 12, 52, 56-57.

⁸⁵ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 1.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 203.

⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. I, p. 53. Heidegger si soffermerà sul carattere preparatorio della *Fenomenologia dello spirito* per l'inizio della *Logica* in *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, cit., pp. 217-219, 222, 225.

⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. I, pp. 54-55.

pura –, bensì della fenomenologia – del progressivo manifestarsi dello spirito –, ed è pertanto sempre l'essere, inteso ancora però quale primo predicato della cosa da parte della «coscienza empirica, *sensibile*»⁸⁹.

Questa coscienza è dunque già sapere, sebbene «*sapere dell'immediato o dell'essente*»⁹⁰, come Hegel precisa nella *Fenomenologia dello spirito*, all'inizio della *Certezza sensibile*. Egli richiama così implicitamente l'esordio dell'*Introduzione* all'opera, dove polemizza con quella concezione secondo cui noi non conosceremmo già da subito, ma il nostro conoscere quale facoltà dell'animo sarebbe dapprincipio separato da ciò che dev'esser conosciuto. Respingendo tacitamente il criticismo kantiano, Hegel afferma che se così fosse il conoscere sarebbe «uno strumento con cui ci si impadronisca dell'Assoluto» – oggetto della scienza – o un «mezzo con cui si possa scorgerlo»⁹¹, in modo tale che nella mediazione del conoscere l'Assoluto risulti però modificato e non possa manifestarsi così com'esso è in sé. La filosofia dovrebbe allora cercare di ovviare a questo inconveniente iniziando con un esame preliminare del modo in cui lo strumento agisce o il mezzo deforma ciò che dovrebbe esser conosciuto. Ma detraendo dall'Assoluto la nostra aggiunta ci ritroveremmo al punto di partenza: «Se mediante lo strumento l'Assoluto, come un uccello preso alla pania, dovesse solo venirci avvicinato alquanto, senza che nulla vi si mutasse, qualora in sé e per sé non fosse e non volesse essere già presso di noi, esso si farebbe beffe di questa astuzia»⁹². La coscienza è invece già sempre in rapporto con l'Assoluto, lo conosce già sempre in qualche modo e dunque anche nella sua certezza sensibile, in cui fa però esperienza di esso nella sua alienazione estrema. L'Assoluto potrà pervenire a sé soltanto attraverso quel movimento in cui consiste l'unico esame possibile del conoscere, esame che si attua insieme col conoscere stesso e nel corso del quale mutano tanto la misura quanto l'oggetto esaminato,

⁸⁹ *Ivi*, p. 53.

⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 82, tr. it. vol. I, p. 81.

⁹¹ *Ivi*, p. 68, tr. it. vol. I, p. 65. Cfr. anche p. 75, tr. it. vol. I, p. 73, e G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. II, pp. 937-938. Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel riprende nei medesimi termini questa critica, e dice che secondo Kant «prima di conoscere si dovrebbe indagare la facoltà di conoscere [...]. Si immagina in tal modo che il conoscere sia uno strumento, una maniera con cui vogliamo impadronirci della verità» e si vuole verificare preliminarmente che esso ne sia capace. Ma «come poi si voglia conoscere, senza conoscere, e afferrare il vero prima della verità, non si saprebbe dire». «Poiché [...] l'indagine intorno alla facoltà di conoscere è essa medesima un conoscere», accade a Kant «come agli Ebrei, fra i quali lo spirito è presente ed essi non se ne accorgono» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. 3, II, pp. 288-289). Heidegger commenterà il passaggio della *Fenomenologia dello spirito* in cui è criticata la concezione del conoscere come mezzo (strumento o medio) in *Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, cit., pp. 80, 128, e in *Hegels Begriff der Erfahrung*, cit., pp. 129-130, tr. it. pp. 117-118. In *Heidegger contra Hegel e altri saggi di storiografia filosofica* (cit., pp. 282-283, 315) L. Ricci Garotti, dopo aver rimproverato a torto Heidegger per non aver colto il riferimento hegeliano a Kant, si sofferma sul rapporto della posizione di Hegel con quella di Fichte e Schelling, riprendendo le riflessioni presenti in J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, cit., pp. 26-34.

⁹² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 69, tr. it. vol. I, p. 66.

finchè la coscienza non si rende conto di essere lei stessa spirito, l'Assoluto. Visto che tale esame si realizza nell'esperienza della coscienza⁹³, ciò da cui prende le mosse la scienza non è in fondo nient'altro che l'esperienza.

Un percorso di pensiero analogo a quello di Hegel segue Heidegger nelle prime ore di lezione di *Grundprobleme der Phänomenologie*. Dopo essersi chiesto «che cosa significa 'iniziare' in una scienza e anzi in quella che pretende di essere la scienza originaria», egli continua infatti respingendo questa domanda nella misura in cui essa ricorda le «pratiche» artificiali della «cosiddetta teoria della conoscenza»⁹⁴, che tratta l'inizio come se fosse un oggetto a partire da cui si sviluppi la conoscenza come da un punto una linea. Visto che noi stessi ci troviamo però già sempre in questa linea, non possiamo porci fuori da essa: «Non riflettiamo dunque sull'iniziare, ma iniziamo effettivamente (*faktisch*)!». La scienza originaria può però iniziare immediatamente solo se l'ambito a cui si rivolge le è già sempre in qualche modo accessibile, ossia se è qualcosa a cui essa non si applica dall'esterno «come un mezzo tecnico, uno strumento» di cui prima si esamina l'efficacia per esser poi sicuri del suo successo, ma è ciò che può pervenire a sé – al proprio ambito originario – solo mediante la scienza originaria – la scienza dell'origine: tale è la vita.

Contro la soluzione offerta al «problema della datità» dai neokantiani, che intendendo l'oggetto della filosofia come un qualcosa di «costituito secondo le leggi del pensiero», un mero «contenuto coscienziale» che può esser dato solo mediante una «vuota costruzione logica»⁹⁵, Heidegger afferma che la filosofia è un comportamento mediante cui la vita, che fa già sempre esperienza di sé, si ri-volge su tale esperienza. Questa inversione è necessaria a causa della «faticità (*Faktizität*)» della vita, ossia al fatto che essa è già sempre storicamente assegnata a determinate connessioni significative che ne costituiscono la manifestazione fenomenica, l'espressione determinata e insieme il mondo, a partire da cui si comprende costantemente in qualche modo e in cui tende a risolversi completamente. Nella filosofia la vita ricostruisce la sua «storia originaria»⁹⁶ risalendo lungo le linee di senso che delimitano le sue configurazioni espressive e si riprende perciò dal suo smarrimento, comprendendo ciò che essa è in sé e per sé. «Punto di partenza della filosofia» non può essere allora per Heidegger come per Kant e i neokantiani l'esperienza teoretica, il fatto della scienza, ma «l'esperienza fattizia della vita (*faktische Lebenserfahrung*)»⁹⁷, cioè il modo in cui

⁹³ Cfr. *ivi*, pp. 76-79, tr. it. vol. I, pp. 73-77.

⁹⁴ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 4.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 132, 226, 135. Cfr. anche pp. 5, 131-135, 224-226, e M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., pp. 62, 89, tr. it. pp. 68, 93, dove il problema della datità è introdotto dalla domanda: «Si dà (*es gibt*) il 'si dà'?', e si rivolge già implicitamente anche contro la costituzione della fenomenologia trascendentale di Husserl, che può essere criticato liberamente da Heidegger soltanto dopo il trasferimento a Marburgo.

⁹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p.148.

⁹⁷ *Ivi*, p. 162. Cfr. anche M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, cit., p. 174; *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., pp. 8, 15-16; tr. it. pp. 40, 48.

la vita incontra se stessa lungo il suo viaggio (*Fahrt*), modellando le proprie forme su ciò con cui di volta in volta si confronta⁹⁸.

L'importanza del concetto hegeliano di esperienza – accanto a quello jaspersiano di situazione e a quelli diltheyani di *Erleben*, *Ausdruck*, *Verstehen* – nella definizione della filosofia quale scienza dell'origine emerge ulteriormente se si tien conto che esso non gioca un ruolo decisivo solo nella risoluzione del problema del suo inizio, ma anche del suo modo di procedere. Quest'ultimo è elaborato da Heidegger nel corso del primo periodo del suo insegnamento friburghese mediante una riformulazione della fenomenologia come metodo, a cui rimarrà fedele anche quando ne rifiuterà la denominazione per il proprio pensiero al fine di evitare che esso venga confuso con la filosofia trascendentale di Husserl, dichiarando la sua maggiore vicinanza alla fenomenologia hegeliana⁹⁹. Heidegger ritiene che la filosofia possa condurre a manifestazione la vita – accedere al fenomeno della vita – soltanto nel portar fuori (*aus-legen*), esplicitare, interpretare (*auslegen*) la sua comprensione implicita, cioè nel dispiegare «il 'λόγος' nel senso del 'verbum internum'»¹⁰⁰ dei fenomeni che costituiscono la sua situazione mondana. Se quest'«ermeneutica della fatticità»¹⁰¹ – che «scaturisce dall'esperienza fattizia della vita» non per abbandonarla, ma soltanto «per farvi poi ritorno rimbalzando al suo interno»¹⁰² al fine di manifestarne le direttive di senso – nella sua denominazione non ha certo nulla in comune con la filosofia di Hegel, le analogie con essa emergono però non appena si considera l'aspetto più propriamente “linguistico” del rapporto tra la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della logica*.

Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica* Hegel presenta infatti il rapporto che il pensare scientifico intrattiene con il pensare naturale come un passaggio dal «*noto*» al «*conosciuto*»: dato che «l'elemento logico [...] penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo», «le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel *linguaggio* umano», per cui «gli oggetti logici, così come le loro espressioni, sono un che di universalmente noto», che però «non è già

⁹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 67, e *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., p. 9, tr. it. p. 41. Heidegger manterrà il significato dell'esperienza come di un incontro che trasforma fino a *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, GA Bd. 12, p. 148; tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 127.

⁹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 40, tr. it. p. 60. D. Janicaud considera la concezione della fenomenologia come metodo per condurre a manifestazione la “cosa stessa” «il punto più segreto di prossimità» tra Heidegger e Hegel in *Heidegger – Hegel: un „dialogue“ impossible?* (in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, F. Volpi et al., Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 159-162).

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., p. 63, tr. it. p. 99.

¹⁰¹ Per le problematiche relative all'ambito cronologico abbracciato da quest'espressione e al suo significato cfr. T. Kisiel, “Das Entstehen des Begriffsfeldes ›Faktizität‹ im Frühwerk Heideggers”, in «Dilthey-Jahrbuch», cit., pp. 91-120, e G. Gregorio, *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, Alfieri e Ranieri Publishing, Palermo 1997, pp. 110-125.

¹⁰² M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., p. 8, tr. it. p. 40.

perciò *conosciuto*¹⁰³. Dopo aver rinviato alla distinzione tra il noto e il conosciuto stabilita nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*¹⁰⁴, a conferma del proprio discorso Hegel ricorda che solo dopo lungo tempo «le forme del pensare sono state liberate dalla materia in cui si trovano immerse nel conscio intuire», poiché «il bisogno di occuparsi di puri pensieri presuppone un lungo cammino, che lo spirito umano deve aver percorso»¹⁰⁵. Questo cammino è quello che è presentato nella *Fenomenologia dello spirito*, in cui esso si articola nel corso di quel «movimento dove l'immediato [...], cioè l'astratto [...], si viene alienando, e poi da questa alienazione torna a se stesso», in modo che solo così esso sia «presentato nella sua realtà effettiva e verità»¹⁰⁶, movimento che altro non è se non l'esperienza.

Se ci si sofferma sulla *totalità* dell'esperienza della coscienza, ossia si considera l'esperienza descritta da Hegel a partire dal sapere assoluto a cui essa pone capo, esaminandone il ruolo nell'ambito di un contesto sistematico¹⁰⁷, emergono certo notevoli differenze tra la concezione hegeliana e quella heideggeriana dell'esperienza, differenze riconducibili al fatto che il protagonista di essa è nei due casi differente: la coscienza di Hegel non è la vita di Heidegger. Se la condizione in cui quest'ultima si trova “innanzitutto e per lo più” – per adoperare un'espressione introdotta da Heidegger nel periodo del suo insegnamento marburghese – potrebbe sembrare a prima vista affine a quella della coscienza quale alienazione dello spirito, visto che la “concretezza” fattizia della vita nel suo smarrimento mondano potrebbe essere hegelianamente considerata “astrattezza” in quanto scissione, lontananza da sé¹⁰⁸, la vita non si può però mai liberare totalmente dalla propria fatticità, autoappropriandosi una volta per tutte. Il percorso di purificazione dell'esperienza della coscienza nel pensiero speculativo è invece talmente irreversibile che esso è esposto nella *Fenomenologia dello spirito* come qualcosa di già avvenuto, e che può essere ricostruito definitivamente: nella *Prefazione* Hegel scrive infatti che nel corso del suo scritto «il singolo deve ripercorrere i gradi di formazione dello spirito universale, anche

¹⁰³ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. I, pp. 10-11.

¹⁰⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 35, tr. it. vol. I, p. 25.

¹⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. I, p. 12.

¹⁰⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 39, tr. it. vol. I, p. 29.

¹⁰⁷ Tale sembrerebbe in verità la lettura più corretta, se al termine dell'*Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito* Hegel scrive che «l'esperienza che la coscienza fa di sé, non può, secondo il concetto dell'esperienza stessa, comprendere in sé meno dell'intero sistema della coscienza» (*ivi*, p. 80, tr. it. vol. I, p. 78). Significativo è però il fatto che Heidegger ometterà sempre di interpretare proprio quest'ultimo capoverso dell'*Introduzione*.

¹⁰⁸ Per i concetti di “concreto” e “astratto” in Hegel cfr. G.W.F. Hegel, *Introduzione*, in *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. I, pp. 34-38, e “Wer denkt abstrakt”, hrsg. von G. Schüler, in «Hegel-Studien», 1969, Bd. 5, pp. 161-164; tr. it. di P. Togliatti, “Chi pensa astrattamente”, in «Rinascita», 1957, nn. 1-2, f. 14. Heidegger cita quest'ultimo testo in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 80, tr. it. p. 98, e riprende implicitamente il concetto hegeliano di “concreto” in *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, cit., pp. 27-31, tr. it. pp. 62-65. Per un confronto tra i concetti in questione in Hegel e Heidegger cfr. R.C. Feitosa de Oliveira, *Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens*, Dunker & Humblot, Berlin 1999, pp. 192-205.

secondo il contenuto, ma come figure dallo spirito già deposte»¹⁰⁹. Ciò ha come conseguenza che lo stesso inizio dell'opera *Fenomenologia dello spirito* non coincide con l'inizio dell'effettiva manifestazione dello spirito¹¹⁰, tant'è che nel primo capoverso della *Certezza sensibile* Hegel si trova costretto a dire che per cogliere il sapere immediato come tale – l'inizio della manifestazione dello spirito – «dal nostro assumere dovremo tener lungi il concepire»¹¹¹, dovremo cioè prescindere dal sapere non più immediato a partire da cui “noi” – lo spirito ormai presente a sé – ci “ricordiamo” di quell'inizio¹¹². La filosofia è invece per Heidegger costretta a iniziare sempre di nuovo¹¹³, visto che essa si attua come quell'interpretazione che è – non

¹⁰⁹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 32, tr. it. vol. I, p. 22.

¹¹⁰ Ciò consentirà a Heidegger di trasformare la proposizione ipotetica dell'*Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito*: «Se [...] l'Assoluto in sé e per sé non fosse e non volesse essere già presso di noi» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 69, tr. it. vol. I, p. 66), nella proposizione assertoria: «L'Assoluto è già in sé e per sé presso di noi e vuol essere presso di noi» (cfr. M. Heidegger, *Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, cit., p. 80, e *Hegels Begriff der Erfahrung*, cit., pp. 130-131, tr. it. p. 118), e di affermare che il «presupposto della 'Fenomenologia'» è l'assoluto, con cui essa «comincia (beginnt) assolutamente» (cfr. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 47-57, tr. it. pp. 67-75). Heidegger riterrà dunque che per comprendere la *Fenomenologia dello spirito* si debba partire dal sapere assoluto, e attuare per ogni figura della coscienza dapprima una «costruzione» del sapere che in essa lo spirito ha di sé, e poi una «ricostruzione» di questo sapere, che consenta il passaggio alla figura successiva (cfr. *ivi*, pp. 104, 112, tr. it. pp. 117, 124). P. Cobben, credendo che l'interpretazione heideggeriana dell'*Introduzione* alla *Fenomenologia* debba essere ridimensionata, affermerà invece che Hegel non si colloca sin da subito nel punto di vista dell'assoluto, ma cerca dapprima soltanto di porre in modo formalmente corretto la questione della conoscenza assoluta: se quest'ultima sia effettivamente reale dovrà venir poi dimostrato dall'intera opera (cfr. P. Cobben, *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels »Phänomenologie des Geistes« und Heideggers »Sein und Zeit«*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, pp. 31-34).

¹¹¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 82, tr. it. vol. I, p. 81.

¹¹² Cfr. *ivi*, pp. 47, 591, tr. it. vol. I, p. 38, vol. II, p. 305. Il fatto che la descrizione della certezza sensibile sia il frutto di una «ricostruzione» a partire dal sapere assoluto indurrà Heidegger a rifiutare l'interpretazione secondo cui essa ha a che fare con la datità empirica degli organi di senso (difesa per es. in W. Becker, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus*, Kohlhammer, Stuttgart 1969, pp. 19-29), o con l'intuizione empirica kantiana (sostenuta in P. Cobben, *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels »Phänomenologie des Geistes« und Heideggers »Sein und Zeit«*, cit., pp. 34-35), e ad affermare che Hegel comprende la sensibilità «a partire dallo spirito e nello spirito» (M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 76, tr. it. p. 94). Per lo stesso motivo egli dirà in *Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«* (cit., p. 119-122) che la *Fenomenologia dello spirito*, dovendo presentare la totalità delle condizioni di possibilità, deve cominciare con quella conoscenza che è massimamente condizionata, ossia con la certezza sensibile. In *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (hrsg. von G. Seubold, Klostermann, Frankfurt am Main 1991, GA Bd. 49, pp. 176, 178-179) Heidegger distinguerà infine contro l'interpretazione neokantiana il «cominciamento (*Beginn*)» dell'esposizione della *Fenomenologia dello spirito* dal suo effettivo «inizio (*Anfang*)», identificando il primo con la certezza sensibile e il secondo con l'autocoscienza. Egli considererà quest'ultima il «punto di volta» (*Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 188, tr. it. p. 192) dell'intera opera perché in essa la coscienza si concepisce come spirito, lasciando emergere il presupposto di tutta la scienza del sapere che appare: per questo motivo non darà mai un'interpretazione dettagliata delle sezioni della *Fenomenologia dello spirito* successive alla seconda.

¹¹³ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 203.

semplicemente *ricostruisce* – l’esperienza in cui la vita si manifesta nella sua fatticità, non solo ponendone in luce l’insuperabilità, ma addirittura «rinforzandola»¹¹⁴.

La terminologia adoperata nei *Grundprobleme der Phänomenologie* può certo sulle prime indurre a scorgere un’analogia non solo formale, ma anche contenutistica tra il concetto hegeliano e quello heideggeriano di esperienza: tra i vari «mondi della vita» Heidegger privilegia il «mondo del sé», visto che gli altri – il «mondo comune» e il «mondo ambiente» – si annunciano sempre in una situazione del sé; l’«esperienza fondamentale» in cui la vita perviene al suo ambito originario è dunque un’«intensificazione (*Zugespiztheit*)» dell’attuazione vitale nel «mondo del sé»¹¹⁵; tale «concretizzazione» dell’attuazione implica il conseguimento della «completa *spontaneità* del sé»¹¹⁶. Ma questa spontaneità è proprio ciò in cui consiste il carattere attuativo della vita, il *fatto* che essa è soltanto nell’attuazione (*Vollzug*) unica della concreta situazione mondana che si origina da essa, e con cui tende a identificarsi. Se per Heidegger la vita si libera dunque nell’esperienza *per* la propria finitudine e unicità, per Hegel la coscienza si eleva invece nel corso progressivo dell’esperienza dalla propria individualità all’infinitudine dello spirito universale.

È questo il motivo per cui Heidegger distingue esplicitamente il sé della vita dall’io e dalla coscienza, e non cita la *Fenomenologia dello spirito*, pur rielaborandone il concetto di esperienza, probabilmente proprio per svincolare tale esperienza dal contesto coscienziale in cui essa rimane ancora avvinta nell’opera di Hegel. Se infatti il titolo con cui la *Fenomenologia* è pubblicata nel 1807: «Scienza dell’esperienza della coscienza», evidenzia ancora il termine “esperienza”, che scomparirà poi nel titolo definitivo: «Scienza della *fenomenologia* dello spirito»¹¹⁷,

¹¹⁴ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, cit., p. 174.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 59, 227. Tra i testi che avranno potuto suggerire a Heidegger l’individuazione del paradigma storico di quest’intensificazione nel cristianesimo vi sono anche, accanto alla *Einleitung in die Geisteswissenschaften* di Dilthey e ai *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher, gli scritti teologici giovanili di Hegel.

¹¹⁶ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 260. Per un accostamento tra il mondo del sé di Heidegger e l’autocoscienza di Hegel cfr. A. Sell, *Martin Heideggers Gang durch Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, cit., p. 111.

¹¹⁷ Per le variazioni del titolo della *Fenomenologia dello spirito* cfr. l’*Anmerkung der Redaktion zu Band 3*, pubblicata alla fine dell’edizione tedesca di G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 596, e F. Nicolin, “Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes”, in «Hegel-Studien», 1967, Bd. 4, pp. 113-123. Hegel mantiene comunque la definizione della scienza dell’itinerario della coscienza come «scienza dell’esperienza della coscienza» nella *Prefazione* e nell’*Introduzione* dell’opera (cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 38, 80, tr. it. vol. I, pp. 28, 78). Heidegger considererà tutta l’*Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito* come un commento al suo primitivo titolo, e dopo aver posto in *Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«* (cit., pp. 74-75, 131-132, 135-136) la domanda relativa al perché della scomparsa del termine “esperienza” dal titolo definitivo, in *Hegels Begriff der Erfahrung* (cit., pp. 182, 188) ipotizzerà che Hegel abbia “indietreggiato” davanti all’antico senso di “esperienza” come essere dell’ente, per ricadere nelle maglie della metafisica moderna della soggettività, adoperando un linguaggio simile a quello con cui in *Kant und das Problem der*

esso lo connette però già a quella coscienza che che soprattutto a partire dagli anni '30 Heidegger considererà come l'assolutizzazione del soggetto cartesiano¹¹⁸, e a cui già nelle *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers* (1919/1921) contrappone l'estaticità dell'esistenza quale «senso dell'(io) sono»¹¹⁹. Dicendo però che questo senso è posseduto soltanto nell'«apprensione (*Bekümmerng*)» da cui si origina, «si temporalizza (*sich zeitigt*)», egli sembra tuttavia richiamarsi non soltanto all'esperienza fattizia della vita del cristianesimo primitivo – la cui interpretazione gli consente all'inizio degli anni '20 la definitiva acquisizione della temporalità (*Zeitlichkeit*) della vita –, ma anche all'inquietudine (*Unruhe*) dello spirito hegeliano¹²⁰, ricordata già a conclusione dello scritto per

Metaphysik (hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, GA Bd. 3, p. 168; tr. it. di V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1999², p. 145) parlerà dell'«indietreggiare» di Kant dinnanzi all'immaginazione trascendentale e alla possibilità di condurre la metafisica di fronte all'abisso del nulla, rafforzando quel primato della logica che culminerà in Hegel.

¹¹⁸ Questa filiazione, stabilita da Heidegger dapprima per confermare la tesi dell'oblio dell'essere nel corso della tradizione, si rafforzerà poi a causa del fatto che a partire dagli anni '30 egli interpreterà Hegel come filosofo trascendentale perché vi “ritornerà” muovendo dalla fenomenologia trascendentale di Husserl (cfr. O. Pöggeler, “Hegel und Heidegger über Negativität”, in «Hegel-Studien», 1995, Bd. 30, pp. 153, 155) e dalla filosofia teoretica di Kant (cfr. D. Köhler, “Hegel als Transzendentalphilosoph?”, in «Hegel-Studien», 1997, Bd. 32, pp. 123-136, e A. Sell, *Martin Heideggers Gang durch Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, cit., pp. 152-153), il che lo indurrà a non soffermarsi sulle sezioni della *Fenomenologia dello spirito* successive all'autocoscienza, che però sono proprio quelle in cui si ha un superamento della posizione cartesiana. Sulle affermazioni di Hegel relative a Cartesio come scopritore della terra della filosofia moderna (presenti in G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. 3, II, p. 66), e sul loro commento in M. Heidegger, *Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«* (cit., p. 78), e in *Hegels Begriff der Erfahrung* (cit., pp. 129, 201, tr. it. pp. 116, 182), cfr. M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, cit., p. 163, e O. Pöggeler, “Selbstbewußtsein und Identität”, cit., p. 193, dove si sottolinea il mutare del giudizio di Hegel su Cartesio, considerato precursore dell'idealismo nelle lezioni berlinesi, ma condannato ancora come rappresentante della riflessione astratta nel periodo di Jena. Per una critica puntuale alla tesi heideggeriana secondo cui l'autocoscienza hegeliana costituirebbe il compimento del soggettivismo cartesiano cfr. M. Vegetti, *Hegel e i confini dell'occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, cit., pp. 32-33 (dove si ricorda il rifiuto della valutazione di Heidegger da parte dei suoi stessi allievi) e B. Mabile, *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, cit., pp. 55-71, 107, 368-369 (dove si ricostruiscono le critiche hegeliane al dualismo cartesiano e alla filosofia della rappresentazione soggettiva, mostrando come la *Fenomenologia* ne costituisca il superamento definitivo).

¹¹⁹ M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«*, in *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, GA Bd. 9, p. 29; tr. it. di F. Volpi, *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002⁴, pp. 457.

¹²⁰ Heidegger adopera infatti il termine “*Bekümmerng*” in riferimento al sè come ciò da cui ogni realtà effettiva riceve il suo senso, e dunque nell'ambito di una rielaborazione dell'intenzionalità husserliana, già in *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (cit., p. 173), dove la cura del mondo del sé appare anche come l'origine della filosofia. La parola “*Bekümmerng*” entra dunque nel linguaggio di Heidegger un semestre prima che egli interpreti le lettere paoline, sebbene già ora indichi la necessità di un confronto con l'esistenza cristiana (pp. 94-95) e prenda le distanze da Cartesio, che ha posto al centro della riflessione filosofica l'io (pp. 94-95). Per la necessità di seguire la via opposta a quella cartesiana problematizzando il “sono” anziché l'“io” nell'espressione “io sono” cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., pp. 212-214, tr. it. pp. 273-275; *Phänomenologische Interpretationen zu*

l'abilitazione per contrassegnare l'atteggiamento del filosofo nei confronti delle configurazioni storiche assunte dai problemi del proprio suo tempo¹²¹.

Il metodo della scienza: la diaermenutica

Anche dal confronto tra il concetto hegeliano e quello heideggeriano di esperienza risulta dunque confermato che nel primo periodo del suo insegnamento friburghese Heidegger assume implicitamente quegli aspetti della *Fenomenologia dello spirito* che gli consentono di elaborare una propria concezione della filosofia come *scienza* di un'origine *storica*. Se però una scienza è definita dal suo modo di concettualizzazione, cioè dal suo metodo e dalla sua logica, l'influenza di Hegel su Heidegger sarà tanto più provata quanto più la si riuscirà ad individuare proprio nella concezione della formazione dei concetti e nel metodo che Heidegger elabora per la scienza dell'origine. Tra le opere hegeliane quella che egli non può non prendere a modello per questo scopo è inoltre proprio la *Fenomenologia dello spirito*: è infatti mediante essa che Hegel si propone di conferire alla filosofia quel metodo – poi dispiegato nella sua purezza nella *Scienza della logica* – che le consenta di conseguire una propria autonomia, liberandola dal modello matematico assunto all'inizio dell'epoca moderna¹²².

Nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* Hegel contrappone infatti il conoscere filosofico a quello matematico, «che rimane esteriore al contenuto»¹²³. La matematica si occupa infatti dello spazio – i cui elementi, privi di un effettivo legame, se ne stanno fissi l'uno accanto all'altro – e dell'uno – ossia di una materia a cui la differenza è inessenziale. L'«evidenza [...] della quale la matematica va superba facendosene un'arma anche contro la filosofia» si basa dunque soltanto sul suo vuoto «formalismo»¹²⁴, che caratterizza in generale l'operare dell'intelletto. Esso riduce «a una tabella l'organizzazione scientifica» perché non fa che catalogare ciò di cui si occupa, e perciò «trascura e occulta l'essenza viva della cosa»: limitandosi kantianamente a «schematizzare», l'«intelletto tabellesco» «dà

Aristoteles. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, cit., pp. 172-174, tr. it. pp. 201-202; *Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, GA Bd. 17, pp. 249-251; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1979, Bd. 20, 210; tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il Melangolo, Genova 1991, pp. 189-190.

¹²¹ Cfr. M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 400, tr. it. p. 244. K. Lehmann individua in quest'«inquietudine spirituale» la caratteristica del cammino di pensiero di Heidegger, indipendente da ciò in cui esso di volta in volta si imbatte (cfr. K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, in *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, a cura di S. Poggi e P. Tomasello, LED, Milano 1995, pp. 86, 88).

¹²² G. Cotroneo rileva che «uno degli aspetti più notevoli del lavoro filosofico dell'idealismo storico è stato il suo impegno a fare della filosofia una 'scienza autonoma'» (G. Cotroneo, *Idealismo*, in *La filosofia*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino, vol. IV: *Stili e modelli teorici del Novecento*, 1995, p. 190), liberandola dai vincoli che l'avevano tenuta avvinta alle scienze empiriche ed esatte a partire da Bacone e Cartesio.

¹²³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 47, tr. it. vol. I, p. 39.

¹²⁴ *Ivi*, p. 44, tr. it. vol. I, p. 35.

soltanto l'indicazione del contenuto, ma il contenuto stesso non lo fornisce»¹²⁵. «Il conoscere filosofico» esige per contro «che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto [...], che se ne abbia presente e se ne esprima l'interiore necessità»: esige cioè che se ne elabori il concetto. Esso è «il *Sé* che, proprio dell'oggetto, si presenta come il *divenire di quest'ultimo*», e richiede pertanto il passaggio attraverso «quella pura inquietudine della vita e distinzione assoluta che è il tempo»¹²⁶, da cui la matematica deve necessariamente astrarre.

Analogamente in *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger distingue i «concetti oggettivanti (*Objektbegriffe*)» della scienza naturale dai «concetti espressivi (*Ausdruckbegriffe*)» della filosofia: se ogni concetto ha la «funzione formale di determinare», i primi determinano mediante «*schemi dell'ordine*», i secondi per mezzo dell'«*espressione*»¹²⁷. I concetti delle scienze naturali si limitano cioè a catalogare: basandosi sulla coppia «forma-contenuto» introdotta da Kant possono essere soltanto «indicanti»¹²⁸, non possono però portare a espressione ciò a cui si rivolgono, per cui la loro evidenza è soltanto «un'evidenza dell'ordine». Diversa è l'«*evidenza fenomenologica*» dei concetti filosofici, cioè l'evidenza che porta a manifestazione ciò a cui tali concetti si rivolgono senza imporre una volta per tutte a esso una definizione oggettivante¹²⁹, ma indicando formalmente il senso, la direzione in cui è possibile accedere al suo ambito originario, consentendone l'espressione¹³⁰. Visto che però ciò di cui si occupa la filosofia è la vita fattizia, ed essa tende ad assumere

¹²⁵ *Ivi*, pp. 48, 51-52, tr. it. vol. I, pp. 40, 42-44.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 52, 57, 46, tr. it. vol. I, pp. 44, 50, 37.

¹²⁷ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 262. Heidegger definisce i concetti filosofici anche «concetti esistentivi» (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, cit., p. 37) e «concetti ermeneutici», cioè concetti che rendono accessibili i risultati dell'indagine «soltanto nel perenne rinnovamento dell'interpretazione» (*Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«*, cit., p. 32, tr. it. p. 460).

¹²⁸ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 249.

¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 241. Questo è secondo Heidegger impossibile a causa dell'intrinseca storicità di ciò di cui si occupa la filosofia. A p. 150 egli scrive dunque: «Non c'è nella filosofia nessuna definizione, poiché in essa non si danno oggetti, ma solo connessioni espressive a cui bisogna andar dietro (comprendere)», e in *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (cit., pp. 19-35, tr. it. p. 54-70) concepisce la definizione filosofica come una definizione «di principio indicativo-formale in senso esistenziale». Cfr. al riguardo C. F. Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1993, pp. 245 ss.

¹³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 248, dove Heidegger definisce i concetti filosofici «'indicazioni formali'». In *Phänomenologie des religiösen Lebens* (cit., pp. 55-65, tr. it. pp. 90-102) egli precisa che «formale» non significa «universale» in senso teoretico, ma implica solo una delimitazione del campo in cui si può fare esperienza di ciò che è stato indicato. Cfr. al riguardo G. Imdahl, «'Formale Anzeige' bei Heidegger», in «Archiv für Begriffsgeschichte», 1994, Bd. XXXVII, pp. 306-332; T. Kisiel, *L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation*, in *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, cit., pp. 205-219; S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 167-177; P. Stagi, *Der faktische Gott*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, pp. 43-47.

delle configurazioni oggettuali, a darsi cioè sempre in una certa «*deformazione*»¹³¹, la si può condurre a espressione solo mostrando preliminarmente ciò che essa *non* è. «La forza motrice dei *concetti espressivi*, in contrapposizione ai concetti dell'ordine», è dunque «la forza creatrice della negazione», è questa «*produttività del non*», in cui risiede «il senso fondamentale del metodo *hegeliano* della *dialettica* (tesi, antitesi, sintesi)»¹³².

Con queste parole Heidegger mostra di essersi appropriato della filosofia hegeliana anche riguardo al momento decisivo della sua scienza dell'origine, e di averne rielaborato proprio quell'aspetto relativamente al quale egli sembra maggiormente distante da Hegel, ossia la dialettica. La dialettica che Heidegger condanna – quella portata alle sue estreme conseguenze dal neohegelismo – è però soltanto un'astrazione formalistica e denaturante dell'autentica dialettica hegeliana, astrazione che si è potuta realizzare a partire dal modo in cui tale dialettica è presentata nella *Scienza della logica*, non certo nella *Fenomenologia dello spirito*. Se essa, quale metodo filosofico, è infatti una e medesima in entrambe le opere, visto che il movimento che congiunge necessariamente le pure essenzialità ideali della *Logica* è quello stesso che ha retto il loro progressivo manifestarsi nel corso della *Fenomenologia*, tale movimento si mostra però nella *Fenomenologia* per così dire “in atto”: esso appare qui come uno storicizzarsi il cui contenuto viene per la prima volta alla luce e si sviluppa in quello che solo a posteriori si rivela come un ordinamento sistematico.

Così, se nella *Logica* il metodo è detto «il concetto *che conosce se stesso, che ha per oggetto sé* come l'assoluto», quello che qui appare come «il movimento del concetto stesso»¹³³ è ancora nella *Fenomenologia* il movimento dell'esperienza, definita infatti dall'opera del 1807 «movimento *dialettico* che la coscienza esercita in lei stessa»¹³⁴. Questo movimento, riguardato come quello che «nell'elemento del sapere» preparato dal successivo presentarsi dei momenti dello spirito «si organizza in un intiero, è la *logica o filosofia speculativa*»¹³⁵. Se la «natura del metodo scientifico» è tale che «esso da una parte non è separato dal contenuto, dall'altra determina da se stesso il proprio ritmo»¹³⁶, il suo primo aspetto predomina nella *Fenomenologia*, il secondo nella *Logica*. La filosofia speculativa costituisce infatti «la più vera presentazione» del metodo della scienza, che «non è altro che la struttura dell'intiero presentato nella sua più pura essenza», ossia «l'*intiero* del movimento», «intiero» che però – conclude Hegel – va concepito «come quiete»¹³⁷. Questa precisazione,

¹³¹ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 148, 240.

¹³² *Ivi*, pp. 148, 240.

¹³³ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. II, p. 937.

¹³⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 78, tr. it. vol. I, p. 76. Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel parla anche del movimento dialettico in riferimento alla proposizione speculativa (p. 61, tr. it. vol. I, p. 54), ma non a caso nella *Prefazione*, scritta a conclusione di tutta l'opera e dunque già orientata verso la *Scienza della logica*.

¹³⁵ *Ivi*, p. 39, tr. it. vol. I, p. 30.

¹³⁶ *Ivi*, p. 55, tr. it. vol. I, p. 47.

¹³⁷ *Ivi*, pp. 46-47, tr. it. vol. I, pp. 38.

congiunta alla atemporalità del concetto puro – il tempo «è il concetto soltanto intuito»¹³⁸, ed è pertanto superato quando il concetto diviene concepito –, può far sorgere l'impressione – comunque illegittima – che la dialettica in azione nella *Logica* non esprima più il divenire della “cosa stessa”, ma sia soltanto uno schema del pensiero astratto, applicato dall'esterno per render artificiosamente ragione dell'articolazione dell'«intiero». I momenti della dialettica sono certo spiegati nella *Logica* più chiaramente e diffusamente che nella *Fenomenologia*: l'in sé, il per sé e l'in sé e per sé nell'opera del 1816 sono infatti posti in relazione con l'immediato, la negazione *determinata* di tale immediato e la negazione di questa negazione, che media il costituirsi di un nuovo immediato in cui è contenuta la verità del primo¹³⁹. Ma è solo nella *Fenomenologia* che essi si manifestano da se stessi, provandosi nella loro realtà effettiva.

La negazione in particolare è qui definita come l'«ineguaglianza che nella coscienza ha luogo tra l'io e la sostanza che ne è l'oggetto, [...], la loro differenza [...]. Il negativo», in quanto «ciò che li muove entrambi»¹⁴⁰, appare dunque nell'opera del 1807 come lo stesso modo in cui si attua l'esperienza della coscienza che matura a spirito. Se però ciò che arricchisce «la partecipazione che l'autocoscienza ha alla coscienza», che mette cioè «in movimento l'immediatezza dello in-sé, – la forma in cui la sostanza è nella coscienza»¹⁴¹, è il tempo, è nella *Fenomenologia* che emerge in pieno quel legame tra la negazione e il tempo¹⁴² a cui Heidegger non ha potuto certo non pensare nel richiamare la negazione della dialettica hegeliana a proposito del metodo che deve condurre a manifestazione la vita nella sua storicità.

Questo metodo non può infatti far sua una negazione atemporale, ma tale è secondo Hegel quella che caratterizza il concetto puro, oggetto della *Logica*. Nell'*Enciclopedia*, ponendo in rapporto tempo e concetto per il tramite della negatività, Hegel scrive infatti che il concetto «è in sé e per sé l'assoluta negatività e libertà; il tempo non è la sua potenza dominatrice, né esso è nel tempo e temporale; ma è piuttosto esso che costituisce la potenza del tempo, il quale è siffatta negatività, ma soltanto come

¹³⁸ *Ivi*, p. 584, tr. it. vol. II, p. 298.

¹³⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. II, pp. 942-951.

¹⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 40, tr. it. vol. I, p. 29. Sul tema della negatività in Hegel e Heidegger cfr. A.A. Bidian, *Das Negative und die Philosophie*, Univ. Diss., Mainz 1984, pp. 66-290. Riguardo all'interpretazione della negatività hegeliana, che Heidegger svilupperà soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni '30, cfr. soprattutto A. Cover, *Essere e negatività: Heidegger e la Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Verifiche, Trento 2000; W. Biemel, “Heidegger im Gespräch mit Hegel: Zur Negativität bei Hegel”, «Man and World», 1992, 25, pp. 271-280; O. Pöggeler, “Hegel und Heidegger über Negativität”, «Hegel-Studien», 1995, Bd. 30, pp. 145-166; C. Malabou, “Négativité dialectique et douleur transcendantale”, «Archives de Philosophie», 2003, 66, pp. 265-278.

¹⁴¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 584, tr. it. vol. II, p. 298.

¹⁴² Per un commento puntuale dei passaggi dell'*Enciclopedia* e delle *Lezioni sulla filosofia della storia* in cui Hegel caratterizza il tempo mediante la nota del negativo cfr. M. Pagano, *Tempo ed eternità: Hegel e l'ermeneutica della religione*, in *Tempo, evento e linguaggio*, a cura di M. Ruggerini e L. Perissinotto, Carocci, Roma 2002, pp. 182-185.

esteriorità»¹⁴³. Se Heidegger si appropria della dialettica hegeliana per il tramite della negazione¹⁴⁴, se ne può allora concludere che egli rielabora il metodo dialettico quale è presentato nella *Fenomenologia*¹⁴⁵, limitando implicitamente le proprie critiche – quantomeno durante il primo periodo del proprio insegnamento friburghese e marburghese¹⁴⁶ – alla dialettica nella forma che essa assume nella *Logica*¹⁴⁷.

¹⁴³ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 234. Cfr. anche *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 584, tr. it. vol. II, p. 298, dove Hegel scrive che «lo spirito appare nel tempo [...] fin tanto che non elimina (tilgt) il tempo».

¹⁴⁴ L'ipotesi che nei *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger si riferisca alla negazione della dialettica hegeliana quale è presentata nella *Fenomenologia* e non nella *Logica*, può ricevere una conferma retrospettiva dalla critica alla negatività della *Logica* di Hegel presente in M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, hrsg. von I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt am Main 1992, GA Bd. 19, p. 561. Heidegger dice qui che tale negatività è solo un passaggio, «poiché l'orientamento globale della dialettica è indirizzato su strutture essenzialmente diverse dalla dialettica semplicemente svelante (*erschließende*) dei Greci». Nel contrapporre alla negatività hegeliana quella della dialettica platonica, egli ne sottolinea l'importanza anche per la fenomenologia, adoperando termini affini a quelli con cui nei *Grundprobleme der Phänomenologie* parla della negazione di Hegel. Egli sostiene infatti che la dialettica ha per Platone il compito di rendere visibile l'essere dell'ente tracciandone i confini, dicendo cioè ciò che esso non è: questo «carattere produttivo» (p. 560) è proprio dell'ἀντίθεσις, del «non che svela», diverso dall'ἐναντιώσις, della «vuota negazione» (p. 569). Nel rilevare che nel *Sofista* il διαλέγεσθαι è un ἀληθεύειν che passa attraverso e oltre la chiacchiera, egli fa risalire i fraintendimenti della dialettica a Aristotele, che ne traccia i limiti mostrandone il carattere preliminare rispetto al θεωρεῖν, all'intuizione immediata dell'essere. Riferendosi implicitamente a Hegel, Heidegger afferma che la dialettica è stata poi però concepita come «uno strumento miracoloso», una «tecnica del pensiero», un «metodo» che funziona tanto meglio quanto più astrae dalla conoscenza delle cose a cui è sistematicamente applicato (cfr. pp. 195-202, 506). Che ciò però non valga per la dialettica quale è presentata nella *Fenomenologia*, emerge dal suo accostamento alla dialettica platonica in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 93, tr. it. p. 108; *Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, cit., pp. 95, 149; *Hegels Begriff der Erfahrung*, cit., p. 179, tr. it. p. 167. La dialettica hegeliana è invece nettamente differenziata da quella platonica in *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, cit., pp. 30, 279, dove Heidegger non si riferisce alla *Fenomenologia*, ma al superamento del finito nel sistema ad opera dell'idealismo assoluto.

¹⁴⁵ Può darsi che tale rielaborazione sia all'origine di quella «dialettica segreta» che tanti interpreti hanno individuato nel pensiero di Heidegger. Cfr. per esempio H.-G. Gadamer, *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*, cit., p. 231; E. Coreth, *Zum fundamentalontologischen Problem bei Heidegger und Hegel* (in *Beiträge zur christlichen Philosophie*, hrsg. von C. Kanzian, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1999, pp. 171-178); G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. XII; J. Hommes, *Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger*, Kommissionsverlag, Herder, Freiburg 1953, che addirittura considera l'analitica esistenziale sviluppata da Heidegger in *Essere e tempo* come una diretta conseguenza della dialettica di Hegel.

¹⁴⁶ Nell'ambito dell'ontologia fondamentale Heidegger può infatti ancora «salvare» la dialettica riferendosi alla forma che essa assume nella *Fenomenologia*, per poi ricondurla al carattere dialogico della coscienza e poterla così intendere in chiave ermeneutica. Ciò non gli è più possibile nella prospettiva della storia dell'essere, in cui l'obiettivo della dialettica di esprimere la presenza assoluta a cui perviene «in un'enunciazione strutturata in forma predicativa» (H.-G. Gadamer, *Hegel e Heidegger*, cit., p. 146) non può che contraddire alla pretesa dell'essere stesso, che si esprime nel non-detto. Per questo motivo nella lettera a Gadamer del 29 febbraio 1972 (riportata in H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, cit., p. 151) Heidegger scriverà che è giusto dire che «la dialettica deve riprendersi nell'ermeneutica», ma bisogna anche elaborare un'ermeneutica di quelle parole che, parlando dell'ente, riescono anche a nominare l'essere.

È sicuramente contro di questa che egli si rivolge infatti nei *Grundprobleme der Phänomenologie* quando dice che «la dialettica nella filosofia, come forma dell'espressione, non è dialettica nel senso della posizione sintetica di concetti l'uno accanto all'altro»: «la dialettica filosofica è 'diaermeneutica'». Il «vero contegno (*Haltung*) filosofico non è [dunque] mai quello di un tiranno logico, che mediante il suo fissare angoscia la vita»¹⁴⁸. Esso è piuttosto «l'ερωος di Platone», un andare insieme alla vita che guadagni quella familiarità, «'amore'»¹⁴⁹ di fronte al quale essa si esprime per quello che veramente è. I concetti espressivi saranno perciò costituiti dai due momenti dell'«intuizione fenomenologica» – «immediatezza mediata» – e della «dialettica» – «mediatezza immediata»¹⁵⁰. Essi risulteranno così caratterizzati da un «divenire fenomenologico» da cui giammai potranno liberarsi, visto che la vita, che portano a manifestazione, non è mai totalmente «purificabile».

Se però l'afferramento definitivo dell'essenza nella visione (*Anschauung*) che la dà è proprio la pretesa della fenomenologia *pura* di Husserl, il suo progetto non può non apparire a Heidegger profondamente affine a quello della *Logica* hegeliana e completamente differente da quello della *Fenomenologia*, dalla quale egli lo distingue infatti già a partire dai *Grundprobleme der Phänomenologie*¹⁵¹. È

¹⁴⁷ Le critiche alla dialettica hegeliana si accentuano a partire da *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt am Main 1988, GA Bd. 63, 1988; tr. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1992), dove Heidegger contrappone a essa la propria fenomenologia, sostenendo che «la dialettica resta senza orientamento» perché in essa «non c'è un certo sguardo di fondo sulla cosa», per cui non può che essere applicata a delle nozioni ereditate: ciò si mostra esemplarmente nella «logica di Hegel», in cui ora Heidegger ritiene che in fondo sia «stata rielaborata la logica tradizionale» (p. 45, tr. it. p. 50). In *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (cit., p. 252, tr. it. p. 167) la dialettica di Hegel è considerata «una fondamentale sofistica», e nella lettera di Heidegger a Jaspers del 16 dicembre 1925 si legge che a causa di essa Hegel deve fraintendere sin dall'inizio la vita, l'esistenza e il processo (cfr. M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, hrsg. von W. Biemel und H. Saner, Klostermann, Frankfurt am Main; Piper, München-Zürich 1990, p. 59). In *Sein und Zeit* (hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, GA Bd. 2, p. 34; tr. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, pp. 39-40) la dialettica è ricondotta a una comprensione dell'essere che assume come filo conduttore il λόγος e definita perciò «un autentico imbarazzo (*Verlegenheit*) filosofico», mentre essa è ritenuta responsabile dell'oblio della differenza ontologica in «Colloquium über Dialektik», hrsg. von G. van Kerckhoven, in «Hegel-Studien», 1990, Bd. 25, pp. 9-40; tr. it. a cura di M. Vespa, *Colloquio sulla dialettica*, Cedam, Padova 1999. Un tentativo di sottrarre la dialettica hegeliana alle accuse di Heidegger è in L. Lugarini, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, cit., pp. 261-287.

¹⁴⁸ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 262-263.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 185.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 184.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 11-12, e M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, cit., p. 32, tr. it. pp. 23-24, dove Heidegger dice chiaramente: «La fenomenologia odierna ha, per esprimerci con una certa cautela, molto a che fare con Hegel, non con la fenomenologia, ma con quella che Hegel indicava come logica». Heidegger accosta infine la dialettica hegeliana alla fenomenologia di Husserl in «Colloquium über Dialektik», cit., p. 20, tr. it. p. 40. Per il dibattito relativo alla critica implicita che in *Essere e tempo* Heidegger muoverebbe a Husserl attraverso Hegel, e al ruolo altrettanto importante che Husserl avrebbe giocato nell'interpretazione heideggeriana di Hegel, cfr. M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, cit., pp. 73-76.

lecito ipotizzare dunque che da una parte, nel criticare la *Logica* di Hegel, Heidegger intenda contemporaneamente colpire Husserl, che a partire da *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/1924) considererà in modo esplicito come l'erede di quel concetto cartesiano e kantiano di coscienza culminato nello spirito assoluto. Ma si può presumere anche che d'altra parte Heidegger legga già la *Logica* hegeliana a partire dall'apofantica formale husserliana, preparando così quell'interpretazione di Hegel come filosofo trascendentale che svilupperà soltanto a partire dagli anni '30 quando, dopo essersi confrontato soprattutto con Aristotele e Kant, "tornerà" allo Hegel della *Fenomenologia*, alla ricerca di un interlocutore che lo possa aiutare nell'elaborazione di una storia dell'essere. Questa duplice motivazione è presente anche nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, dove Heidegger contrappone implicitamente la descrizione fenomenologica a cui la scienza dell'origine deve porre capo a quella husserliana, dicendo che essa non è «adeguata», vera, se si limita a imitare¹⁵². La descrizione deve invece esprimere una visione che è il frutto di una negazione dialettica, cioè di una «distruzione (*Destruktion*)»¹⁵³ quale «decostruzione (*Abbau*) 'orientata'»¹⁵⁴ verso l'attuazione storica dell'origine.

Nei *Grundprobleme der Phänomenologie* il metodo della scienza originaria non è costituito più allora soltanto dall'intuizione ermeneutica, come in *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, ma da un «comprendere fenomenologico» articolato in più stadi¹⁵⁵, tra i quali la distruzione incomincia ad assumere quell'ulteriore significato di confronto con la tradizione che le viene esplicitamente attribuito a partire da *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Se infatti la vita si comprende già sempre a partire da una determinata situazione, la quale è costituita da quelle interpretazioni obiettivanti che essa ha già sempre dato di sé e del proprio mondo, non la si potrà ricondurre a sé senza contemporaneamente risalire a quelle «esperienze originarie» da cui sono scaturiti i concetti che l'hanno poi tacitamente determinata, senza cioè rendere «nuovamente

¹⁵² Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 263. Heidegger critica così implicitamente la visione (*Anschauung*) di Husserl – che non perviene a una descrizione adeguata (p. 146) –, e la concezione tradizionale della verità come adeguazione. Se egli considererà in seguito Hegel come il compimento di questa concezione, può darsi che ancora abbia qui presenti le critiche mosse contro di essa proprio nella *Scienza della logica* (cit., t. I, p. 25), dove è ritenuta caratteristica della coscienza ordinaria.

¹⁵³ Heidegger introduce il concetto di "distruzione fenomenologica" in *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 184, 240-241, 254, 257, 262-263. In *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (cit., pp. 74, 180, 190) egli la arricchisce del momento del «giudizio (*Diudication*)» quale «decisione (*Entscheidung*)» in merito alla maggiore o minore vicinanza di una certa connessione di senso all'origine.

¹⁵⁴ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, cit., pp. 35, 180-181, 184. Sui motivi per i quali la stessa ermeneutica della fatticità non può non richiedere una distruzione fenomenologica cfr. J. Grondin, *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Klostermann, Frankfurt am Main, Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*, 1990, pp. 163-178.

¹⁵⁵ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 254-255.

fluida» «una tradizione sclerotizzata»¹⁵⁶. Esprimendosi in tal modo, Heidegger tradirà in *Essere e tempo* (1927) l'origine del proprio concetto di distruzione, che anche per quest'aspetto più propriamente storico-filosofico è da rinvenirsi in un'appropriazione della *Fenomenologia*. Nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, dopo aver notato che «ci si imbatte sempre di nuovo nella storia in significativi tentativi di afferrare il mondo del sé»¹⁵⁷, senza che però si riesca mai a evitare la sua oggettivazione, Heidegger conclude infatti dicendo che «sussiste un legame di principio tra la storia e il problema dell'origine della vita», a partire dal quale dev'essere letta la storia della filosofia. «Una simile storia dello spirito è il vero organo di comprensione della vita umana. In ciò risiede il senso più profondo della *filosofia* di Hegel»¹⁵⁸.

Le «tendenze viventi» della filosofia di Hegel

Termina così l'elaborazione heideggeriana della filosofia fenomenologica quale “scienza dell'origine”, e con essa anche la fase più ricca del confronto heideggeriano con Hegel prima degli anni '30. Nei suoi successivi corsi di lezione Heidegger, abbandonando la dizione “scienza” per evitare ogni occasione di fraintendimento del proprio metodo storico, andrà definendone sempre più precisamente i tratti, fino a renderlo capace di porre la questione non più semplicemente della vita o del suo esserci, ma anche dell'essere in generale, questione che ha taciuto dopo essere balenata nel pensiero di Platone e di Aristotele, tanto che ciò che «essi acquisirono si è mantenuto fino alla *Logica* di Hegel»¹⁵⁹. Se Heidegger si esprimerà così all'inizio di *Essere e tempo*, già però a partire da *Logica. Il problema della verità* (1925/1926) egli considererà Hegel come il rappresentante della «più radicale e [...] meno studiata elaborazione concettuale della comprensione

¹⁵⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 30, tr. it. p. 36.

¹⁵⁷ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 246.

¹⁵⁸ *Ibidem*. Cfr. la definizione della storia come «farsi dello spirito [...] che si attua nel sapere e media se stesso» in G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 590, tr. it. vol. II, p. 304.

¹⁵⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 3, tr. it. p. 13. Cfr. anche *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (hrsg. von H. Vetter, Klostermann, Frankfurt am Main 2006, GA Bd. 23, p. 6), dove Heidegger definisce esplicitamente «la logica di Hegel l'opera con cui la filosofia occidentale raggiunge il suo effettivo compimento», e *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1975, GA Bd. 24, p. 400; tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il Melangolo, Genova 1989, p. 270), dove scrive che «con Hegel la filosofia, cioè la filosofia antica, è in un certo senso pensata fino alla fine». Sebbene in *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (cit., p. 214) Heidegger definisca la *Fenomenologia* «l'opera centrale» di Hegel, e in *Hegels Phänomenologie des Geistes* (cit., pp. 182-183, 204, 209, tr. it. pp. 185-186, 205, 209) la consideri come il compimento della filosofia occidentale, dicendo che essa fonda assolutamente l'idealismo che caratterizza tutta la filosofia nel senso della comprensione dell'essere a partire dall'*idèa* e dunque in riferimento al *lóγος*, egli riconoscerà sempre il carattere “ancipite” della *Fenomenologia*, e nell'ambito della storia dell'essere individuerà univocamente il compimento dell'oblio dell'essere nella *Logica*, fino ad assumerla come esempio della «costituzione onto-teo-logica della metafisica».

ordinaria del tempo»¹⁶⁰ e dunque anche dell'essere, dal momento che il senso dell'essere – ciò rispetto a cui esso è compreso – è il tempo, che al termine della *Fenomenologia* hegeliana è cancellato dallo spirito infinito¹⁶¹. È tuttavia proprio in nome di quello che nei *Grundprobleme der Phänomenologie* considera «il significato della filosofia hegeliana per la fenomenologia», cioè della «storia»¹⁶², che Heidegger si volgerà a Hegel. Se nelle *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers* egli scrive inoltre già che si ritorna «alle 'cose stesse'» mediante «un autentico confronto con la storia che noi stessi 'siamo', attuato nel senso del filosofare»¹⁶³, a questa storia egli vedrà appartenere l'idealismo assoluto nel 1929, quando affermerà che il confronto con esso «accade nello storicizzarsi dell'esserci stesso»¹⁶⁴.

Dopo la cosiddetta “svolta” degli anni '30 tale confronto sarà richiesto secondo Heidegger dall'essere stesso, visto che il transito (*Übergang*) all'altro inizio della sua storia – si legge nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936/1938) – potrà realizzarsi solo come un passaggio (*Zuspiel*) del primo all'altro inizio, passaggio che sarà preparato anche da un'interpretazione della filosofia di Hegel. Se è soprattutto con la sua *Scienza della logica* che egli compirà insieme con Nietzsche il primo inizio della filosofia occidentale¹⁶⁵, in cui l'essere è

¹⁶⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 565, tr. it. p. 501.

¹⁶¹ In *Sein und Zeit* (cit., p. 573, tr. it. pp. 507-508) Heidegger commenta il passaggio conclusivo della *Fenomenologia*, dove Hegel dice che «il tempo appare [...] come destino e necessità dello spirito che non è perfetto in sé medesimo», e risulta cancellato quando esso «coglie il suo concetto» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 584, tr. it. vol. II, p. 298), citando anche il passo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (cit., p. 234) dove si legge che il concetto «è la potenza del tempo». Egli differenzia così la propria posizione da quella di Hegel, il quale stabilisce un legame tra il tempo e lo spirito che a suo dire è meramente esteriore, poiché basato sull'analogia soltanto formale della definizione di entrambi in quanto negazione della negazione. Contrapponendo all'ontologia hegeliana la propria «ontocronia», in *Hegels Phänomenologie des Geistes* (cit., pp. 140-145, tr. it. pp. 149-154) egli ribadisce che non il concetto è la potenza del tempo ma viceversa, e vede nella «problematica della finitezza» (p. 55, tr. it. p. 74) ciò intorno a cui deve vertere il confronto con Hegel, se l'uomo «non può saltar via da se stesso per abbandonare se stesso in quanto il finito» (p. 216, tr. it. p. 214). Alla concezione heideggeriana di Hegel come filosofo dell'infinito si oppone radicalmente P. Cobben, che in *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels »Phänomenologie des Geistes« und Heideggers »Sein und Zeit«* dà un'interpretazione della *Fenomenologia* come di un'opera che non soltanto anticipa il programma di *Essere e tempo*, ma riesce addirittura a pensare più radicalmente di esso la finitudine dell'individuo e la storicità dell'essere.

¹⁶² M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 238.

¹⁶³ M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«*, cit., p. 5, tr. it. p. 435.

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, cit., p. 231. Confrontandosi implicitamente con la tesi hegeliana per cui «la filosofia è il tempo di essa appreso in pensieri» (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999⁵), Heidegger afferma che il tempo dell'idealismo tedesco è anche quello attuale, visto che «il filosofare» è «per il suo tempo, quando il suo tempo è venuto» (M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, cit., p. 344. Cfr. anche pp. 232, 267, e *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, cit., p. 4).

¹⁶⁵ Heidegger indica per la prima volta Hegel come il compimento della storia del primo inizio in *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, GA Bd. 40, p. 197; tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 194. In *Beiträge zur Philosophie (Vom*

stato compreso assumendo come filo conduttore il pensiero, sarà però ancora la *Fenomenologia dello spirito* l'opera a cui Heidegger si rivolgerà "sigeticamente"¹⁶⁶ per custodire nella parola l'inizio di ogni storia.

L'inizio, origine dello stesso oblio dell'essere, è infatti il divenire storia (*Geschehen*) dell'essere, che si dà aprendo un mondo per la manifestazione dell'ente e ritraendosi contemporaneamente in esso, in una lotta inestinguibile tra il ni-ente e l'essere. L'inizio è proprio quest'intimità (*Innigkeit*) del niente all'essere, l'evento (*Ereignis*) finito della verità dell'essere, «il tremare (*Erzitterung*) essenziale dell'essere stesso»¹⁶⁷ come il servo hegeliano, che nella lotta contro la morte fa esperienza dell'«angoscia (*Angst*) [...] per l'intera sua essenza», e attinge così la «verità della pura negatività»¹⁶⁸.

Ereignis) (cit., p. 176) egli nomina «la sistematica di Hegel» come ciò che va approfondito nelle lezioni «storiche» appartenenti all'ambito del passaggio del primo all'altro inizio della storia dell'essere, e in *Besinnung* (cit., p. 422) considera il corso *Hegels Phänomenologie des Geistes* come la prima tra le lezioni ritenute «importantissime» per la comprensione delle problematiche sviluppate a partire da *Essere e tempo*.

¹⁶⁶ Adoperiamo qui quest'avverbio nel senso della «'sigetica'» indicata da Heidegger quale «'logica' della filosofia» (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, cit., pp. 78-80) nell'altro inizio del pensiero, legalità del tacere nel corrispondere alla verità dell'essere stesso, che si nasconde.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 266. È significativo il fatto che Heidegger riprende implicitamente questo termine della *Fenomenologia* proprio per contrapporre la propria concezione della negatività a quella della *Logica* hegeliana, di cui cita qui – come ovunque voglia distinguere la propria tesi della coappartenenza di niente ed essere da quella di Hegel, a suo dire artificiosa e astratta – la frase: «*Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso*» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., t. I, p. 71).

¹⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 153, tr. it. vol. I, p. 161. Hegel adopera il verbo "tremare (*erzittern*)" anche a proposito del «concetto assoluto», che definisce «il sangue universale» che è «tutte le differenze, nonché il loro esser-tolto; esso pulsa in sé senza muoversi, trema in sé senza essere inquieto» (p. 132, tr. it. vol. I, p. 135). Sull'utilizzo heideggeriano del termine "*Erzitterung*" della *Fenomenologia dello spirito* si sofferma F. Chierighin (in *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, cit., pp. 170-171), mentre L. Lugarini (in *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, cit., pp. 209-210, 246-247, 250) cerca di porre in rapporto l'"*Erzitterung*" dei *Beiträge* con la prima triade della *Logica* hegeliana. Se però il tremare è per Heidegger conseguenza della radicale finitudine dell'essere, mentre per Hegel mezzo e segno del superamento di tale finitudine nel sapere assoluto, al di là di ogni analogia verbale anche in questo caso la vicinanza tra i due pensatori andrà ricercata non nella riproposizione di contenuti particolari, ma nell'appropriazione di quei motivi storici che, decontestualizzati, costituiscono secondo Heidegger «le tendenze viventi» (M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 9) della filosofia di Hegel.

CONSTITUIREA IDENTITĂȚII COLECTIVE ÎN MODERNITATEA REFLEXIVĂ

IONUȚ MIHAI POPESCU

ABSTRACT. *The making of collective identity in the reflexive modernity.* The reflexive modernity is the time when the influence of the institutions that have assured the identity of a community begins to decline. With no certain, indubitable external guide marks, the identity of a community is made by the individuals in the tension between individual and community, this fact meaning that these individuals already are members of the community they are called to make.

Identitatea individuală a avut întotdeauna o componentă colectivă și una individuală, dar cele două au rămas indistincte, manifestându-se în tensiunea dintre individ și comunitate. Deși raportul între cele două s-a modificat în defavoarea celei dintâi, mai ales o dată cu modernitatea, identitatea individului a fost dominată în cea mai mare parte a istoriei de componenta sa colectivă, adică de acele note ale identității pe care individul le primește de la societate, de la comunitatea căreia îi aparține, fie că este vorba de asumarea unor roluri sociale, fie că est vorba de conținuturi ale inconștientului colectiv, în felul în care este descris de Jung. În epoca primitivă, în cea antică și în cea medievală, identitatea omului¹ era dată de rolul pe care societatea tradițională i-l distribuise. Societățile tradiționale se organizează în funcție de o instanță exterioară omului care, în diferitele ei forme, își revendică legitimitatea de la participarea la sacru și reprezintă o codificare a unor reacții de răspuns la teroarea istoriei. Aceste societăți au o puternică imobilitate geografică și socială. Adversitatea naturii și a vecinilor determinau o economie de subzistență și apărarea necondiționată a identității de grup, motive pentru care activitățile erau reglementate în mod strict de reguli cu motivație religioasă. Pentru că exteriorul era constrângător și existența părea că stă sub puterea necesității, în societățile tradiționale, în special în cele arhaice, nu era creditat hazardul, totul avea un sens și o explicație. O *unitate magico-sacrală* asigura funcționarea și explicarea lumii fizice și a societății. Totul avea o explicație, ținea de o ordine, diversitatea nivelurilor de existență căpăta o noimă prin intermediul miturilor² și tradițiilor. Renașterea și Iluminismul au păstrat aceeași viziune a unei lumi ordonate, denunțând, însă, pretenția magicului și

¹ Pentru aceste perioade ar fi impropriu să vorbim despre *individ*, deoarece nu se folosea acest concept, cu sensul de astăzi.

² Unitatea și inteligibilitatea lumii erau asigurate de mituri, dar nu este vorba de aceeași unitate și inteligibilitate pe care o cere Platon. Acesta aduce o perspectivă contrară, deoarece propune o separare între lumea inteligibilă și cea concretă, spre deosebire de mit, care reușea o comunicare între niveluri diferite.

sacralului de a organiza lumea și de a permite explicarea ei, în favoarea rațiunii. Lumea ar fi guvernată de forțe și legi naturale, impersonale, legi pe care rațiunea le poate descifra, pentru a se folosi umane care ar avea capacitatea să descifreze legile lumii. Propunerea iluminismului era progresul societății cu ajutorul cunoașterii, știința reprezentând cunoașterea deplină, individul fiind agentul și beneficiarul acestui progres. În *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Montesquieu ilustrează felul în care cunoașterea științifică a devenit o variantă de interpretare a lumii concurentă religiei:

„Nu Fortuna conduce lumea, ne demonstrează romanii, care au avut perioade de prosperitate atunci când se bazau pe un plan și numai nereușite când se bazau pe un altul. Există cauze generale, fie morale, fie fizice care acționează în fiecare monarhie, ele o ridică, o mențin sau o coboară; toate accidentele sunt supuse cauzelor lor și, dacă hazardul unei bătălii, adică al unei cauze particulare, a ruinat un stat, existase o cauză generală care făcuse ca acest stat să piară într-o singură bătălie. Într-un cuvânt, curentul general antrenează cu el toate accidentele particulare.”³

Încrederea în legi naturale permite explicarea lumii fără apel la transcendență, iar formele de guvernare care se întemeiază pe dreptul divin nu ar mai fi manifestări ale bunăvoinței sau blestemului divine, ci rezultatul unor procese guvernate de legi impersonale. *Considerațiile* lui Montesquieu se referă la organizarea politică, dar provocarea pe care o aduc este dată de afirmația că lumea poate fi explicată prin legi, de unde se derivă că cine cunoaște legile poate să modifice lumea, care se dovedește, din acest punct de vedere, la măsura omului. Acesta, însă, deși controlează lumea tot mai mult, pe măsură ce o „dezvărjește”, devine tot mai singur și mai nesigur, incapabil să crediteze un principiu de solidaritate al unei comunități.

Problematizarea raportului dintre componenta individuală și cea colectivă a identității omului apare, oarecum *avant la lettre*, la Aristotel, în *Politica*. Premisa anteriorității cetății față de individ și convingerea că omul deplin se realizează numai în interiorul cetății sunt motivele pentru care preocuparea pentru omul virtuos se manifestă prin cercetarea celei mai potrivite organizări politice, al cărui model este *polis*-l grecesc. Repetabilitatea în istorie a acestui model nu înseamnă absența unor soluții general valabile în ceea ce privește rolul legii în asigurarea simultană a libertății și guvernării cetățenilor. Interesul nostru față de omul virtuos nu este motivat de o identitate între virtutea aristotelică și o posibilă virtute contemporană, ci de modalitatea în care virtuosul se raportează la lege pentru a-și afirma identitatea. Această tensiune este exprimată în Cartea a III-a *Politicii*, care propune o definiție a cetățeanului în sens absolut, contrazicând definiția din aceeași Carte a III-a în care se afirmă că cetățeanul este relativ la constituție. Raportul de contradicție logică dintre cei doi termeni dispare, dacă ținem cont de contextul în

³ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, pg. 114. 152

care apare adjectivul *absolut* și îi limităm aplicabilitatea doar în interiorul unei constituții. Tensiunea între absolut și relativ se păstrează însă și poate fi înțeleasă mai bine dacă ne reamintim o definiție a cetății din Cartea I a *Politicii*: „Comunitatea deplină [...] este cetatea, care atinge limita totalei autarhii și care se creează în vederea vieții, deși dăinuie în vederea vieții bune”⁴.

Termenul *viață* se referă la viața instinctivă, iar *viață bună* se referă la viața raportată la virtute. Cele două noțiuni sunt în raport de coordonare și realitățile descrise de ele sunt prezente tot timpul în cetate, menirea acesteia fiind să asigure fiecărei generații trecerea de la animalitate la virtute.

Întrebarea de la începutul capitolului 4 pune problema raportului dintre omul care își afirmă identitatea singulară și cel a cărui identitate se raportează la un universal (lege politică sau natură umană)⁵. Solidaritatea lui Aristotel cu o antropologie în care nu existau preocupări pentru ceea ce astăzi numim conștiință de sine și viață particulară a făcut ca această problemă să rămână neexplicitată, ducând la confuzii. Ele se clarifică dacă acceptăm că identitatea (virtutea) omului nu se raportează numai la universalul rațional, ci și la un universal pe care îl vom numi irațional. Aristotel nu avea cum să se oprească asupra unor astfel de fenomene, dar efectele lor sunt cuprinse în descrierea guvernărilor discutate, însă sunt atribuite altor cauze. Definirea bărbatului ales, ca tip de cetățean, este problematică, fiindcă pe el îl caracterizează tocmai unicitatea. Specificitatea bărbatului ales este rezultatul sintezei dintre rațional și irațional și, astfel, tensiunea dintre bărbatul ales și cetățeanul destoinic poate fi păstrată fără să ducă la contradicții. Analiza raportului dintre individ și lege în guvernarea cetății ne arată statutul riscant al cetățeanului mult mai virtuos decât ceilalți: fie este acceptat în mod natural drept conducător, fie va fi îndepărtat din cetate, deoarece nu se poate supune legilor mai puțin virtuozitate redactate de concetățeni. Cele două soluții reflectă două modele de organizare legitimă a cetății. Primul este modelul polarizat între un conducător *ca un zeu între oameni*, și cetățenii care îl acceptă în virtutea unei superiorități evidente. Al doilea model este cel omogen, în care cetățenii consideră că egalitatea în fața legii este cea mai importantă valoare. Întrebarea asupra identității celor două virtuți are sens numai în cazul primului model, în special în cazul unui om determinat. În această situație, întrebarea asupra coincidenței dintre virtutea cetățeanului destoinic și bărbatul ales încearcă să explice cum poate să facă virtuosul pereche cu cetatea, să asculte de lege și să nu asculte de ea în același timp. Într-o democrație cetățeanul trebuie să învețe să conducă și să fie condus. Și bărbatului ales îi revin amândouă, a conduce și a fi condus, însă ascultă în mod diferit și chiar de alte legi, căci nu se poate supune unor legi inferioare virtuții lui. Aristotel afirmă că superioritatea bărbatului ales este evidentă în mod natural celorlalți⁶, fără să indice vreo justificare a acestei evidențe. Credem că descoperirea

⁴ *Politica*, I, 2, 1252b 27-30 (IRI, 2001, București).

⁵ *Politica*, III, 4, 1276b 18-19.

⁶ *Politica*, III, 13, 1284b 17-33.

temeiului acestei evidențe este un punct-cheie în deslușirea raporturilor dintre cetățeanul destoinic și cetățeanul ales, iar pentru a înțelege mecanismul acestei evidențe este profitabil să facem un ocol și să pornim de la raportul modern dintre conducător și mulțime. Atracția irezistibilă pe care liderul o exercită asupra părții iraționale a maselor se explică prin accesul la un fel de memorie a speciei ce ar exista în fiecare individ, căreia conducătorul i se poate adresa, transferând asupra sa autoritatea tradiției și autoritatea pe care înaintașii au avut-o asupra individului. Bărbații aleși, precum Pericle și Iason⁷, fac pereche cu cetățenii în același fel în care liderii moderni sunt ceruți de mase. Singularitatea cetățeanului virtuos este dată de raportul privilegiat pe care îl are cu legea, el este legea însăși. Aristotel avea în vedere legea socială, dar credem că și în această situație sub același nume sunt desemnate două realități, legea interioară (a afirmării propriei identități) și cea exterioară. (a dezvoltării și dăinuirii cetății). Bărbatul ales este una cu legea, adică ascultă, într-un fel care îi este propriu, de legea interioară și cea exterioară. Ceea ce am numit aici universal irațional este echivalentul a ceea ce Jung a numit inconștient colectiv. Prezența acestuia în identitatea individuală explică modul în care bărbatul ales își este lege sieși și justifică apelul la teorii ulterioare lui Aristotel. Legătura și unitatea dintre componentele colectiv-irațională și individual-rațională este realizată prin procesul de individualizare. În lipsa unei comunicări între irațional și rațional, identitatea poate să se blocheze la unul dintre cele două niveluri. Blocarea la nivelul irațional are loc atunci când conștientul nu poate să controleze invazia conținuturilor inconștiente și contradicțiile care coexistau neproblematic în inconștient, pătrund în conștient și îl fărâmițează. Blocajul la nivelul rațional are loc atunci când conștientul caută să evite cu orice preț descompunerea cu care îl amenință inconștientul, cea mai sigură protecție fiind respingerea oricărui contact cu zona periculoasă. Asumarea identității proprii implică riscul destrămării în universalul haotic al inconștientului sau ostracizarea venită din partea corpului social. Singularitatea bărbatului ales vine din poziția de echilibru față de rațional și irațional, față de colectiv și individual, menținându-și centrul personalității în punctul în care cele două perechi de opuși pot comunica liber.

Însă *bărbatul ales* ca simbol al individului a fost mai mult un caz ideal, întâlnit în realitate în mod excepțional⁸. În societățile tradiționale, componenta individuală se limita la numărul mai mare sau mai mic de opțiuni pe care îl permitea buna funcționare a societății. Modernitatea, renunțând la exigențele stabilității și autarhiei, permite un număr mult mai mare de opțiuni individuale, însă, și aici identitatea colectivă este foarte importantă. Individualizarea și

⁷ Definiția pe care Aristotel o dă bărbaților aleși este una ostensivă, prin indicarea de exemple, deoarece astfel de individualități nu au o notă comună pe baza căreia să se constituie un gen al bărbaților aleși.

⁸ De exemplu, Jung crede că, în cazul triburilor din perioada primitivă, personajele individualizate (vraciul și șeful de trib) își datorau poziția singulară în interiorul tribului nu detașării de psihicul colectiv, ci împrejurării că îndeplineau o funcție în spatele unei măști (*persona*) ce simulează individualitatea, făcându-i pe ceilalți și pe personajul însuși să creadă în individualizare, în vreme ce rămâne totuși un rol, recitat de către psihicul colectiv. (*Personalitate și transfer*, Teora, București, 1997 p. 41).

raționalitatea au furnizat principiul de solidaritate în modernitate, al cărei început a însemnat și începutul societăților formate din indivizi cu identitate independentă de condiționările tradiției, ierarhiei sociale etc., însă modernitatea clasică (sec XVII – sec. XX) a favorizat atât individualizarea personală, cât și pe cea a statelor naționale⁹, cele două entități întărindu-se reciproc. Statul național era principala sursă a identității colective, apartenența națională rămânând în afara oricărei chestionări, iar identitatea socială trasa rolul individului. Transferurile între clase erau rare, individul trebuia să joace rolul în care societatea îl distribuise, chiar dacă libertatea lui în interiorul acestui rol era mult mai mare decât cea a unui țaran sau meșteșugar medieval. Aplicarea consecventă a individualizării și raționalității au dus la apariția postmodernității, în care chestionarea fundamentelor tradiției de către rațiune a fost aplicată chiar și rezultatelor obținute cu ajutorul rațiunii, rezultatul fiind relativizarea oricărui reper, vulnerabilitatea oricărei comunități, deoarece principiul ei de solidaritate poate fi oricând denunțat ca fals, poate fi oricând deconstruit.¹⁰ În cazul tranziției de la modernitatea clasică la postmodernitate, capacitatea instituțiilor de a oferi repere identitare scade; instituțiile de orice fel, de la statul național la sindicate sau familie, își pierd influența, recuperată doar parțial de noile instituții, corporații multinaționale și structuri suprastatale. Slăbirea influenței diferitelor instituții îi permite individului să aleagă rolurile sociale, care îi permite individului să își schimbe rolul și clasa socială în funcție de propriile aspirații și capacități. Omul postmodern nu este îngrădit, dar nici sprijinit, de niciun reper definitiv, nu există nicio limită care să i se pară impusă de o autoritate exterioară, o autoritate a cărei legitimitate nu derivă din acordul pe care el îl dă acelei autorități. Elemente ale identității colective care păreau până nu de mult daturi naturale, imposibil de trecut, precum apartenența sexuală, sunt, acum, tot mai mult, opțiuni individuale. Omul postmodern poate alege orice, în orice domeniu, își poate alege modul de viață, localitatea în care să locuiască, tipul de autoturism, furnizorii de servicii, dar și naționalitatea, religia, poate să aleagă chiar între viață și moarte (eutanasia și avortul). De aceea el are nevoie de tot mai multă informație și de capacitatea de a o procesa, pentru că trebuie să își întemeieze fiecare decizie, astfel încât societatea postmodernă a primit și numele de societate informațională. Dezvoltarea mijloacelor de comunicare, atât a informațiilor, cât și a oamenilor, pare să răspundă acestei nevoi, însă un procent foarte mare din conținuturile vehiculate de *media* nu reprezintă informații asupra cărora individul să reflecteze, pe care să le folosească în vederea unei mai bune cunoașteri de sine și a lumii, pentru a-și întemeia deciziile în cunoștință de cauză, ci reprezintă divertisment de consum, care îl ajută pe individ

⁹ din punct de vedere sociologic, în acest context, statul este un individ.

¹⁰ Eșecul oricărei mitologii sau ideologii de a da un sens vieții anunță împlinirea nihilismului descris de Nietzsche ca sfârșitul influenței valorilor absolute, anunță sfârșitul metafizicii, unde prin metafizică se înțelege concepția care, de la Platon încolo, a influențat decisiv gândirea occidentală și care postulează o împărțire a lumii în două zone, cea a lumii de aici și cea a realităților spirituale ultime, valorile supreme care pot fi cunoscute cu ajutorul rațiunii și care garantează corectitudinea cunoștințelor câștigate cu ajutorul rațiunii.

să uite de sarcina reflexivității, de efortul legitimării pe care trebuie să-l facă. Dezvoltarea transporturilor, de asemenea, nu-i deschid individului noi lumi care să-i dezvolte imaginația, ci răspund mai mult nevoii economice de a deplasa forța de muncă sau unui turism care pune accentul pe exotic, astfel încât turistul să uite de problemele lui, dar să rămână în continuare puternic stimulat („în priză”) pentru a uita atât tristețea generată de lipsa unui reper sigur, cât și exigența de a legitima el însuși anumite opțiuni care să se constituie ca repere. Dacă *media* ne uniformizează și ne individualizează deopotrivă, atunci rezultatul este atomizarea, individualismul negativ de care vorbea Nietzsche, în care fiecare este individ numai întrucât este diferit de întreg, nu pentru că ar avea o identitate diferită de a celorlalți atomi. Câți își asumă, în această situație, sarcina individualizării? Sunt indivizii reflexivi doar pentru că, în lipsa identităților furnizate de structuri, încearcă să-și găsească identitatea în diferite grupuri? Pe ce s-ar baza această identitate? Pe ce s-ar întemeia solidaritatea unei comunități?

Un răspuns sumbru sunt neo-triburile descrise de Zygmunt Bauman:

„Triburi, pentru că uniformizarea elementelor, ștergerea diferențelor și afirmarea militantă a identității colective reprezintă modul lor de existență. «Neo» - pentru că sunt lipsite de mecanismele de autopropagare și autoproducere. Spre deosebire de triburile «clasice», neotriburile nu durează mai mult decât elementele («membrii») lor.”¹¹

Richard Rorty consideră că încercările de a impune altora valori supreme au adus doar violență și nefericire și propune o altă reacție a individului la libertatea anarhică a postmodernității, ironistul liberal, pe care îl caracterizează astfel:

„Împrumut definiția mea pentru «liberal» de la Judith Shklar, care spune că liberalii sunt oameni care consideră cruzimea ca fiind cel mai rău dintre lucrurile pe care putem să le facem. Folosesc cuvântul «ironist» pentru a numi pe acea persoană recunoaște contingenta principalelor sale opinii și dorințe – pe cineva suficient de istoric și nominalist pentru a fi abandonat ideea că aceste opinii și dorințe centrale trimit la ceva aflat dincolo de sfera de acțiune a timpului și întâmplării”¹²

Rorty duce până la capăt consecințele pe care dezvrăjirea le are asupra constituirii comunității și afirmă că o comunitate nu se poate revendica decât de la voința membrilor ei. Nu există un principiu de solidaritate care ar trebui recunoscut prin îndepărtarea de prejudecăți sau sondând adâncimile neatinse ale psihicului uman, ci solidaritatea este ceva care trebuie construit „*nu prin cercetare, ci prin imaginație, prin capacitatea imaginativă de a privi oameni străini ca pe frați de suferință.*” Și comunitățile tradiționale erau constituite de către membrii lor în vederea unui răspuns mai bun față de teroarea istoriei, însă tradițiile se revendică de la valori supreme, iar întâlnirea unor civilizații cu fundamente diferite a dus aproape întotdeauna la conflicte, deoarece fiecare avea de apărut și de impus o *lume adevărată*.

¹¹ Bauman, *Etica postmodernă*, Amarcord, Timișoara, 2000, p. 154.

¹² Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, ALL, București, 1988 p. 28.

Recunoașterea contingenței limbajului și a individului permite întâlnirea neconflictuală a celor care descriu lumea în limbaje diferite. Există o descriere a lumii pe care o fac oamenii de știință și una pe care o fac poeții. Primii au pretenția că descriu lumea *adevărată*, descriere despre care spun ei că se apropie din ce în ce mai mult de adevărata realitate. Însă ideea că există o lume și că limbajul nostru care exprimă cunoașterea ei este din ce în ce mai adecvat se sprijină pe premisa că lumea a fost creată de cineva/ceva care avea un limbaj propriu, pe care trebuie să-l descoperim.¹³ Putem să spunem că sunt adevărate sau false propozițiile independente care descriu o parte a lumii (*Mărul este roșu*), dar acest lucru nu mai este valabil atunci când vorbim de întregi vocabulare. Kuhn ne-a arătat că un vocabular nu descrie lumea mai adevărat, lumea nu e scrisă nici în limbajul fizicii aristotelice, nici în limbajul fizicii newtoniene. Atunci când se schimbă un vocabular, când se schimbă o paradigmă, nu avem o cunoaștere a lumii mai adecvată, ci o altă cunoaștere, iar motivele pentru care am optat pentru noua descriere sunt atât de diverse, încât pot fi puse pe seama întâmplării. Limbajele sunt mai degrabă create decât găsite, romanticii au intuit că imaginația sporește cunoașterea mai mult decât rațiunea, că a vorbi bine aduce schimbări culturale într-o măsură mai mare decât a argumenta corect. Limbajul este paralel lumii, iar faptul că o comunitate a optat, la un moment dat, pentru vocabularul newtonian în defavoarea celui galilean, nu ține de necesitate, ci de o serie de împrejurări contingente incontroleabile. Unii istorici ai gândirii, precum Bloomenberg, consideră, însă, că trecerea de la Era Credinței la Era Rațiunii este una cauzală, dar scriitorii precum Kuhn au arătat cum limbajele în care este descrisă lumea nu au legătură cu o ordine a lumii, că limbajele pot fi comparate cu alte limbaje, nu cu ceva care ar fi „realitatea” sau „faptul”. Individul ar fi, la rândul lui, rezultatul unor contingențe, fără nicio justificare în afara creațiilor sale, însă, pentru a ajunge la această libertate, omul trebuie să-și accepte finitudinea și contingența. Individul este finit, prin urmare îi este teamă de moarte. Cine este, însă eu-l și ce este moartea? Individul poate să dispară pierzându-se într-o serie, ca și cum nu ar fi fost cu nimic diferit de predecesori. Pentru a scăpa de această dizolvare ar putea face un inventar a tot ceea ce a făcut, ceea ce l-ar diferenția de toți ceilalți, însă acest inventar este inevitabil finit și reprezintă un om care va dispărea, astfel încât singura evitare a acestei situații ar părea să fie regăsirea unei componente universale, eterne care, într-un mod oarecare, va supraviețui. Ar trebui găsite condiția umană, ceva ce îi caracterizează pe toți și care ar reprezenta esența fiecăruia, acel *adevăr din afară*, care îl scoate pe individ din finitudinea contingenței sale. Ceea ce moare este animalicul oricum trecător, pe când spiritualul s-ar slava, ajungând la Adevărul nemuritor. Nietzsche este primul care spune că Adevărul nemuritor nu există, prin urmare, singura nemurire la măsura omului ar fi atinsă prin auto-creație, iar dobândirea umanității nu înseamnă doar

¹³Rorty, p. 36

depășirea animalicului, ci auto-creația, omul se re-crează redescrindu-se. Cunoașterea de sine nu mai este o descoperire, ci o creație de sine, omul trebuie să inventeze metafore noi, altfel, se va descrie în cuvintele cu înțelesuri gata făcute și ceea ce credea că îi este mai propriu va fi fost, de fapt, gândit de altul. Individul creativ va rescrie el trecutul, nu se va lăsa scris de către trecut. Contingența introduce o un fel de democrație, nu există destin, nu există anomie, doar contingente cruciale pentru ceea ce va fi destinul unui om. O întâmplătoare combinație a alimentației sau a întâlnirilor părinților va marca decisiv specificul unui individ și felul lui de a se manifesta. Dacă idiosincraziile lui se potrivesc și altor nevoi, va fi un geniu, întâmplarea a făcut ca idiosincraziile unuia să se suprapună cu nevoile comunității la momentul respectiv. Astfel, progresul în știință sau artă ar rezulta din coincidența dintre o obsesie personală și o nevoie colectivă. Manifestările perversului, ale maniacului sunt „poemele” lor. Ceea ce morala descrie ca pervers sau rău este descris de Freud în prelungirea unor întâmplări socotite normale. El a descris mecanismele fine, individualizate prin care ceva ce părea din sfera inumanului este legat de actele sociale acceptate; spre deosebire de geniu, în cazurile socotite patologice, există diferențe foarte mari între idiosincraziile individului și nevoile grupului.

Societatea formată din ironiști liberali este descrisă de Rorty astfel:

„în forma sa ideală, cultura liberalismului ar fi una care a fost, în toate privințele, emancipată în raport cu tradiția, secularizată. Ar fi una în care nu a mai rămas o urmă a divinității, nici în forma lumii divinizate, nici în forma unui sine divinizat. [...] Ea ar abandona sau ar reinterpretă drastic nu doar ideea de sfințenie, ci și pe acelea de «devotament față de adevăr» și «împlinirea a celor mai profunde nevoi ale spiritului» Procesul demitizării [început cu limbajul și continuat cu sinele] ar culmina, în mod ideal, cu faptul că nu am fi capabili să găsim o utilitate ideii că ființele umane finite, muritoare, ce există în mod contingent ar trebui să derive sensurile vieților lor din orice altceva, cu excepția altor ființe umane finite, muritoare, ce există în mod contingent”¹⁴

De aceea nu și-ar avea rostul avertismentele privind relativismul sau iraționalismul societății, raționalitatea și întemeierea fiind termeni ai unui vocabular abandonat sau în curs de abandonare. Ideea unor fundamente ale societății este o moștenire a modernismului iluminist, care, în descendența nevoii religioase de a valida acțiunile umane printr-o instanță transcendentă, încerca să valideze proiectele umane prin scopuri supraindividuale. Pentru iluminismul secolului al XVIII-lea era firească asocierea cu științele naturii, forma culturii care-i părea cea mai atrăgătoare, însă iluminismul a rămas legat de ideea omului de știință ca locuitor al preotului, științele promițând să ofere adevărata imagine a lumii. Chiar dacă știe că e o utopie, liberalul ironist speră că întreaga cultură va fi poetizată, nu raționalizată (așa cum spera iluministul) astfel încât să se egalizeze

¹⁴ Rorty, 103.
158

șansele de împlinire ale fanteziilor idiosincrazice. Orice criteriu, orice instanță este o creație umană, astfel încât nu avem un criteriu de validare/eliminare a unor povestiri ca fiind cele care descriu realitatea și a altora ca fantezii. Proliferarea fanteziilor este binevenită, unele se vor impune, vor avea un succes mai mare decât altele, dar nu pentru că ar fi mai adevărate, ci pentru că sunt mai atrăgătoare, convin mai mult și mai multor nevoi individuale.¹⁵ Ironistul este, la rigoare, total dezinteresat de soarta societății, de aceea el trebuie dublat de un liberal, de cel pentru care răul cel mai mare este cruzimea, astfel încât dorința de a o evita devine liantul social. Dacă solidaritatea umană s-ar datora unei esențe universale, unei componente a identității de ce, atunci, se manifestă diferit, de ce față de unii suntem solidari, față de alții nu? Pentru că unii sunt umani și alții nu? Rorty crede că solidaritatea este față de o comunitate mai restrânsă decât umanitatea, nu ne simțim solidari cu toți oamenii, ci cu familia, apoi cu concetățenii și tot așa, în comunități cât mai extinse. Nu este nevoie de ceva universal pentru a susține o solidaritate, sunt suficiente opiniile la care s-a ajuns în urma deliberării, anumite contingente, anumite asemănări sau neasemănări pe care le considerăm importante. Sentimentul apartenenței este la o comunitate, nu la umanitate, *progresul moral fiind lărgirea comunității celor pe care îi socotim semenii noștri*, pe care îi socotim „de-ai noștri”. Kant încercă să favorizeze dezvoltarea comunității printr-o obligație morală; el nu voia ca aceasta să depindă de sentimente contingente, ci să fie o lege universală, pierzând, astfel, potențialul empatic al sentimentelor. Obligația morală față de ceilalți este, însă, după Rorty, doar în ceea ce privește partea publică și nu există nimic intrinsec care să ne spună că aceasta este cea mai importantă; aceasta ar putea fi doar rezultatul unei deliberări. Obligațiile se bucură de validitate intersubiectivă, chiar dacă intersubiectivitatea nu este a întregii umanități. Spre deosebire de obligațiile morale, care au nevoie de acordul intersubiectiv, mai greu de realizat, bunăvoința este emoție idiosincrazică (individuală sau de grup). Sloganul *să fim solidari cu toți oamenii!* este binevenit ca un *focus imaginari* care ne ajută să lărgim comunitatea „alor noștri”, să fim atenți la marginalizați, la cei diferiți. Acesta ar fi interpretarea corectă a sloganului, lărgirea sentimentului de solidaritate, nu că ar trebui să recunoaștem solidaritatea care ar exista din totdeauna; solidaritatea se creează, nu se descoperă. În prima variantă, toate filosofii pot fi văzute cu o contribuție la societatea liberală, în a doua, un tribunal filosofic ar trebui să decidă asupra principiilor de urmat. Sub semnul contingenței fiind, nu putem să găsim o întemeiere care să depășească procesul socializării noastre.

La solidaritate se poate ajunge fie prin identificarea cu umanitatea în general, fie prin dorința de a evita cruzimea și prin îndoiala asupra argumentelor noastre finale și, îndoială care ne face să ne facem să fim atenți să nu îi lezăm pe

¹⁵ problema unei astfel de culturi este că cere numai oameni de geniu; Rorty însuși recunoaște acest lucru și afirmă că nu toți liberalii (adică membrii unei societăți liberale) trebuie să fie și ironiști, există întotdeauna mulți oameni care se regăsesc bucuroși în metaforele create de alții.

cei din jur prin activitățile noastre, prin participarea la paradigme care sunt injuste pentru alții. Primul tip depinde de o invenție a unui teolog sau filosof, al doilea a devenit posibil de când, în țările occidentale mai bogate, s-a putut distinge între întrebarea *ești sau vrei să fii ca noi?* de întrebarea *suferi?* prin care se poate distinge între viața publică și cea privată, distincție care permite liberalului să fie liberal și ironistului să fie ironist, după cum permite unei persoane să fie ambele.

Acest model al societății liberale afirmă explicit că apelul la transcendență sau la Dumnezeu trebuie abandonat în discursul public, ceea ce, însă, nu înseamnă că este o societate fără Dumnezeu. Cardinalul Ratzinger propunea într-o dezbateră din 2004 cu Jürgen Habermas renunțarea la susținerea publică a universalității valorilor în care un individ crede, chiar dacă acel individ crede în universalitatea lor:

„Interculturalitatea mi se pare astăzi a constitui o dimensiune indispensabilă în dezbateră referitoare la chestiunile fundamentale care privesc ființarea omului, care nu poate fi purtată în exclusivitate nici în sânul creștinismului și nici doar în cadrul tradiției occidentale a rațiunii. Ambele se consideră, desigur, potrivit propriei înțelegeri de sine ca fiind universale și chiar ar putea fi astfel, *de jure*. Dar de facto, ele trebuie să recunoască împrejurarea că nu sunt admise și, de asemenea, că nu sunt comprehensibile decât în anumite părți ale umanității.”¹⁶

Distincția cardinalului Ratzinger dintre *de jure* și *de facto* corespunde distincției rortyene dintre discursul privat și cel public al ironistului liberal. Și pentru cardinalul Ratzinger ca și pentru filosoful ironist, accentul cade pe rezolvarea individuală a problemelor *de facto*, nu pe revendicarea de la o situație *de jure* ideală. Dacă acceptăm rețeaua ca simbol al postmodernității, atunci putem spune că șansa postmodernului este să devină un nod care aparține unei rețele de sensuri, în același timp în care o și creează, iar riscul este să devină o parte a acestei rețele, un nod prin care rețeaua se menține în funcțiune, un rețeu al unor conținuturi cu semnificații ce nu durează mai mult de momentul receptării lor. Provocarea modernității reflexive este de a recupera lumea din interiorul ei, amintind atitudinea creștinilor descrisă în *Epistola către Diognet*,¹⁷ (*creștinii respectă legile acestei lumi, dar, prin viețile lor, biruie legile*), un efort de recuperare pe care numai iubirea îl poate susține. Să fi conștient că aceasta este lumea de după Cădere, dar să n-o iubești mai puțin pentru aceasta, să încerci să-i găsești demnitatea de creație a lui Dumnezeu, însă fără să o confunzi cu Împărăția lui Dumnezeu. Pentru formarea acelei identități trebuie regăsită transparența lumii, astfel încât Divinitatea să fie vizibilă și să aibă sens pentru noi, prin recunoașterea legii și asumarea ei doar ca algoritm al regăsirii de sine și ca propedeutică a iubirii.

¹⁶ Habermas, Ratzinger *Dialectica secularizării*, Apostrof, Cluj, 2005 pg. 115

¹⁷ I. Ică, G. Marani (ed.) *Gândirea socială a Bisericii*, Deisis, Sibiu, 2002.

STUDIA HISTORICA

**SECVENȚE DIN OPOZIȚIA BISERICII GRECO-CATOLICE FAȚĂ
DE INSTITUIREA COMUNISMULUI (1948)**

CORNELIU CRĂCIUN

RIASSUNTO. *Sequenze dall'opposizione della Chiesa Greco-Cattolica all'istituzione del comunismo.* In questo articolo l'autore presenta episodi di resistenza al passaggio forzato dei fedeli greco-cattolici all'ortodossia nel 1948. Le testimonianze raccolte e pubblicate qui vengono prese dall'Archivio di Stato di Oradea, dove si conservano dei documenti che mostrano l'impegno del vescovo unito di Maramures, Alexandru Rusu di mantenere i propri fedeli saldi nella fede dei loro avi.

În 1948 s-a produs agresiunea totală a autorităților comuniste împotriva Bisericii Greco-Catolice, proces care a culminat cu interzicerea acesteia. Climatul de teroare instituit împotriva ei era de notorietate.

Alexandru Rusu (1884-1963), episcop al diecezei de Maramureș (1931-1948), a fost una dintre personalitățile energice și ferme ale Bisericii Unite cu Roma (Greco-Catolice). Regimul bolșevic intrat pervers în istoria României (cu 6 martie 1945) a avut de înfruntat rezistența dâră a episcopilor și credincioșilor uniți; în ceea ce privește înalții prelați ai Transilvaniei, alături de Alexandru Rusu s-au situat Valeriu Traian Frențiu, Ioan Suci, Tit Liviu Chinezu, Ioan Bălan, Iuliu Hossu. Motive pentru care, din octombrie 1945 și până la suprimarea Bisericii Greco-Catolice, episcopii au fost urmăriți de organele represive subordonate comuniștilor, pentru a le detecta atitudinile, relațiile cu credincioșii, ceea ce le transmiteau acestora, ca și impactul luărilor lor de atitudine asupra comunităților. În notele informative ale timpului, se comunicau constatări cu privire la manifestările publice ale episcopilor, la conținutul predicilor, la intervențiile lor ocazionale și se emiteau recomandări și concluzii, negative în ceea ce privește posibilitățile de transformare a conduitei și concepțiilor lor în direcția cooperării cu autoritățile comuniste.

Prelații greco-catolici știau că serviciile religioase desfășurate de ei se aflau sub strictă și continuă urmărire, că se redactau informări despre acestea, că vorbele le erau înregistrate cât mai fidel posibil.

Acțiunea de supraveghere drastică de către autorități a episcopilor, preoților și enoriașilor greco-catolici s-a derulat în relație cu trei probleme, care prezentau interes pentru guvernanți: atitudinea lor față de noua putere politică,

implicațiile în chestiunea alegerii mitropolitului de Blaj (1946) și, ulterior, reacțiile la măsurile punitive și de desființare a Bisericii Greco-Catolice¹.

Pentru funcția de mitropolit candidau trei episcopi: Valeriu Traian Frențiu, Alexandru Rusu și Iuliu Hossu; cele mai mari șanse de a accede la înalta demnitate le avea episcopul de Maramureș, Alexandru Rusu, însă neagreat de guvern (cum nu erau agreeți nici ceilalți doi candidați; în locul lor, autoritățile ar fi dorit un episcop-marionetă).

Ostilitatea episcopului Alexandru Rusu față de puterea bolșevică era cunoscută de multă vreme și imposibil de reprimat într-o organizare statală care mai accepta – măcar teoretic - drepturile cetățeanului. În repetate rânduri, în notele informative care-l aveau în vedere pe el se accentua opoziția sa față de așa-zisul proces „democratic” care avea loc în țară (se produsese un transfer semantic, democrația ajungând să fie asumată și identificată tocmai cu aceia care acționau și vor acționa pentru anihilarea fundamentelor democratice ale Statului Român), i se imputau refuzuri și declarații ostile la adresa autorităților, cuvântări incitatoare la insubordonare.

La 23 octombrie 1945, într-un text redactat la Baia-Mare și înaintat la București, semnatarii îl denunțau pe episcopul Alexandru Rusu, organizându-și delatțiunea pe zece puncte, reprezentând „informații concludente pentru veracitatea plângerilor de care Onor. Guvernul are cunoștință cu privire la activitatea dăunătoare bunului mers și intereselor guvernării democratice, de care s-a făcut vinovat P. S. Episcop dr. Alexandru Rusu în regiunea Baia Mare”².

Adversarii democrației și legalității nu s-au limitat la procedeele informării secrete; episcopul a fost acuzat și în public, pe baza simpatiilor lui național-țărăniște. În ziarul *Brazdă Nouă* din Satu Mare, în numărul din 8 noiembrie 1946 (înainte cu mai puțin de două săptămâni de fraudarea alegerilor de către comuniști), atacurile sunt directe și vehemente: episcopul era prezentat „ca agent de propagandă național-țărănist”, iar „Catedrala greco-catolică din Baia Mare transformată într-un cuib naționalist-țărănist”³. De înrudire cu național-țărăniștii a fost acuzat și preotul greco-catolic Pop Vasile, din comuna Turț, județul Satu Mare, pentru că și-a sfătuit consătenii să nu predea statului cotele.

A fost câștigătorul desemnat de electorii de la Blaj pentru demnitatea de mitropolit, dar guvernul dr. Petru Groza n-a admis să-l recunoască. În aceste condiții, episcopul dr. Ioan Suciu a fost numit administrator apostolic al Mitropoliei.

Realitatea supravegherii îi era clară și episcopului Alexandru Rusu; a accentuat acest fapt și cu prilejul serviciului divin de la mănăstirea Bixad, când, prin adresarea către mulțimea de credincioși, a definit atât poziția Bisericii Greco-Catolice, cât și a sa implicit, față de ultimele evoluții în plan politico-religios din România. Făcea lucrul acesta cu toate că, nu cu mult timp înainte (și se referă la acest gest), episcopului Iuliu Hossu i se interzisese să ia cuvântul la adunarea de la

¹ Codruța Maria Știrban, Marcel Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite (1945-1989)*, Editura Muzeului Sătmărean, 2000, p. 101.

² Apud, *ibidem*, p. 102.

³ Apud, *ibidem*, p. 104.

Blaj, consacrată împlinirii centenarului Revoluției din 1848⁴. Deși semnele adversității guvernamentale erau evidente, rechizitoriul episcopului Alexandru Rusu la adresa guvernului și a autorităților politice a fost fără rezerve. A refuzat să admită orice compromis cu puterea, n-a acceptat trecerea la ortodoxie, mai mult: a propus Bisericii Ortodoxe să se atașeze la catolicism, întrucât elementele separatoare erau minime, iar catolicismul, pe de altă parte, însemna relația cu rădăcinile latine ale ființei naționale și cu popoarele neolatine; a respins cu energie acuzația că papalitatea ar fi parte interesată în declanșarea unui nou război; a cerut credincioșilor să nu cedeze în fața presiunilor.

Rostită cu câțva timp înainte de arestare, cuvântarea episcopului la mănăstirea Bixad are valoarea unui testament; aici pot fi identificate liniile esențiale ale concepției și conduitei sale: atașamentul față de credință, refuzul compromisului, inflexibilitatea în fața amenințării.

În diverse ocazii (documentele de arhivă certifică acest fapt) se plantau informatori în mediile considerate ostile regimului instalat la 6 martie 1945: la servicii religioase, la adunări și întruniri ale partidelor de opoziție. Deși nu erau practicieni de stenografie, informatorii căutau să-și facă din plin datoria, însemnând cât mai mult din ceea ce se spunea cu aceste ocazii. Fără să vrea, ei au făcut un serviciu memoriei acelor pe care-i urmăreau: i-au restituit posterității așa cum au fost ei, în atitudini de curaj, de asumare a riscului, de credință nestrămutată într-o idee. Aceste documente - incriminatoare la data aceea (componente ale instituționalizării supravegherii polițienești și a delațiunii) -, puse față în față cu destinul tragic al celor urmăriți, contribuie acum la conturarea și la înnobilarea efigiei lor.

În octombrie 1948 episcopul Alexandru Rusu a fost arestat. După ce a fost purtat prin mai multe locuri (Dragoslavele, Căldărușani, Mănăstirea „Cocoș” din Dobrogea etc.), în mai 1957 a fost acuzat de complicitate în oficierea unei liturghii catolice unite la Cluj și condamnat la 25 de ani de muncă silnică, sub acuzațiile de instigație și trădare. A murit în închisoarea de la Gherla, la 9 mai 1963.

⁴ Episodul la care a făcut referire episcopul Alexandru Rusu este reamintit și de P. S. Ioan Ploscaru: „La 15 mai 1948 se ține la Blaj aniversarea a 100 de ani de la Adunarea de pe Câmpia Libertății. Mitropolitul Sibiului, Nicolae Bălan a spus: *Astăzi, când Republica Populară Română garantează drepturi politice, economice și religioase, o spun tuturor: întoarceți-vă acasă, vă așteptăm cu brațele deschise...* Dar când a voit să ia cuvântul și Episcopul Ioan Suci de la Blaj, nu i s-a dat voie să vorbească”. (*Desfășurarea Bisericii Greco-Catolice, în Analele Sighet 6 Anul 1948 – instituționalizarea comunismului*. Comunicări prezentate la Simpozionul de la Sighetu-Marmației (19-21 iunie 1998). Editor Romulus Rusan, Fundația Academia Civică, 1998, p. 680).

CORNELIU CRĂCIUN

ANEXE

CONFIDENTIAL PERSONAL

Nr. 1972 din 5 Iulie 1948
Inspectoratul Jandarmi Oradea
Către

INSPECTORATUL REGIONAL DE SIGURANTA ORADEA

Va trimitem anexat in copie raportul Nr. 465/ 948 al Legiunei Jand. Satu Mare, in care se releva atitudinea Episcopului Gr. Catolic Rusu Alexandru din Baia Mare.-

Rugăm a lua cunoștință de conținutul raportului și dispune în consecință.

INSPECTOR JANDARMI ORADEA

Colonel,

Gh. D. Stanescu

(DJAN-BH, Fond Inspect. Jand. Oradea, ds. 61/ 1947-1948, f. 474)

No. 465

48 Luna VI Ziua 29

LEGIUNEA JANDARMI SATU MARE

BIROUL POLIȚIEI

Către

INSPECTORATUL JANDARMI ORADEA.-

Biroul Poliției

Raportam urmatoarele:

Fiind informati ca, Episcopul Gr. Catolic Rusu Alexandru din Baia Mare, ar fi afirmat ca isi va preciza atitudinea fata de actualul regim printr'un discurs pe care-l va tine in ziua de 29 Iunie 1948 la Manastirea Bixad, ne-am deplasat in comuna Bixad, unde am asistat la pelerinajul anual la care au participat circa 1500-2000 persoane din comuna si imprejurimi.-

In discursul rostit de Episcopul Rusu Alexandru s'a afirmat printre altele urmatoarele:

Stiu ca, fiecare discurs al meu este urmarit cuvant cu cuvant mai rau decum erau urmariti apostoli pe vremea prigoanei impotriva crestinismului. – Imi spunea cineva mai zilele trecute ca, ar fi auzit la Prefectura Judetului ca, v'a veni in aceasta zi la Bixad in sa si Dl. Prim Ministru Dr. Petre Groza. – Imi pare rau ca nu a venit pentru ca ar fi auzit ca Vladica Maramuresului nu propovaduieste nimic impotriva stapanirii si impotriva legilor, propovaduind cuvantul bisericeii. – Stiu in sa ca sunt aici intre noi trimisi speciali care sa urmareasca ceia ce vorbesc si din aceasta cauza cuvintele mele sunt bine cantarite si ma bucur ca, vor auzi personal fara a se mai spune ca au auzit dela cutare sau dela cutare.-

Toate in lume sunt cu stiinta lui Dumnezeu.- Si daca Dumnezeu uneori lasa raul sa stapaneasca ici si acolo aceasta este numai temporar. – Puterile iadului nu vor putea invinge.-

Acum cateva zile s'a tinut o adunare la Blaj in Blajul nostru unde acum 100 de ani s'au adunat parintii nostri pentru a cere dreptate pentru acest neam obilit.- S'a tinut o adunare nu a Blajului ci a stapanirii, unde biserica noastra nu a avut cuvant. – Biserica noastra de altfel nu are

nici Mitropolit la Blaj. – Nu a putut lua nimeni cuvântul întrucât nu eram prevăzuți în program și a fi calcat programul ar fi însemnat să calci legile țării și intri în temniță.-

Acolo la Blaj s'a găsit un Vladica, P. S. S. Balan care să ne ceară să ne rupem de Roma să lasăm noi Români pe Italiani care sunt de un sânge cu noi pe francezi pe spanioli etc. Noi românii de la gurile Dunării aduși aici de Traian să ne lepădam de credința Romei și să ne întoarcem la credința Răsăritului. – Nu a răspuns nimeni. – Noi însă rămânem mai departe alături de Roma.-

Se afirmă că Papa Pius este imperialist. – Nu este adevărat.- S'au dată că este imperialist Cum a fost imperialist Dumnezeu și Hristos care voiau să aducă pe toți la dreapta credință.-

Nu Biblia zilei de azi, mai mult grațiu mai multă pâine mai multe unelte mai multă producție, nu materia, dar sufletul?-

Episcopul Rusu a mai fost urgisit. – Episcopul Rusu și pe vremea legionarilor a fost amenințat pentru că nu vroia să cânte Traiască capitanului. – Episcopul Rusu apoi a fost urgisit pentru că nu a mers să voteze Constituția lui Carol al II-lea și nu a mers pentru că Episcopul Rusu nu putea să voteze o constituție care pregătea dictatura.-

Și atunci Episcopul Rusu a fost reclamat la Sfântul Scaun cerând să fie deșcaunat din Vladicie, dar nu au reușit întrucât Episcopul Rusu a spus că nu poate să voteze o constituție care pregătea dictatura.

După aceea pe vremea ungarilor sub conducerea hitlerismului venit de la Budapesta Episcopul Rusu care înainte nu era bun Român a devenit deodată un român periculos pentru că nu vroia să fie apostol al fascismului și iarăși a fost urgisit. – Iar acum Episcopul Rusu este din nou urmarit și urgisit.-

Noi vom rabda cum au rabdat apostolii atât cât poate să rabde omul.-

Este de ajuns o vorbă spusă de către membru de Partid pentru că să se ajungă în temniță.-

Voi iubiti credincioși care sunteți din țara Oasului și Maramures duceti cuvântul Vladiceii în toate satele și fiți martorii mei asupra a tot ceia ce am vorbit.-

La sfârșit ca închiere rugându-se a spus printre altele: Fa Doamne să coboare din nou slobozenia Graiului pe pământ, ai grijă de acest neam urgisit.-

Starea de spirit a populației nu s'a putut verifica întrucât lumea s'a împrăștiat fără comentarii, urmând a se urmări ulterior.-

De remarcat că, acest discurs poate avea influență puternică în rândul țăranilor din țara Oasului în mijlocul cărora misticismul este destul de dezvoltat.-

La I. G. J. s'a raportat.-

COMANDANTUL LEGIUNEI JANDARMI SATU MARE.-

Căpitan,

Georgescu Traian

(DJAN-BH, Fond Inspect. Jand. Oradea, ds. 61/ 1947-1948, f. 475, 476)

INSPECTORATUL JANDARMI ORADEA

Problema: „Diverse”
Biroul Politiei

CORNELIU CRĂCIUN

NOTA INFORMATIVA Nr. 2263

Din 3 August 1948.-

<u>Rezumat</u> Preotul gr. cat Pop Vasile din comuna Turti- Satu Mare, a instigat populatia sa nu se supuna obligatiunilor de colectarea cerealelor.	Detinem informatiuni ca in ziua de 12 Iulie 1948, preotul gr. cat. Pop Vasile din comuna Turt judetul Satu Mare, in fata cooperativei din acea localitate a instigat locuitorii ca sa nu se predea cota de cereale cu care sunt impusi, dat fiind ca este prea mare, afirmand ca el a facut contestatie si a castigat cauza.- Acesta indemna pe locuitori sa mearga la notar si sa-i ceara socoteala ca de ce a impus pe locuitori cu asa cote mari. Preotul de mai sus este cunoscut ca un manist infocat, sotia acestuia fiind nepoata lui Ilie Lazar.- S'au dresat acte care impreuna cu preotul in cauza, a fost inaintat Serviciului de Sig. Satu Mare.- Informatie sigura.-
---	---

INSPECTOR JANDARMI ORADEA

Raportat: I. G. J.

Colonel,

Gh. D. Stanescu

(Fond Insp. Jand. Oradea, ds. 46/ 1948, f. 48)

Inspectoratul Jandarmi Oradea.

Problema: Manifestari contra regimului Democratic.

NOTA INFORMATIVA Nr. 2900.

Din 24 Sept. 1948.-

<u>REZUMAT.</u> Cu ocazia sfintirei unei biserici Episcopul Alexandru Rusu din Baia Mare, s'a manifestat contra Regimului Democratic.	In ziua de 19 Sept. 1948, a avut loc sfintirea bisericii gr. catolice din comuna Ariesul de Camp Judetul Satu Mare, sfintire facuta de către episcopul Alexandru Rusu din Baia Mare.- La oficierea slujbei religioase, au luat parte circa 1.500 – 2.000 persoane din comunele din jur.- Predica tinuta de către Episcopul Rusu, a fost contra regimului Democratic, intrebuintand urmatoarele fraze: „Jubiti credinciosi, actuala conducere, vrea ca biserica gr. catolica, sa se despartă de Roma, ceia ce nu se va putea nici odată si spun aceasta, prin faptul că o spuneti voi, care v-ati adunat aici intr-un numar atat de mare ca la: Bixad, Moiseni si la Sisesti, ca nu ne vom desparti de Roma.- Nu este adevarat – dupa cum se anuntă – că Papa vrea razboi si ca Papa este alături de imperialisti, acestea toate sunt minciuni, fiindca Papa vrea pace adevărată.- Dragi credinciosi, actuala conducere, a scos crucea din toate scolile, unde copiii nostri nu vor mai învăta rugaciuni, însă datorita noastră de părinti care răspundeti de odraslele voastre, este sa aveti grija si sa'i trimiteti acolo unde se vor face rugaciuni, si daca nici asa nu se va putea, sa'i învătati acasă.- Dragi credinciosi, cu riscul vietii noastre, nu ne vom lăsa de credinta noastră, să ne alipim de credinta ortodoxă. Religia ortodoxă poate să se alipească de religia gr. catolică, fiindcă numai atata este că ei nu vor să recunoască pe Papa cap al bisericii, incolo nu'i nimic fiindcă noi credem in purgatoriu si ei nu, si ei fac rugaciuni pentru morti ca si noi, ori rugaciunile pentru morti se fac numai pentru acei
--	--

SECVENȚE DIN OPOZIȚIA BISERICII GRECO-CATOLICE FAȚĂ DE INSTITUIREA COMUNISMULUI (1948)

	<p>din purgatoriu si ca duh sau spirit tot atata este, si deci se pot alipi, numai sa recunoască pe Papa cap al bisericei”.-</p> <p>Ca incheere a cerut credinciosilor sa’si dea viata, însă de aceasta credință să nu se lase, insirand mai multi martiri care si-au dat viata pentru credinta.-</p> <p>Din informatii, intre data de 30 Sept. – 7 Octom. a. c. biserica gr. catolică, va organiza o misiune la care vor lua parte preotii si populatia din jurul comunei Livada – Satu Mare, unde se va tine aceasta misiune.</p> <p>MASURI LUATE: Sa avizat organele de securitate pentru a se lua masuri de supravegherea celui in cauza.</p> <p style="text-align: right;">Inspector Jandarmi Oradea Colonel Alexandrescu A.Aristotel Raportat: M. A. I. Secretariatul G-al pentru Trupe. Bir. Informatii.</p> <p style="text-align: right;">Inspectoratul G-al al Jand. Serv. Politiei.</p>
--	---

DJAN-BH, Fond Inspect. Jand. Oradea, ds. 46/ 1948, f. 152)

BISERICA ȘI ARMATA

BLAGA MIHOC

RIASSUNTO. *La Chiesa e l'esercito.* In questo articolo l'autore presenta l'impegno dei vescovi rumeni uniti alla difesa della monarchia asburgica durante le guerre sostenute da questa durante il secolo XIX. Il ritorno di Napoleone dall'isola Elba e la ripresa delle ostilità ha determinato le Corti europee di prendere delle misure per la sua sconfitta. Il vescovo di Transilvania Ioan Bob ha mandato al vescovo di Oradea, Samuil Vulcan, un "regolamento" militare e il giuramento che dovevano fare i giovani soldati appena arruolati dall'esercito. Un tale regolamento ed il giuramento delle nuove reclute viene pubblicato in queste pagine.

Integrarea instituției ecclesiale greco-catolice românești în viața societății îi asigura diverse drepturi și *comodități*, punînd-o în legătură, între altele, și cu structurile militare. Acest lucru se observă în Eparhia greco-catolică de Oradea încă de la întemeierea sa¹, dar mai ales din perioada războaielor napoleoniene, când în fruntea ei s-au aflat doi dintre cei mai însemnați episcopi, Ignatie Darabant (1730-1805) și Samuil Vulcan (1759-1839)². Episcopii de la Oradea erau proprietarii Domeniului de la Beiuș, adică stăpâni feudali ai unei întinse moșii, lucrate de iobagi, și în această calitate răspundeau de mobilizarea tinerilor la oaste. Începutul expediției anti-austriece a lui Napoleoeon Bonaparte în Italia, în primăvara lui 1796, a determinat oficialitățile să apeleze la toți factorii de *decizie* din țările *coroanei habsburgice* pentru a contribui la război, din punct de vedere material dar și militar, prin recrutarea și dotarea unor soldați destinați a se alătura oștilor austriece angajate în luptele de acolo. Răspunzând cu promptitudine acestei chemări, în primăvara lui 1796 Ignatie Darabant a echipat, pe cheltuiala sa, 12 călăreți și 3 infanteriști, obligându-se să le asigure întreținerea completă vreme de un an, pentru ca în 1797 și 1801, să repete acest gest, echipând, tot pe cheltuiala sa, încă 52 respectiv 238 de ostași, dintre care câțiva se vor distinge în luptele din Italia și de

¹ Trebuie să amintim că primul episcop al românilor greco-catolici din părțile de nord-vest ale Transilvaniei, Meletie Kovacs (1707-1775) umbla în vizitații canonice însoțit de militari împărătești și că printre ostașii care făceau serviciu în Cetatea Oradea mulți erau de religie greco-catolică (Vezi. Dr. Ioan Ardeleanu, *Istoria Diecezei Române Greco-Catolice a Oradiei Mari, partea a II-a, Istoria Românilor din Dieceza Oradiei Mari înainte și după propagarea calvinismului până la anul 1805*, Blaj 1888, p.25-34; Ștefan Tășiedan, *Din viața și activitatea primului episcop sugrafan român din Oradea Mare*, I, în *Cultura creștină*, an IV, nr.29, 10 mai 1914, p.265-268, *Idem*, II în *Cultura...*, an IV, nr.10, 25 mai 1914, p.305-307; *Șematismul istoric al Diecezei Române Unite a Orăzii Mari, tipărit cu prilejul aniversării de 150 de ani de la înființarea aceleia, 1777-1927*, Tipografia „Ateneul” Societate Anonimă, Oradea, f.a. p.7-20

² Dr.Ioan Ardeleanu, *op.cit.*, p.62-65; Vasile Bolca, *Episcopul Samuil Vulcan. Contribuții la ridicarea culturală a neamului*, Editura Vestitorul, Oradea, 1939, p.17-18; Blaga Mihoc, *Instituție și moralitate*, Editura Logos '94, Oradea, 2000, p.7-16.

pe alte fronturi³. La 8 noiembrie 1797, în numele militarilor români aflați în Tirol, câțiva dintre cei mobilizați de Ignatie Darabant, în frunte cu ofițerul Ioan Meheși și cu preotul militar Ioan Nemeș, îi cereau acestuia să intervină la Curtea de la Viena „ca pentru răsuflarea neamului nostru să se miște ceva”, ținând cont de „purtarea românilor în harțuri (lupte n.n.) și credința către împăratul”, dovedită „cu atestaturi de la generali culese”, și de faptul că „toată Europa îi plecată spre răsuflare”⁴. Episcopul n-a dat curs acestei solicitări, amânând-o pentru vremuri mai bune. El s-a grăbit, însă, să ofere, pentru nevoile războiului, în mai multe rânduri, importante sume de bani: în 1799, o dată 2000 de florini, iar altădată 3223 (pentru întregirea sumei impuse întregului comitat), în 1800 tot 2000 și în fine în 1801 alte 5802⁵. La toate acestea s-au mai adăugat cheltuielile pentru a păstra în dieceză odoarele bisericești de argint, solicitate la rechiziție, dar răscumpărate de episcop în 1799, cu suma de 300 de florini, precum și dările în produse pe seama armatei, după cum urmează: 561 *măsur*i de ovăz în 1799, 100 de măji (o maje este egal cu 100 de kg) în 1800, precum și 100 de măji de grâu⁶. Acest gest va fi repetat, pe scară largită, de urmașul său în scaunul arhieresc, Samuil Vulcan. În 1809 el a echipat pe cheltuiala sa un număr de 20 de ostași, iar în 1810 a oferit tezaurului austriac secătuit „o lampadă și o cădelniță din argint” și 740 de florini, ca răscumpărare pentru alte câteva obiecte prețioase, ce urmau a fi rechiziționate⁷. Cei doi episcopi au emis, apoi, în mai multe rânduri, diferite circulare, în care îi somau pe cei lăsați la vatră să se întoarcă la „reghimenturile lor”⁸.

Revenirea lui Napoleon Bonaparte pe tronul Franței, în martie 1814, a înspăimântat toate curțile dinastice europene, cea mai afectată de acest eveniment arătându-se a fi cea vieneză. În acele zile s-a tipărit și tradus, în mai multe limbi, un nou și foarte aspru regulament militar, cu 50 de articole și cu jurământul pe care trebuiau să-l depună recruții. Un exemplar, tradus în limba română și tipărit cu alfabet chirilic, i-a fost expediat lui Samuil Vulcan, la cererea sa expresă, de către Ioan Bobb, însoțit de o scurtă scrisoare, datată cu 30 martie 1814⁹. El poartă titlul de „Articulușuri oștești”, și are următorul cuprins:

I. „Mai înainte de toate trebuie, ostașii noștri, nouă Împăratului Romanilor, Craiului Țării Ungurești, a Boemiei, a Galiției, a Croației, a Dalmației și a Slavoniei, Arhidusului (Arhiducatului n.n.) Austriei și celelalte și Sfintei Împărăției Romanilor, tisturi (ranguri n.n.) de la noi mai mari. Păvățuitori, puși împotriva și

³ *Șematismul...*p.84; Blaga Mihoc, *op.cit.*, p.7

⁴ Vasile Bolca, *op.cit.*, p. 18-19

⁵ *Șematismul...*, p. 84

⁶ *Ibidem*, p.94

⁷ *Ibidem*

⁸ Vasile Bolca, *loc.cit.*

⁹ Regulamentul este de fapt o broșură, aflată într-o colecție particulară, de 10 file (19 pagini tipărite) în format octavo (22,6/18,3 cm), din hârtie groasă și de calitate bună.

asupra vrășmașilor, vor fi ascultători, și toate câte ei vor porunci și ostașilor celor de cinste să cuvin, de săvârșit le vor plini.

Carele împotriva acestora face, și subordinația sau ascultarea în slujbă vatămă, fără nicio grație și iertare își pierde viața. Credința și ascultarea de carea în acest Articoluș să vorbească, nu numai de aceale slujbe să înțelege, care de obște să țin de ostași, precum sunt călăritul, straja, comanda și celelalte, ci și de acelea carele el, prin vreun meșteșug sau lucru a(l) mânilor, spre singur folosul Împărăției a le face, și de la acest fealiu de slujbe, care sunt afară de rând, aceleași supt pedeapsa după faptă măsurată, nicidecum nu să poate trage.

II. Fieștecarele ostaș trebuie să se ferească de vorbe și de fapte care sunt împotriva legii lui Dumnezeu și să se roage lui Dumnezeu, ca să poată învinge pre vrăjmași și când să va da împrejur semn cu doba pentru dumnezeiasca slujbă, „să meargă la dânsa și pentru lene să nu lase.

Fără de cumva oarecarele cuvinte de hulă ar grăi, sau blăstămățește ar lucra împotriva lui Dumnezeu, sau prin pilda sa cea rea pre alții la asemenea nelegiuire ar aduce, acela cu pedeapsă trupească sau cu moarte după legi se va pedepsi.

Împotriva acestui articoluș lucră și aceia cari face și împrăstie cărți și scrisori de lege vătămătoare, și de năravuri bune stricătoare, sau de acel fealiu de învățături și temeieri stricătoare în obște propovăduiesc, care duc la necredință și năravuri reale.

Carele face turburare sau să adeverească că au fost părtaș întrânsa, acela fără de nici o grație să-și piardă viața.

Această fărădelege să face când oarecine, cu mulți sau cu puțini, adunări ține, și întru acelea asupra însuși împăratului asupra Mai marilor, asupra Deregătoriei, sau a Binelui de obște stricătoare cuvinte vorbească, și cu unele ca acelea sfaturi să încurcă, care întracelora și inimii, cu care s-au adunat, rea pornire fac: Mai încolo, când neștine (cineva n.n.) cugetă a mântui nescari arestanși (robi n.n.) la vreo execuție sau piardere, cu glas mare strigând, ceare grație, sau tocma aceeași a o împiedeca să nevoiaște. Așisderea și aceasta e un fealiu de turburare, când mai mulți de patru dimpreună, la Mai marii săi să duc, să să jeluiască pentru oareceva, cu mult mai vârtos când oarecarele răstit cu Mai marii săi vorbească, mai ales când aceasta s-ar întâmpla înaintea mai multora.

IV. Carele ar vorbi nescari vorbe, prin care s-ar putea stârpi turburare, acela, după greutatea lucrului, trupească sau cu moarte să va pedepsi.

Supt aceasta să înțeleg toate vorbele și scrisorile prin care s-ar putea stârni vreo răscoală.

Aceastei nelegiuiri mai ales să fac vinovați și aceia cari fac cărți, scrisori spre stricarea de tot a Prințului Țării, sau a rânduialelor Împărăției, acelea împrăștiindu-le le vestesc, sau și cu gura de față acel fealiu de învățături seamănă, care chiar sau mijlocește spre strămutarea sau surparea așezământurilor Țării pot să fie.

V. Carele are înțelegere cu împotivnicul și toți orice fealiu de vânzători a(i) Țării și ajutorii lor, fără de nicio grație, să se spânzure așisderea și acelaia să i să facă, carele de la bătae (de la atac n.n.) să trage și Tistul carele pe supusul său întraceasta întâmplare mai de pe urmă nu-l va urma îndată să-și piardă cinstea.

Aici cu adevărat e vorba anume de acea vânzătoare întâleagere cu vrăjmașul, și cu însoțiii lui, când adecă vreunul, în scris, cu gura prin altă persoană, cu semne, sau ori în ce alt chip acelorași vrăjmaș înștiințări face, care spre a noastră stricare pot fi, și face ca să le meargă forma vreunei cetăți, vreunei țări, sau deregătorii, a bucatelor sau a proviantului, a taberelor, și acestor asemenea, și așa să face șpion vrăjmașului: însă și în lucrurile ceale fărde prepus, înțeleagerea cu vrăjmașul față de mai înainte căpătată slobozenie, e foarte tare oprită, și cărțile, precum ceale ce merg de aici la protivnici, așa și ceale ce vin de acolo aici, cum să cuvine trebuie să se arate.

Mai încolo și acesta după stările împrejur e mai tare sau mai puțin îngreutoriu fealiu a vânzării, când oarecine scornește vești mincinoase, prin care intră ostași și în țară să pricinuiască slăbiciunea inimilor; ba cu adevărat totdeauna e lucru vrednic de pedepsit, și când vreunul, adevărate însă stricătoare vești împrăstie. Ajutătorii tuturor acestor fealiu de vânzări precum și aceia care știu de aceia și nu spun, să fac părtași aceleiași fărădelegi și pe urmă și aceleiași pedepse.

Iară, încât e punctul acela când vreunul de la bătae să trage, nu numai acela să înțeleage carele face aceasta din împotivire și din îndărăptnicie ci și acela carele la o vrăjmășască întâmplare din slăbiciunea inimii îndărăpt rămâne sau tocma chiar fuge de acolo, ca acela întruna ca și în cealaltă întâmplare împotriva scumpului jurământ care au pus, și afară de aceasta, ca un fur lucră, carele fură hrana Domnului său, cu carea l-au hrănit. Ci fiind că lângă acestea un călcătoriu de lege ca acesta trebuie îndată să se pedepsească, pentrucă almintrelea ar putea pricinui pierderea unei armadii (armate n.n.) și la toată Țara, drept aceea ofițirilor, supt netrecuta pierdere a cinstei sale, să îndatorească unora ca acești necredincioși supuși ai săi, îndată a le lua viața.

VI. Cine joară strâmb, ca să capete vreun bine, terebuie să se pedepsească cu grea pedeapsă; iară cine joară strâmb ca să asuprească pre altul în lucruri de punerea capului, sau cum să zic criminalicești, trebuie cu aceeași pedeapsă pedepsit cu carea el au vrut să se pedepsească acela asupra cărui au jurat, și carele pre altul, la jurământ strâmb cu vicleșug și într-adins sfătuiește, asemenea pedeapsă trebuie să pătimească.

VII. Cine pune mâna pe straje trebuie cu moarte să se pedepsească. Cine cu numai aceia să vor înțelege, cari chiar pun mâna pe vreo straje, vreun șpion sau Salva Gardia, ci și aceia cari să împotrivesc, și arestul cel rânduit lor nu-l primesc, fie acela prin ostași, su numai prin singură poruncă (a) Mai marelui poruncit: tocma într-acelaș chip greșeaște și acela carele când iaste în arest, cugetând ca să scape cu fuga, face puternicie (potinție) precum și când vreun arestant sparge arestul sau dintrînsul a fugi cearcă. Drept aceea, în întâmplarea cea mai nainte de

aceasta de pe urmă, fugătoriul îndată iar în cea mai de preurmă numai atunci când nu e alt modru de a-l ținea, trebuie pușcat să moară.

VIII. Cine scoate arma împotriva Patrolului (Ofițerului, Comandantului n.n.) trebuie să să pedepsească cu moarte.

Patrolul sau Rondea încă e straje, și aici încă să înțeleg toate câte s-au zis în articolușul cel mai din sus.

IX. Fieștecarele Șilbocul sau altă straje după cuviință trebuie să o cinstească; cine va face împotrivă, foarte tare să să pedepsească.

Înțelesul acestui articoluș acolo merge ca fieștecărui Șilboc sau altei străji, Patrolului Rondei și Salvei Gvardiei cu necuviință ci cuvioasă cinste vreunei Străji împotriva poruncii a lucra, cu necinste ar răspunde, înaintea ace(le)ia a începe sfadă, au face larmă.

X. Cine doarme în Șilboc, ori în Tabără, ori la Garnison, sau să duce din strajă sau Posta (Postul n.n.) sa mai nainte de ce să va schimba, trebuie să se puște.

Șilbocurile sânt ochii unei cetăți și armadii; drept aceea e de tot fărde mântuiniță ca prin negrija unui om o întreagă cetate sau armadie și-ar piarde cinstea, averea și viața. Iară de cumva vreun Șilboc, din slăbiciunea trupului carea dară i s-au întâmplat, n-ar putea mai mult sta de straje sau din uitarea Unterofițerului nu s-ar schimaba la vremea sa, atunci trebuie să strige la Șilbocul cel de lângă sine, sau la Casa străjii cea mai de aproape să strige ca să se schimbe: lângă aceasta Șilbocul carele ia Cuvântul (Parola n.n.) ce se chiamă Loozung (loazung), acela trebuie să și-l însămneaze și de cumva la cercetarea și trecerea Rondei sau a Patrolului ar da alt cuvânt de loozung, îndată să se schimbe și greu să se pedepsească. Iară în primejdie cu vrăjmașul, când o mare nenorocire s-ar putea întâmpla și mai aspru să se pedepsească, ba încă tocma înaintea Judecății obștești să se tragă. Mai pre urmă nici unui Șilboc nu e slobod, supt grea răspundere a să lăsa, să se schimbe nefiind de față povățuitoriul.

XI. Așișderea trebuie să pățească Ofițirul sau Unterofițirul carele la cercetarea străjii nu să va afla.

Acest articoluș să întinde la fieștecarele Comendanș de Straje, carele de la Strajă sau comanda sa să departă și încă e de mai mare pedeapsă vrednic decât altul, căci lui, ca unui Comendanș pentru liniște, tot lucrul deplin să încredințează, lângă care mai trebuie a lua sama, că lui nu e slobod a păși preste hotarul Postelor sale, tocma de ar și treace pe acolo Mai marii oștilor, sau aceia caqrii sânt puși luătorii de samă de nu cumva lui, de la aceiași persoană, chiar i s-ar porunci. Așișderea pedeapsei mai sus însemnate e supus aceleiași dacă când să face cercetare (vizitație) doarme, și nu aleargă la arme.

XII. Cine vine la straje beat trebuie cu fiare și cu legături (pus în lanțuri n.n.) ba încă, după stările împrejur, cu pearderea cinstei și a vieții pedepsit.

Acest articoluș cuprinde în sine nu numai străjuirea, ci și fiește ce slujbă domnească, oricum s-ar numi așadară carele pentru beție nu plinește unele dintru aceale, trebuie pedepsit cu fiare și cu legături, iar carele pentru beție stârnindu-si alarmă, sau fiind primejdie de protivnici, nu ar fi în sta, de a putea merge la armele sale, la companie și cu piarderea cinstei și a vieții pedepsit.

XIII. Cine să leneveaște a merge la straje, trebuie în fiară și în legături, ba încă și numai în apă și pâne, sau după stările împrejur, mai aspru pedepsit.

Supt acesta să înțelege cum că nimene nu trebuie straja sa cea de rând, Comanda sau alte slujbe Domnești, a le lăsa neplinite; deci dacă acela pentru mari pricini n-ar putea păzi la straje , trebuie de vreamă despre aceasta să facă de știre. Așisderea ca nimene, fără de slobozenie de la straje sau de la altă slujbă domnească, să nu să depărteze, sau neschimbat, au fără poruncă de acolo de tot, să nu să ducă, pentru carea faptă, de cumva e primejdie de vrăjmași, după stările împrejur, încă și cu piarderea vieții să va pedepsi: așisderea să poruncească în acest articoluș ca nimene, oricine ar fi, fără de învoirea maimarelui sau, pe altul în locul său în vreo slujbă a merge, sau de acolo a să muta, să nu lasă.

XIV. Nimene, după ce s-au așezat straje, nu trebuie să stârnească vreo alarmă, cu strigare sau înaintea oștii în alt chip adunate, precum și într-un loc ca acela unde să face judecată oștească, mânios sabia să nu scoată, că cu pedeapsa mai sus scrisă să va pedepsi, tocma de n-au și urmat din aceea niciun rău. Mai încolo, nimene, când să trag îndărăpt străjile sau comanda, precum și la vreo armadie sau la vreo cetate, nu trebuie să sloboadă pușca și să puște.

XV. Comandanșul carele dă vreun loc fără cea mai de pre urmă cercată apărare, trebuie să se pedepsească cu piarderea vieții și dintră cătanele de rând, de vor fi întracea vinovați, a zecilea să se omoare cu moarte, iară ceilalți în altă vreamă la ceale mai primejdioase locuri să se comandirăzăluască.

Aceasta adecă nu să poate chiar hotărî în ce stă apărarea ce mai de pre urmă, că aceasta urmează din multe și foarte osebite stări împrejur, precum din așezământul Cetății, din tărimea ostașilor dintrânsa, din îndestularea celor trebuincioase spre oștire și spre hrana vieții, precum și din alte întâmplări, însă toate acestea nicidecum nu sunt destulă mântuință (justificare n.n.) Comandanșului, ci trăbuie să se adevereze cu atestație de la garnizonul său. Și aci nu să înțelege numai Comandanșul, ci dimpreună toți și cealalți ofițiri și acești mai de preurmă nu să vor putea mântui, că ei trăbuie să asculte de Comandanș. Dacă ei, precepând că comandanșul au sfătuit în sine a da vreun Loc fără nicio lipsă, nu l-au desmântat,

nu i-au stat împotriva, ba încă nu l-au pus și în prinsoare, și Locul nu l-au apărat până când n-au mai putut.

XVI. Dacă și Comandanșul vreunui Loc spre care au năvălit protivnicii ar auzi pe vreunul din ofițirii sau cătanele sale vorbind ca să-l dea sau altminterile s-ar adeveri aceasta, pre acela e datoriu a-l șterge de pre pământ.

Acest articoluș are cu cel mai din sus unire, și supt zisa „a-l șterge de pre pământ” să înțelege ca comandanșul pe acel ofițir sau cătană carele vorbeaște de darea Locului, să-l dea dă se judece după fealiul lucrului, au prin Judecata Oștilor, au prin Judecata Prescurt (Stand Recht) sau însuși pe loc să-i ia viața.

XVII. Ofițirul sau unterofițirul carele în bătae în loagăr sau în pază, pe zidul unei cetăți sau în altă tare post străjuiește, trebuie bine să păzască, supt pedeapsa trupului, și piarderea vieții.

Supt acest articoluș să cuprind și străjile de la cei arestanșii, pentru carii iară trebuie să răspundă și să înțelege peste tot, cum că toate slujbele, orice nume ar avea, trebuie bine să se plinească.

XVIII. Dacă oști întregi, companii sau escadroane care când vin să se lovească nu-și fac datoria sa, atunci tistul carele iaste vinovat întraceia trebuie să-și piardă cinstea și viața.

XIX. Iară încât e despre partea cătanelor de rând, dintră cei vinovați al zecele trebuie să se spânzure, ceilalți să se comendăluască la cele mai primejdioase locuri și până atunci să poarte un sămn anume, prin care să se osebească de ceilalți, până când prin vreo faptă de laudă vor șterge această ocară.

Aici nu e de lipsă să se tâlcuiască în ce stă această datorie, căci aceasta deplin să cuprindă în jurământul care l-au pus.

XX. Cei de supt steaguri și oștile care mainainte de ce ar sta cu toată puțința împotriva lasă șanțurile de bătae, rădutele sau altă oarecarea post, trebuie asemenea să se pedepsească.

Stările împrejur trebuie să hotărască lipsa cea mai de pe urmă și pențracia cu temei trăbuie să se adevereze.

XXI. Când oști întregi dezertoresc sau fug, trebuie în șase săptămâni de trei ori să se sorocească, și dimpreună să se învredniceze că li să va da rînduială de pace (salvum conductum) și să va ținea, ca să se poată mântui. De nu să întorc, atunci fieștecarele când să va prinde să se spânzure, iară dintre cei ce să întorc, carii să apară precum să cuvine, trebuie să se sloboadă, iară cealalți trăbuie de tot a să urgisi (proscribi: ca să nu aibă nicăiri liniște și să-i poată fieștecine, ca pre niște paseri netrebnice, ucide).

XXII. Când să vine la vreo bătae sau lovire (Rencoutre) nimeni să nu jefuiască mai înainte de ce i să va porunci; carele va face împotriva trăbuie îndată de la tistul său supt perderea cinstei, să se omoare.

XXIII. Acela carele ca necredincios și călcătoriu de jurământ lasă steagul său și la împotivnic sau orunde, trăbue spânzurat și averile lui, care s-ar afla în moștenitoarele noastre țări, să se confiscăluiască.

Aciastă pedeapsă să întinde fără osebite la țărani (locuitorii țării n.n.) și la străinii și nu numai de aceia să înțeleage carii la împărății străine slujbă primesc, ci după stările împrejur și de aceia carii în alt regement să bagă sau numai fug, ca să nu mai fie în slujbă cătăneasă.

Când un dezertor celor ce-l caută și cearcă să-l prindă, cu cuget ucigaș putearnicește și cu arme de moarte să împotriveaște, ori au rănit pe oarecarele sau tocma l-au omorât, ori nu totdeauna, unul ca acela pescurt se va judeca și în această întâmplare cu pedeapsa morții, care din judecata cea pescurt ne-au rânduiet să va îngreuia.

Începătoriu unui (Complot) sau sfat de a fugi să va pedepsi ca un adevărat dezertor, tocma de nu s-au întâmplat fuga și cugetul de a fugi mainaint (e) de a să plini, s-au descoperit.

XXIV. Nimene, ori cine ar fi, nu trebuie să intre și să iasă afară din șanțuri și din cetate pre aiurea, fără numai prin obicinuitele porți și locuri, supt pedeapsa trupului și pearderea vieții.

Și aceia să socotesc a fi călcători acestui articuluș carii sparg căzarmile și cortealele sau sar peste ziduri și peste coperișuri, pentru că totdeauna poate fi propus cum că aceasta din rău cuget fac, și cărări de acestea caută ca să nu să vadă sau să se preceapă; pentru aceea trebuie șilbocurile pre călcătoriu acestora sau să-l cearce a-l prinde, sau de nu-l poate prinde să-l puște să moară.

XXV. Lotrii și hoții cari pradă pre călători să se spânzure. Lotrimea la cai să face când neștine cu puterea să agață de alții în drumul Țării cu bătăi și cu aspre îngroziri îi pradă sau vrea să-i prade așanumita merinde (mitter Behrung) răpeaște, sau cu vreo sâlă vrea să schimbe ceva rău cu ceva bun. Ajutătorii subț aceiași pedepse supuși și aceasta nicidecum nu să va ușura, tocma de s-ar și da îndărăpt lucrurile ceale furate, sau cu sâlă luate, sau ar fi fost de puțan preț, căci destul iaste că pentru acelora stă altora în cale și prin aceea pacea și liniștea Țării să strică. Așîșderea e lotrimea de cai, dacă oarecine pre lăcuiorii din țările protivnicului însuși cu a sa puteare și fără poruncă în acest chip îi pradă.

XXVI. Pentru toată puternicia sau potenția, carea neștine de obște o au făcut, cu moarte să se pedepsească.

Acest articuluș cuprinde toate puterniciile care să fac cu vătămarea de obște a păcii și a liniștii întră locuitori, întră neguțători și întră alții acelora asemenea, care să

fac fără poruncă și însăși țările protivnicului precum și împotriva Salvei Gvardei ori stă aceasta mai de pre urmă în ostași comendăluți ori în cărți scutitoare.

XXVII. Cu asemena pedeapsă să se pedepsească și aceia care pre alții la aceeași aduc. Aici să înțeleg și Ober și Unter ofițirii carii trec cu vederea și lasă unele ca acelea.

XXVIII. Toți ucigașii să se pedepsească cu moarte. Măcarcă aici numita pedeapsă numai de uciderea ce cu voia să înțelege, însă și acela carele din nebăgarea de samă, sau din negrija armelor sale, pe altul omoară, cu prinsoare și după aflarea lucrului de cumva doară el întraceasta anume poruncita grije n-au avut și mai aspru să va pedepsi.

XXIX. Cine nu-și plinește datoria asupra împotivnicului și așa face faptă foarte de ocară, să-și piardă cinstea și să se pedepsească cu moarte.

XXX. Furtușagul și la bătaie și garnizon acasă, foarte tare să oprește. Ceale mai mici furtușaguri dovedindu-să, după prilejul greșelei și a stărilor ei împrejur să se pedepsească, de nu mai mult (măcar, cel puțin n.n.) cu aspră prinsoare, sau cu bătaie întră nuiale.

Acest păcat urât (de n.n.) se va întâmpla în țările preatinului ori în a vrăjmașului, după legi foarte aspru să va pedepsi, însă jefuirea poruncită în țările vrăjmașului nicidecum ca un furtușag nu să socotească. Aici mai trebuie a lua sama cum că ascunzătorul va (fi) încă și acela carele găsește ceva și nu dă înainte, tocma ca un fur să socotească.

XXXI. Cine fură artileria, muniția, armele, armamentariul sau cășile ceale cu arme și cu unealte, precum și carele cu proviant (conserve, pesmeți n.n.) sau cu bucate (grâne, cereale n.n.) trebuie să se pedepsească trupește și cu piarderea vieții.

Numita pedeapsă are loc și când ar fi furtușagul foarte mic, așisderea și aceia să țin de aici, cări la banii Reghementului, Companiei sau escadronului să (în)tind, sau în joc îi pierd și peste tot toți carii fură lucrurile Obștii și banii carii li s-au încredințat supt darea de samă îi întorc spre folosul său și cu dânșii fac înșelăciune.

XXXII. Soțul carele pre altul, sau sluga carele pre Domnul său fură, după ființa lucrului trăbuie să se spânzure.

De aici să țin și aceasta ca nimene de la altul câștigatu să pradă sau pe robi cu puterea sau amintrelea să nu înstrăineze. Greșelele care aici doară cumva s-ar putea întâmpla prin cei mai mari să vor judeca.

XXXIII. Carele Ofițir sau Unterofițir e părtaș, sau împarte din prăzile de pe drum și din furat, trăbuie să se pedepsească ca un lotru de cai și fur.

Carele treace cu vederea și lasă a să face aceasta tocma întracesta chip e vreadnic de pedeșit.

XXXIV. Carele întradins pune foc în Țara preatenuului sau și în Țara protivnicului fără poruncă, trăbuie să se spânzure.

Cuvântul întradins deplin arată cum că aici nu e vorbă de un foc, carele să întâmplă fără luare aminte. Însă fieștecine în această întâmplare să socoteaște mântuit de pedeapsă, ci acela carele din negrije și din neluare de samă l-au pricinuit, e vreadnic de pedeapsa volnică și după stările împrejur cumpătată.

XXXV. Niciun Ofițiriu nu trăbuie să tragă cătanelor sale plata, simbria, proviantul și carele face împotriva, acela trăbuie să se pedepsească cu pearderea deregătoriei, a cinstei și a vieții.

Aici e numai de a lua sama cumcă cătana nicdecum să nu cuteaze pre Ofițirul său, pentru tragerea acestor lucruri a-l pârî, mai înainte de va fi deplin încredințat că acealea cu adevărat s-au întâmplat.

XXXVI. Carele căpitan sau Ritmaister înșală musterungul ca un nevrednic de cinste trăbuie să-și piardă deregătoriu și ca un călcătoriu de jurământ să se pedepsească.

Aici să înțeleage ca nimene ori la musterung în sămădașuri sau oricum nici cea mai mică înșelăciune și oprită dobândă, carea e împotriva cinstei și deregătoriei sale, să nu facă. Precum spre pildă prin darea înainte a a celor duși, prin tăcerea sau ascunderea celor sloboziți, sau prin nedreapta însămnare a vremii când s-au dus sau când s-au întors, sau prin altele asemenea, să nu cerce: care nu să înțeleage numai de căpitan, sau Ritmaister, ci și de fieștecarele altul.

XXXVII. Toți prinșii, cu prinseale Artilerii, Arme, Muniții, cai, proviant, tobe, estandarte, steaguri, căntălării, casa oastei și altele asemenea, trăbuie să se ducă la cei mai mari, supt mare pedeapsă.

XXXVIII. Fieștecarele ostaș trăbuie bine să-și grijească armele, muniția, și mundirul să nu le zălogească, cu mult mai puțin să nu le vîndă sub mare pedeapsă, iar carele sau muniția sa, înaintea protivnicului, din răutate sau din slăbiciunea inimii lapădă, acela fără nici o grație să-și piardă viața.

XXXIX. Bătaia întră doi, ce să zice duel, nu va fi slobodă, și călcătorii poruncii aceștia cu tăierea capului să se pedepsească, după orânduiala poruncii despre duel, sau după stările împrejur să se lepede din deregătoriile sale, cu arestare de prin Cetăți și într-alt chip foarte greu să se pedepsească, și aceia cari vor fi lor spre ajutoriu, cu asemenea să să îngreuiaze.

Încât de pripă poate avea loc apărarea cea dreaptă a cinstei și a numelui bun asupra fieștecărui năvălitoriu, s-au hotărât tot întru aceiași poruncă despre bătaia întră doi sau în duelmandat din 20 iunie 1752.

XL. Cine batjocorește și ocăreaște pre altul, așșderea trebuie pedepsit, după cum s-au hotărât în duelmandat.

XLI. Nimene, supt cea mai grea pedeapsă, să nu facă vreo silă gazdei sale. Aici să înțeleage toată purtarea, ori cu ce nume s-ar numi și nici unul de la gazda sa n-are de a cere nimica mai mult decât i să cuvine și lângă aceasta pururea să se nevoiască cu acela într-o înțelegere bună a trăi.

Ofițirul carele vreun boiar sau nemeș, vreo persoană de Maghistrat sau vreun deregătoriu bate, trebuie foarte aspru, ba încă după stările împrejur și cu lăpădarea din deregătorie, iar unterofițirii și cătanele de rând, carii să agață de unele persoane ca acesteaq, cu grea pedeapsă trupească să se pedepsească.

XLII. Nimene, afară la bătaie sau și acasă la Cetăți, fără cuvioasa slobozenie de la Oastea sa să nu să depărteze, cu mult mai puțin afară peste noapte supt pedeapsă trupească și piarderea vieții să nu rămâie.

După cum va fi mai mare sau mai mică paguba sau răul care au de bună samă au urmat, sau au putut urma din aceea depărtare, așa și pedeapsa va fi mai ușoară sau mai grea.

XLIII. Cine fără de mare pricină nu să află la Oastea sa când după obiceiai să dă sămn cu trâmbița sau să bate doba, trăbuie să se pedepsească cu fiară și cu legături, ba încă după ființa lucrului trebuiește și cu pierderea vieții a să pedepsi. Aici așșderea trebuie să se socotrească stările împrejur care vor fi.

XLIV. Preacurvia, curvia, fapta de rușine și necurăția împotriva firei să se pedepsească după legile armadiei (codul militar n.n.). Nimănui să nu fie slobod a-și ținea metresa și țiiitoare, nici în tabără, nici acasă, supt cuviincioasă pedeapsă.

XLV. Cășile, pălanurile, gardurile și pomii roditori, fără de poruncă, nimene să nu le rumpă, nici să le vatăme.

Aici să înțeleg toate lucrurile care slujesc spre folosul de obște; această oprealiște dimpreună și la țările ceale protivnice să întinde.

XLVI. Cine strică cu voia sămănături, fânațuri, grădini, după cum să va socoti să se pedepsească.

Acest articoluș cuprinde în sine precum țările preatinului așa și a protivnicului și toate mijlocirile de hrana vieții ori cum s-ar numi.

XLVII. Toate nelegiuirile de obște se vor pedepsi, după cum arată legile ceale pedepsitoare (criminălești) a armadiei.

XLVIII. Nimene, oricine ar fi, mai mare sau mai mic, pre un făcătoriu de rău carele împotriva acestor articuli oștești, sau amintrelea grozav greșeaște cu vicleșug și cu știrea, să nu-l primească, să nu-l țină și să nu-l ascundă, supt lăpădarea cu rușine din deregătoria sa, ba încă și supt pedeapsa trupului și piarderea vieții.

XLIX. Decumva ar mai fi de lipsă ca mai mult în acești articuli să se aduge sau să se mute, atunci aceasta, prin sunetul trâmbițelor sau prin baterea dobiei de obște să va vesti și aceale tocma așa să se fie, ca cum s-ar cuprinde în acești articuli.

L. Ca acești articuli să poată fi tuturor cunoscuți, trebuie reghementurilor și companiilor îndată cât vor veni la reghement, de la Auzitoriu sau de la altul să se cetească și lângă aceasta celor ce nu știu nemțește în limba lor bine să se tălmăcească.

JURĂMÂNT

După ce mai sus însemnații articuli s-au cetit și după orânduială cele dintâi trei degete a(le) mâinii drepte să vor rădica în sus, atunci de la auzitoriu sau de la altul spre aceasta rânduit, să va ceti următorul Jurământ, și fieștecarele cu glas mare va zice după dânsul așa:

„Noi jurăm pre Dumnezeu cel Preanalt și Atotputernic Jurământ trupesc, cum că noi întrutot Prealuminatului, Preaputernicului și întrutot Preanenvinsului Prinț și Domnului Domn Franțisc al Doilea Alesului Romanilor Împărat, Craiului Ghermaniei, Ungariei, Bohemiei, Galiției, Dalmației, Croației, Slavoniei, Arhiducatului Austriei, nouă Preamilostivului Domn, precum și Sfintei Împărăției Romanilor, și pentru Cesaro-Crăiasca sa Mărire, tuturor Gheneralilor și ofițirilor săi, carii nouă acum și de aici înainte cu numele Înălției sale ne vor porunci, mai ales Obesterilor noștri, Oberst Lanteneților, Maiorilor, precum și celorlați mai mari și mai mici Ofițiri, vom fi ascultători, credincioși și gata, pre ei vom cinsti, și-i vom omeni, poruncilor și oprealiștilor lor cu credință vom urma, în cale și la straje, ziua și noaptea, înainte și asupra vrăjmașului în bătăi, în năvăliri, în loviri mai mici, în sfaturi și în toate alte prilejuri, ori pe apă, ori pe uscat, măcar cum s-ar întâmpla și precum și unde va pofți slujba Cesaro-Crăiești sale Mării, așa de vitejeaște, bărbăteaște și cu ascultare ne vom purta, precum unui ostaș de cinste și bun să cuvine și a face să cade. Articuli cei Oștești, de Cesaro-Crăiască Mărire întăriți, în toate punturile și închieturile, pururea cu cuviință îi vom ținea și după aceea ne vom îndrepta împotriva tuturor vrăjmașilor Cesaro-Crăiești sale Mării, neluând pre nici unul afară totdeauna după cum va fi lipsa cu cinste, vitejeaște și bărbăteaște ne vom oști și ne vom bate, și cu dânsii tocma nici un răspuns sau înțeleagere nu vom avea nici odinioară, de la Reghementul nostru, de la Companie, de la Oaste, sau de la Steaguri, estandarturi nu ne vom despărți, nici nu ne vom

depărta, ci lângă aceale a trăi și a muri vrem. Așa adevărat să ne ajute Dumnezeu și Sfânta Evanghelie prin Isus Hristos Domn.

Însă ca fiește carele să știe ce aduce cu sine Jurământul și ce fealiu de păcat urât iaste a jura strâmb, sau a călca Jurământul pus, de lipsă iaste aici a lua aminte, cum că acela care păcătuiaște împotriva acestuia, afară de pedeapsa cea lumească pentru aceasta rânduită, aduce asupra sa și urgia lui Dumnezeu și dimpreună roagă pre Dumnezeu ca nici odinioară să nu-i fie spre ajutoriu și spre mângâiare”.

Parcurgerea acestor articole lasă cititorului impresia că disciplina militară în armata austriacă era foarte severă. Ca atare pedeapsa cu moartea se aplica pentru o mulțime de fapte, cum ar fi, de exemplu, pierderea „mundirului”, adică a uniformei, a armei, sau venirea unui soldat în post (ca santinelă) în stare de ebrietate, emițătorii acestui regulament ostășesc socotind că, în acest fel, vor întări combativitatea armatelor austriece. Textul în limba română este greoi și confuz, căci termenii militari folosiți, de proveniență germană, erau, pentru români, o noutate absolută, transcrierea lor fiind făcută aproape *literal*. Apar, astfel, în text cuvinte ca *comendanș* (comandant), *unterofișir* (subofițer), *ofișir* (ofițer), *ritmaister* (subofițer de cavalerie), *lozung* (parolă), *musterung* (revistă, control) *patrol* (șeful gărzii), *șilboc* (sentinelă), *salvgardie* (gardă, patrulă), *tist* (grad) etc., greu inteligibile pentru recruții *adunați* uneori cu arcanul de prin comunele locuite de iobagii români.

Traducătorul s-a limitat a folosi, în textul tălmăcit în românește, o limbă cât mai *simplă*, asemănătoare celei din cărțile religioase, evitând uzitarea unor cuvinte noi, neînțelese de recruți. Astfel, în loc de *împrejurare* el folosește *stare împrejur*, în loc de onoare, *cinste*, în loc de iertare, *grație* în loc de cineva, *neștine* în loc de niște, *nescari*, în loc de dușman, *împotrivnic*, în loc de demoralizare, *slăbiciunea inimii*, în loc de dezertor, *fugătoriu*, în loc de parolă, *cuvânt*, *loc* în loc de post etc., etc. Copiate în mai multe exemplare cu litere latine, în cancelaria lui Samuil Vulcan, *articulusurile oștești* au fost trimise tuturor protopopilor din Dieceză, aceia care se îngrijeau, alături de primăriile comunale, de recrutări. Noii recruți luau, astfel, cunoștință, într-o primă instanță, de conținutul lor, urmând ca jurământul să-l depună în garnizoanele la care au fost repartizați. Peste patru ani, tocmai când Imperiul austriac, victorios, alături de aliații săi, în confruntarea definitivă cu Franța napoleoniană, se afla în culmea gloriei, Curtea Vieneză găsea de cuviință să atragă atenția autorităților locale din provinciile Imperiului și pe această cale tuturor celor care dispuneau de o stare materială corespunzătoare, că atunci când vor să întemeieze fundații de ajutorare a celor săraci, să aibă în vedere și pe văduvele ostașilor căzuți pe front, aflate în raza lor de activitate. În acest sens, la 28 iulie 1818, ea a trimis *guberniului* transilvan și acesta, la rândul său, comitatelor, episcopiiilor și altor *instituții* politice, administrative și culturale locale, o rezoluție, pe care, la 30 octombrie, episcopul Samuil Vulcan se grăbește s-o *circuleze* către toate protopopiatele. El arată că fiecare enoriaș trebuie să ia „la judecată cu amăruntul cât se ostenesc și cât și sângele încă și-l varsă cătanele pentru apărarea păcii și securitatea Țării”, și să știe că serviciul ostășesc îl efectuează mai ales țărani, convingându-se „despre meriturile și vrednicia lor de a fi dăruți și în tot chipul unde numai se poate”, chiar dacă, „până

servesc (de ostași n.n.) au leafa sa și după ce nu mai pot a servire se iau la casa invalizilor și se țin din fundațiile pentru dâșii făcute”¹⁰. Din nefericire, însă, constata cu durere episcopul orădean, „muierile și văduvele lor, neavând nici o fundație, nu au nicăierea nici un ajutor, măcar că le-ar fi de lipsă”, și ca urmare sunt îndreptățite „de ajutorul de care s-au făcut vrednice, prin servirea(a) bărbaților săi”¹¹.

Acest ajutor ar putea veni, nu doar de la amintitele fundații, ci de la orice persoană dornică de a face, în acest scop, donații pecuniare. Implicarea episcopului Samuil Vulcan în treburile militarești va surveni, așa cum am arătat și altădată, în 1827 și 1831, când „a interzis preoților să mai cunune pe tineri, înainte de a întreba dacă nu cumva sunt militari”, iar dacă erau, să le pretindă „o dispensație de a se căsători de la Jurisdicția miliției militarești” a plasei din care erau de origine, respectiv i-a îndemnat să se înroleze în armată, arătându-le avantajele de care se vor bucura”¹².

Asupra unor chestiuni de felul acesta va reveni, de mai multe ori, și episcopul Vasile Erdelyi (1794-1863), în special în anii de după revoluția din 1848-1849, când dorea să-și demonstreze atașamentul față de cauza Curții Vieneze. O circulară a sa, din 27 decembrie 1852, răspunzând unor dispoziții guvernamentale, reitiera un ordin guvernamental mai vechi, care interzicea preoților să-i cunune pe tinerii înrolați în oastea cezaro-crăiască, căci „însurăciunea (lor n.n.) este oprită prin legile mai înalte, care nu iartă (îngăduie n.n.) a se cununa ceva militar, fără facultatea căpătată de (la n.n.) cuvinișata C(ezaro) R(egească) comandă militară”¹³. Ea a fost urmată, peste nici două luni, de o alta, emisă la 12 februarie 1853, mai detaliată, adăugând, în plus, celor din cea din 27 decembrie, alte câteva restricții, motivate *obiectiv* și aparținând, în întregime, episcopului. El interzicea, de astădată din inițiativă proprie preoților din eparhia sa să-i cunune pe tinerii susceptibili de a fi înrolați la oaste, pe motiv că și-ar lăsa acasă soțiile singure, și acest fapt ar putea știrbi „respectul moralității..., ce ar periclita și despre partea bărbatului... și mai vârtos despre partea muierii, care ar rămâne acasă măritată și fără bărbat”¹⁴. (vezi Anexa 1)

Episcopul trebuie să fi cunoscut bine această stare de lucruri din propriile observații făcute la fața locului, pe vremea când a funcționat ca preot la Beiuș. De altfel în memoria populară din satele bihorene s-au păstrat, până nu demult, câteva *strigături* licențioase, rostite la horele sătești, cu referiri directe la abaterile de la morală ale nevestelor celor plecați la militarie, dintre care lămuritoare sunt următoarele două:

„Eu cătană la Împărat / Nevasta curvă la sat / ” și
 „Eu cătană la *honvezi* / Nevasta curvă la tăți / ”.

¹⁰ Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Galoșpetreu*, (D.J.B.A.N., P.G), Dos.1, f.10-11

¹¹ *Ibidem*

¹² Blaga Mihoc, *op.cit.*, p.14-15

¹³ D.J.B.A.N. *Fond P.G.*, Dos.2, f.177

¹⁴ *Ibidem*

Vasile Erdelyi le cerea preoților să procedeze cu multă prudență, după dictonul latinesc *quidquid agis, prudenter agas, et respicet finem*, - ordonându-le ca atunci când vine la ei vreun *june* dornic să-și *vestească* cununia să verifice dacă nu cumva a fost sau urmează a fi recrutat și dacă această ipoteză se confirmă, să-l convingă că e mai bine, și pentru el și pentru viitoarea soție să nu se însoare, iar în caz că tânărul va persista în dorința sa, să verifice dacă a trecut de vârsta de 18 ani, și dacă a trecut, să-l cunune, întrucât există o lege care „iartă fiecăruia a se putea cununa, carele au trecut peste 18 ani ai vieții sale”¹⁵.

În circulară se mai spune că, în mod obișnuit preoții pot cununa pe orice tânăr *major* neînrolat în armată, după trecerea termenului de recrutare, dar și pe cei despre care, observând că „sunt au prea mici de statură, au se găsească a avere ceva scădență fizică, ceva defept în cutarele membru al corpului, ... se poate judeca cu probabilitate, că nu se vor înrola de militari”¹⁶.

Căsătoriile *timpurii* erau, însă, destul de frecvente, mai ales în Banat, între tineri de 15-17 ani, chiar dacă oficialitățile nu le îngăduiau. De altfel, încă din 1854 acestea din urmă au simțit nevoia ridicării baremului de vârstă pentru cei admiși a se cununa. O circulară a episcopului Vasile Erdelyi, din 18 martie 1854, este grăitoare în acest sens: în ea se definește noțiunea de „cap de familie”, precizând că acesta este acea persoană, de sex masculin, care are gospodărie și casă proprie și, în plus se arată că niciun bărbat apt de militărie nu se poate însura dacă n-a împlinit vârsta de 22 de ani, dar că cei scutiți de serviciul militar se pot, totuși, cununa, dacă au vârsta de 20 de ani pentru bărbați și 16 pentru femei, existând posibilitatea, ca, să se acorde, în anumite condiții, și dispense¹⁷.

O astfel de dispensă a fost cerută, la mijlocul lunii octombrie 1857, preotului greco-catolic Ioan Papp din Drăgești, de către un tânăr ortodox de 18 ani din Bucuroaia, pentru o fată și mai tânără, de religie greco-catolică din Drăgești „încredințată” sau pețită de el.

La 15 octombrie 1857 Ioan Papp îi scrie protopopului greco-catolic de la Holod că cei doi i-au prezentat un act din care rezultă că preotul ortodox din Bucuroaia ar accepta să-i cunune, dar că ar dori să officieze el această ceremonie, pentru a mai câștiga, pentru greco-catolicism, încă un suflet. „De cumva această cununie se va nega, se arată în scrisoarea trimisă de Ioan Papp protopopului de Holod, atunci se va face turburare în sat, ba încă poate fi că ficiorul cu ai săi va veni noaptea și va fura fata, precum s-au întâmplat ... cu una de aici din acest sat... (pe care n.n.) o au încredințat un ostaș, locuitor în satul vecin și necăpătând obsid (aprobare n.n.) nu l-au putut cununa”, drept pentru care el „venind noaptea și-au dus mireasa către casă și acuma șed necununați”¹⁸. Ioan Papp este revoltat, așadar, de *îngrădirea* dreptului de a cununa tineri sub 22 de ani sau ostași, în timp ce preoții ortodocși pot oficia astfel

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibidem*, f.186

¹⁸ D.J.B.A.N, *Fond Parohia greco-catolică Drăgești* (P.G.C.D), Dos.2, f.13

de ceremonii. Din acest motiv, la 24 octombrie 1857 el îl roagă pe protopop să intervină la Episcopie pentru a se anula această interdicție, aducând, ca un supliment de argumentație, exemplul unui tânăr ostaș din Drăgești, aflat în „urlaub”, adică în concediu, pe nume Popa Flore, care tocmai „a furat o față din Stracoș și acuma șede cu ea nelegiuit”¹⁹. Preotul Ioan Papp ținea, așadar, la păstrarea moralității, cunoscând, din experiență, că în satele românești numărul concubinajelor era foarte mare, iar cel al familiilor „dezbinată” în urma plecării la oaste a unor tineri proaspăt însurați, așisderea²⁰.

Se înțelege de la sine că soțiile legiuite și mai ales concubinele acestora nu duceau o viață prea ușoară, deși avantajele obținute de familiile celor înrolați în armată nu erau de neglijat, dacă ținem cont că majoritatea lor se aflau într-o stare materială precară. Pentru a spori, totuși, numărul ostașilor, mai ales în caz de *bătăie*, adică de război, oficialitatea lansa apeluri după apeluri, popularizate tot cu ajutorul instituției ecclesiale, făcându-se, adeseori, eforturi să antreneze, în sprijinul armatelor de pe front și pe cei *rămași acasă*²¹. În timpul războiului din 1859, dintre Imperiu habsburgic și Piemont, de exemplu, Curtea Vineză n-a ezitat să ceară intervenția forurilor politice, administrative și culturale locale, pentru a mobiliza populația să intervină în sprijinul răniților, confecționând *scame*, cu ajutorul cărora aceștia să poată fi pansați. Conformându-se acestei solicitări, „C(esaro) R(egeasca) Locotenență Orădană” a cerut, la 7 iunie 1859, Consistoriului Episcopiei greco-catolice de Oradea să antreneze în această acțiune pe toți preoții din dieceză. Răspunsul acestuia nu s-a lăsat așteptat, și la 16 iunie 1859, tocmai în ajunul celebrei bătălii de la Solferino, vicarul episcopesc Ioan Pac se adresează, în acest sens, tuturor preoților cu o scurtă și patetică circulară, rugându-i ca, prin dascălii școlilor confesionale din subordinea lor, să adune „pânzuri învechite” și să facă din ele *scame* pentru nevoile spitalelor cu răniți. (Vezi Anexa 2)

De fapt circulara vicarului Ioan Pac are o introducere în obiect, pe înțelesul tuturor, explicând preoților și celor cărora aceștia urmau s-o citească, că „pe timp de bătaie” sau de război, vor fi răniți în mod cert mulți dintre soldații luptători, oameni puși a-și „vărsa sângele pentru interese supuse apărării naționale” și că din acest motiv populația civilă trebuie să-i ajute, obligată fiind la această „datorință sfântă” de „legătura iubinței frățești” față de ostașii eroi, luptători „pentru interesele comune, atacate de dușmani”²². Dincolo de aceste *lozinci*, ușor grandilocvente, se viza, în concret, obligația ca fiecare elevă de la școlile confesionale, „sau înainte sau după prelegeri, barem una oră în toată ziua, să învețe a face sciorpii (feșe n.n.) sau scame”, adunate prin grija preotului și expediate la Episcopie și de aici „la locul (de)

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ De altfel preotul Ioan Papp avea o solidă pregătire cărturărească, întrucât Vasile Erdelyi i-a propus să fie transferat ca profesor la gimnaziul greco-catolic din Beiuș, întrebându-l printr-o provocățiune datată cu 9 iulie 1857, dacă știe „nemțește și latinește” (D.J.B.A.N. *Fond P.G.C.D.*, Dos.2, f.12-13)

²¹ Vezi Blaga Mihoc, *Valențele emancipării*, Editura Logos '94, Oradea, 2004, p.103-134

²² D.J.B.A.N. *Fond P.G.*, Dos.3, f.29

destinațiune, spre folosirea la ranele bravilor eroi”²³. Urma a se întreprinde, așadar, o acțiune civică, caritabilă, cu ajutorul tineretului școlar, din rândurile căruia se vor recruta, cu siguranță, peste aproape două decenii, și persoanele angajate în sprijinirea, *mutatis mutandis*, cu *ofrande* (bani și alimente) și cu *scame*, a *răniților* din războiul de independență din 1877-1878 al Vechiului Regat al României²⁴. Pe lângă aceasta, însă, la 16 iunie 1859 preoților din Dieceza greco-catolică de Oradea li s-a ordonat să colaboreze, cu „vorba și fapta”, și la acțiunea de recrutare a unor soldați din parohiile lor²⁵. Nu se știe, desigur, câți dintre cei recrutați în eparhia Oradiei vor fi luptat alături de vărul celebrului dascăl Marius Chicoș Rostogan al lui Ioan Luca Caragiale, la „Solferino ghe Vale”, unde, așa cum spunea pedagogul amintit, acesta se afla pe atunci „în cătane”.

Urmașul lui Vasile Erdelyi pe tronul episcopal, Iosif Papp Szilágyi (1813-1873), n-a rămas nici el străin de chestiunile ostășești, căci preocupările sale se extindeau pe un palier vast, pornind, adică, de la cele de construcție bisericească, până la cele legate de învățământ și *politichie*²⁶. Ocazii s-au ivit în mai multe rânduri, cele mai însemnate fiind în timpul războiului austro-prusac din 1866²⁷. Într-o circulară, emisă la 20 iunie 1866, el a dispus ca preoții, și prin ei enoriașii, să se roage și să țină posturi pentru ca Dumnezeu să-l ajute pe împăratul Francisc Iosif (1830-1916) în lupta împotriva Prusiei²⁸. Cu acea ocazie Iosif Papp Szilágyi definește *tabăra* celor doi mari dușmani ai împărăției habsburgice, respectiv pe regele Prusiei și pe cel al Piemontului, în spirit *cruciat*, ca pe niște dușmani ai creștinismului, înfrățiți cu *puterile întunericului*, distrugători de biserici și mănăstiri, dornici a-i „duce pre creștini la păgânitate, la viață desfrânată și spurcată”, *uitând*, parcă, de faptul că și unul și celălalt dintre cei doi, împreună desigur cu enoriașii din țările lor, erau tot creștini, adică reformați sau catolici. Odată emisă prezumpția că adversarii de la 1866 ai Împărăției habsburgice sunt oameni „necredincioși, pre care diavolul i-a câștigat spre lățirea împărăției sale diavolești”, se proferează îndemnul de jertfă generală „, pentru dreptate și (pentru n.n.) creștinătatea pe care o apără Împăratul (...) cu mâna tare și cu brațul înalt”, neprecupețind niciun efort, ca el „să fie învingător contra vrăjmașilor lui Cristos”²⁹. (Vezi Anexa 3)

În încheierea circularei episcopul încearcă să definească războiul în spirit cominatoriu teologist, ca fiind un „bici” al lui Dumnezeu, pedepsitor al nerecunoștinței oamenilor și al necredinței față de binefăcătorul lor, un prilej de *nenorociri*, cum ar

²³ Vezi Paul Abrudan, *Aspecte ale sprijinului acordat de românii din Transilvania războiului pentru cucerirea independenței de stat a României* în *Revista de istorie*, 1976, 29, nr.4, p.587-594; 1977, 30, nr.1, p.23-46, nr.2, p.279-300; Blaga Mihoc, *Date cu privire la activitatea maramureșenilor pentru sprijinirea războiului de independență (1877-1878)* în *Crisia*, VII, 1977, nr., p.461-468.

²⁴ *Ibidem*

²⁵ D.J.B.A.N. *Fond P.G.*, Dos.3, f.29

²⁶ *Șematismul...*, p.146-162; Nicolae Bocșan, Ioan Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I*, Presa Universitară clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p.149-226

²⁷ Vezi Eric Zöllner, *Istoria Austriei*, Ediția a VIII-a, vol. 2, Editura enciclopedică, București, 1977, p.499-500

²⁸ D.J.B.A.N. *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos.33, f.34

²⁹ *Ibidem*

fi ciurma, holera, foametea, focul și năvălirile, sau „venirea altor limbi peste noi”, și în fine un *memento* pentru trecere la „pocăință și (la n.n.) înnoirea vieții celei sufletești”³⁰. Prevenirea sa se poate face numai prin „îmblânzirea lui Dumnezeu”, cu ajutorul rugăciunilor, a postului și a pocăinței, recomandate cu toată hotărârea de către Iosif Papp Szilágyi. El știa, însă, că într-o confruntare cu cea care tocmai se declanșase, era necesară punerea pe picior de război a unei puternice armate, așa cum se arată în decretul din 7 iulie 1866 al împăratului Franz Iosif. În acesta el chema pe „toți credincioșii supuși la tabără (la oaste n.n.)”, între vârsta „de 16 ani și până la 36”, anunțând că „toți care de bună voie, se vor da de ostași, vor căpăta 10 florini”³¹. *Mâncând* de la acest decret, la 17 iulie același an episcopul a trimis în eparhie o scurtă *vestire*, prin care face apel la enoriași să se înroleze voluntari în armata imperială, manifestându-și, astfel, credința către *Tron*, apărătorul *legii* și naționalității lor. Preoții erau îndemnați să-i lămurească pe credincioșii lor de avantajele obținute de către fiecare dintre cei aflați la oaste, socotiți demni de „protecțiunea împăratului”, de cinstirea conaționalilor lor, pentru că ei sunt cei ce fac „ca istoria prezentului să fie testimoniu (al) fedelității” românilor către dinastie³². (Vezi Anexa 4)

Înfrângerea rapidă a Austriei a făcut și de astă dată ca eforturile conjugate de sprijinire a războiului, ale tuturor *instituțiilor* din împărăție, să fie zadarnice, chiar dacă mulți dintre militarii recrutați din Eparhia de Oradea au luptat cu vitejie în bătălia de la Königgrätz, păstrată în memoria populară a satelor românești sub numele denaturat de *Câne creț*. În concluzie, putem face constatarea că ierarhii Episcopiei greco-catolice de Oradea, și prin ei instituția ecclesială, s-a implicat în chestiuni de ordin militar de foarte multe ori, dintre care, în cele de mai sus, ne-am oprit doar asupra a trei momente, sau mai bine zis *cicluri* de războaie, cel napoleonian, cel cu Piemontul și cel cu Prusia.

³⁰ *Ibidem*

³¹ *Ibidem*, f.73

³² *Ibidem*

ANEXA 1

Iubiților în Cristos Frați și Fii

În firul circularului nostru din 27 decembrie 1852, emanat sub nr.1534, se lasă Fraților Voastre cu aceasta:

1.Că pe unii ca aceia juni cari s-au înrolat (înțirați) între militarii C (ezaro) Regești să nu-i îndrăsniți a-i cununa sub nici un pretext, fără iertăciunea (aprobarea n.n.) prescrisă în preatinsul Cerculariu al nostru.

2.Nici pe unii ca aceia juni să nu-i cununați prea ușor cari, cu mare probabilitate, se vor înrola (înșira) de soldați C (ezaro) R(egești) la oftăciunea (chemarea n.n.) cea mai de aproape. Înșurăciunea de su(b) punctul 1, este oprită prin legile mai înalte, cari nu iartă (îngăduie n.n.) a se cununa ceva militar, fără facultatea căpătată de cuviințată C(ezaro) R(egească) comandă militară.

Înșurăciunea de sub punctu 2 se oprește prin noi și acea din respectul moralității, ce ar fi periclitată și despre partea bărbatului, de s-ar înrola de soldat și mai vârtos despre partea muierii, care ar rămâne acasă măritată și fără bărbat. Drept aceea, dacă ar veni un june, ca acela la Frațiile Voastre pentru treaba cununii sale, carele judecat după anii aceia care s-ar fi publicat dar în anul acela spre ținânda asântațiune (recutare n.n.), fără și sub înrolațiune, atunci să vă năzuiți din toate puterile a-l abate pre acela de la propusul său de a se însura, făcându-i cunoscut că înșurăciunea lui nu va fi piedică de a se înrola el de militar, fără binele și a lui și a persoanei ce i-ar fi soție, a duce cu sine să nu se căsătorească. Și de cumva nu ar asculta de Consiliul Fr. Voastre, nici l-ați putea împiedeca cu modalitate bună, în caz ca acesta se va putea cununa acela, de cumva va avea barem 18 ani trecuți din viața sa. De unde se vede că: a) oprința de sub punctul al 2 este numai morală, pusă prin noi pentru cauza pretinsă; b) că după trecerea asântațiunii se pot însura toți aceia care nu s-au înrolat de militari, având barem etate de 18 ani; c) că cununie de su(b) punctul al 2 se oprește mai ales de la timpul acela când se publică anii din care născuții vor veni la asântațiune și ține oprința aceasta mai vârtos până la finitul asântațiunii; d) ca toți aceia care sunt au prea mici de statură au se găsesc a avere ceva scădență fizică, ceva defept în cutarele membru al corpului, pentru carele se poate judeca cu probabilitate că nu se vor înrola de militari, unii ca aceștia se vor putea cununa fiecând, numai dacă au etate de 18 ani trecuți; e) ca și unii ca aceia încă se vor putea cununa pe lângă etatea prescrisă, cărora le întind legile ceva favoare, pe cum sunt singurii fii ai părinților.

Aceste defigeri (prevederi n.n.) se văd a se putea așeza combinând legile laolaltă și mai ales Legea aceea care oprește căsătoria unora ca aceia cari se țin de miliție, cu legea cealaltă, care iartă fiecăruia a se putea cununa, carele au trecut peste 18 ani ai vieții sale. Dat în Oradea Mare, în 12 februarie 1853, binevoitoriu Vasiliu m.s Eppu.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Galoșpetreu*, Dos. 2, f.177)

ANEXA 2

Amaților în Cristos Frați

Între urmările care provin din luptele crunte, ce se întâmplă în timp de bătaie, (război n.n.) este și neînconjurata rănire a multor luptători bravi, cari-și oferă viața și-și vor vărsa sângele pentru interesele supuse apărării armelor.

Drept aceea, fiind espuși la asemenea urmări și unii din numărul ostașilor eroi ai bravei armie împărătești a preabunului nostru împărațiu (împărat n.n.), o datorință sântă, și arădică vârful său către locuitorii împărăției, ca cumpănind nu numai îndemnul ce vi-l propune legătura iubinței frățești ce ne unește cu toți aceia care sângerează pentru interesele comune, atacate de dușmani, fără recugetând sacrificiile cele mai scumpe, ce le oferă eroii militari în sânge și viață pentru bineființa tuttora, să fim și noi gata, cu toate mediile posibile, de a-i ajuta pe aceia și de a le alina, au barem ușora, ranele și dorerile acelor. Și pentru aceea în urmarea ordinațiunii mai înalte, emenate pe calea măritei C(ezaro) R(egești) Locutinițe orădane, su 7 iunie 1859, nr. 8137, se lasă Fr. Voastre tuturor strâns, ca fiecarele să-și deie dascălului local ordinațiune strânsă, ca toate fetițele școlare, sau înainte sau după prelegeri, barem una ora în toată ziua, să învețe a face șiorpii sau scame din pânzuri învechite și așa să facă acele cu toată diligența cât mai multe scame, care culegându-le dascălul, să le și resemneze (predea n.n.) îndată din timp în timp preotului locale, carele le va și trimite, fără întârziere, la vicarhiaconatul districtual, îndatorat de a le străpune aici, la acest guvern diecezan îndată cum vor sosi la dânsul în mulțime mai însemnată, carea, apoi, de aici să se poată trimite la locul (de) destinațiunea spre folosirea la ranele bravilor eroi. Fr.V. numai așa factori. Dat în Oradea Mare, din ședința consistorială gr.catolică română, ținută în 16 iunie 1859. Ioan Pak, vicariu Episcopesc.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică Galošpetreu*, Dos.3, f.29)

ANEXA 3

Iosif, din îndurarea lui Dumnezeu Episcopul Oradiei Mari.
Iubitori și în Cristos Frați și Fii ai poporului Diecezei Sale, de la Dumnezeu pace și binecuvântare episcopescă.

Cu inima întristată vă facem cunoscut cum, după puțini ani de pace, iarăși avem bătaie, și acuma cu doi Împărați, al Prusiei și al Piemontului din Italia; amândoi voiesc să jefuiscă pe Împăratul nostru de o parte teritoriilor sale, ca și răpitorii care cu sila pre cari diavolul i-a câștigat spre lățirea împărăției sale diavolești, se strâng lângă ei, se împreună cu ei, se dau cu steagul lor, ca să

necăjească pre cei drepecți, ca să gonească pe sfinții Domnului, să jefuiască bisericile, mănăstirile, să înșele pre oameni a urma necredinței lor, adevărata oaste diavolească în contra lui Dumnezeu.

Împotriva acestor necredincioși, cari voiesc a duce pe Creștini la păgânătate, la viață desfrânată și spurcată, împotriva acestor vrăjmași ai lui Cristos și ai sufletelor noastre se ostește, poartă bătaia Împăratul nostru preabun, credincios și închinătoriu lui Cristos, cea ce ne mângâie pre noi și ne îndeamnă spre mulțămire lui Dumnezeu, ca ni-a dat Împărat credincios, temător de Dumnezeu, apărător al creștinătății și a mântuirii sufletelor noastre.

Să ne însuflețim dară toți pentru dreptate și creștinătatea care o apără Împăratul nostru prea bun, cu mână tare și cu brațul înalt, nici o jertfă să nu ne pice cu greu, bucuros să jertfim toate câte le avem, ca să fie învingător Împăratul contra vrăjmașilor lui Cristos.

Însă să știți Iubiților Frați și Fii! Cumcă Bătaia este biciul lui Dumnezeu pentru necredința oamenilor, și păcatele cele nenumărate, pentru blestemarea numelui lui Dumnezeu, pentru nemulțumirea oamenilor cătră Dumnezeu binefăcătorul lor, ca să se aducă oamenii la umilință prin nacazurile bățăilor, ca să se stârnească în dânșii frica lui Dumnezeu, și îndemnul spre pocăință și înnoirea vieții celei sufletești. Acest bici pentru că de multe ori cu bătaia este împreunată ciuma, colera, foamea, focul, venirea altor limbi preste noi, războiul din lăuntru și alte rele, să întrebuițăm mijloacele prin cari se îmblânzește Dumnezeu; acestea sunt rugăciunea, postul și pocăința.

Rugăciunea despre care zice Mântuitorul: Tot ce veți cere de la Tatăl în numele meu vă va da vouă. Postul, cu postul a învins Cristos pre diavol și după învățătura lui: nu se poate scoate diavolul din oameni numai prin rugăciune și prin post. Pocăința prin care dobândim dreptatea cea pierdută prin păcat și așa rugăciunea noastră și postul se fac primite înaintea lui Dumnezeu, precum este scris: plăcută este rugăciunea dreptului la Dumnezeu.

Pentru aceasta, ca un Părinte ce se îngrijește de sufletele voastre, în zilele acestea ...dumnezeiești, am aflat a rândui următoarele:

Întâi, ca în toate bisericile Diecezei noastre, în toate Duminicile și sărbătorile, după rugăciunea Amvonului, să se servească rugăciunile de la Litie, și după ceteniile: Îndură-te spre noi Doamne, după marea îndurare a Ta, ne rugăm Ție, auzi-ne și îndură-te spre noi.

Încă ne rugăm pentru bine credinciosul și de Cristos iubitorul Împăratul nostru Francisc Iosif, și pentru întărirea drept credincioșilor ostașilor lui, și pentru ca să se învingă pre toți vrăjmașii și pizmașii.

Auzi-ne pre noi Dumnezeul nostru, nădejdea tuturor marginilor pământului s.c.l, adăugând de trei ori Tatăl nostru și Născătoarea, apoi rugăciunea: De grabă ne întâmpină pre noi înainte până ce nu ne robim, când vrăjmașii Te hulesc pre Tine și ne îngrozesc pre noi, Cristoase Dumnezeul nostru. Pierde cu crucea ta pre cei ce se luptă cu noi, ca să cunoască cât poate credința dreptcredincioșilor, pentru

rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, mult iubitor de oameni. Apoi Fie numele Domnului , s.c.l.

În privința postului rânduim: ca vinerile, în postul de Sfânta Maria să le postim cu toții fără mâncare fiartă mâncând odată pe zi, luându-se afară pruncii până la opt ani, precum și bătrânii și neputincioșii.

Iară în privința pocăinței dorim: ca în postul Sfintei Maria toți să-și mărturisească păcatele sale Preotului și să se cuminice ca în postul mare, și să fie dezlegați de Preoți ca în ora morții, de toată legătura care este asupra lor, ori în ce chip ar fi. Însă, această dezlegare, care se află în Molitvenic la dezlegarea morților, să se facă în sărbătoarea Adormirii Născătoarei de Dumnezeu, îngenunchind tot poporul după servirea rugăciunilor „Cununii de aur”, așa dobândindu-și Indulgența deplină dată de Presfântul Părinte Patriarhul Romei în acea sărbătoare de frunte a Născătoarei de Dumnezeu, adecă iertare deplină, nu numai a păcațelilor ci și a pedepselor, ca iertarea cea din Botez.

Așa de vom face și ne vom curăți prin pocăință adevărată și întoarcere către Dumnezeu, postul și rugăciunile noastre vor fi primite de Dumnezeu, și va da învingere Împăratului, Domnului tăria poporului său o va da, Domnul va binecuvânta pre poporul său cu pace.

Cartea aceasta a noastră să se cetească în toate bisericile, Preoții să însuflețească poporul spre întrebuițarea acestor leacuri sufletești, prin care se vindecă sufletul și se îmblânzește Dumnezeu, Preoții înșii dând exemplul poporului de pietate, devoțiune și pocăință. Cel ce va asculta și va face mântui-se-va, iar cel ce nu va asculta și nu va face osândi-se-va.

Darul Domnului nostru Isus Cristos să fie cu voi cu toți

Dat În Oradea Mare, 20 iunie 1866.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, Dos. 33, f.34)

ANEXA 4

Mult onoraților în Cristos Frați și Fii

Înaltul Guberniu țieran (al țării n.n.) ne face cunoscut cum că Majestatea Sa C(esaro) R(egești) prin preainaltul decret din 7 (al) lunei curente au dispus în cele mai critice împrejurări ale Imperiului, când un vrășmaș au și pășit peste hotarele lui, a se chema toți creincioșii supuși la tabără, carii au trecut de 16 ani și până la 36 ani și vor servi până la capătul bătăliei, iară cei obligați la ostășie își vor împuțina timpul cătăniei, și toți carii de bună voie se vor da de ostași vor căpăta 10 fl(orini); pentru aceea, fraților, însuflețiți poporul credincios, ca în periclul prezent a(l) Patriei, cetind în S. Evanghelie, << dați Împăratului ce e a Împăratului>>, fiecare, care e în puterea armelor, de bună voie să se dea cătană pre slujba

BISERICA ȘI ARMATA

Împăratului, mai vârtos românii noștri, a căror naționalitate și lege o apără
Împăratul și îi scutește în contra asupririlor străine, cu cel mai mare număr să se
adune cu steagul Împăratului, de cumva nu voiesc a deveni su(b) jugul străinilor.
Arătați, dară, frați preoți că poporul ascultă de voi și sunteți demni de protecțiunea
împărătească, conlucrați cu toții a efectui dispozițiunile comitatelor, ca istoria
prezentului să fie testimoniu fidelității noastre către Împărat și patrie. Așteptăm
relațiunea protopopească despre rezultat la timpul său.

Dat în Oradea Mare, 17 iulie 1866, binevoite Iosif m.p.Eppu.

(Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Parohia greco-catolică
Galoșpetreu*, Dos.3, f.63)

DEZBATERI TRANSILVANE CU PRIVIRE LA LIMBA ROMÂNĂ ÎNAINTE DE 1848

OVIDIU HOREA POP

RIASSUNTO. *Dibattiti transilvani sulla lingua rumena prima del 1848.* Il risveglio nazionale, che segue di pari passo il movimento romantico, coinvolge pienamente la Chiesa Unita, dato che molti dei suoi membri si preoccupano dello studio della lingua, espressione immediata della nazionalità. Alla sua creazione e soprattutto alla diffusione del sentimento dell'identità nazionale un grande ruolo ha avuto il giornale di Baritium, *Gazeta de Transilvania*, il quale ha stabilito un quadro nuovo per le discussioni politiche e ideologiche. Il lavoro di costituire la nazionalità riunisce lo sforzo intenso di studio linguistico, con la produzione letteraria, con la stampa dei giornali e con il teatro, nel tentativo di creare un pubblico. L'operazione si dichiara riuscita nel momento in cui la lingua nazionale diventa la lingua dell'insegnamento.

Printre caracteristicile cele mai determinante ale unei națiuni se consideră a fi și limba acesteia. Această idee ocupă o poziție centrală în gândirea lui Herder. După el suflul națiunii se exprimă cu ajutorul limbii. Omul se naște cu posibilitatea de a vorbi și natura umana îl împinge către un progres constant. În copilărie învață limba mamei și o transmite după ce a îmbogățit-o cu propriile experiențe. Orice limbă reprezintă expresia vie, organică a spiritului unui popor și suma acțiunilor tuturor acelor care au constituit-o de-a lungul secolelor. Limba este un mijloc pentru a cunoaște cultura și valorile unei națiuni, întrucât necesară o limbă comună pentru a putea constitui o națiune. Herder deplânge faptul că în Germania, în ultimul secol, clasele așa-zis suspuse și-au însușit o limbă străină și nu au folosit germana decât să vorbească cu servitorii. Fără o limbă teritorială și maternă comună, în care toate clasele sociale să se recunoască provenind din aceeași viață și să primească aceeași educație, nu există o adevărată înțelegere, o formare patriotică, o comuniune de impresii și lume conformă cu patria strămoșilor. Limba fixează sentimentele umane, oferă omului mijlocul pentru a le exprima, iar orice progres uman are loc cu și prin limbă, până în situația că devenim creaturi ale limbii¹. Limbajul a transformat pustiul în grădină, fiind marele principiu asociativ al oamenilor. Prin el oamenii s-au unit cu bucurie și au stabilit o legătură de dragoste, au emanat legi, au constituit familii, au făcut posibilă o istorie a umanității.

«Nu a fost lira lui Anion cea care a construit orașele și nici o baghetă magică nu a transformat pustiurile în grădini, ci a făcut-o limbajul, marele principiu asociativ al oamenilor. Prin limbaj oamenii s-au unit cu bucurie și au strâns legătura dragostei. Limbajul a fondat legile și a legat stirpile: numai prin limbaj a

¹ V. Verra, «Herder», 550-555.

devenit posibilă o istorie a umanității în forme ereditare în inimă și în suflet. Mai văd acum eroii lui Homer și aud lamentațiile lui Ossian, chiar dacă umbrele poezilor și ale eroilor lor sunt dispărute de mult timp de pe pământ. Un suflu al gurii i-a făcut nemuritori și aduce în fața mea figurile lor; vocea dispăruților răsună în urechile mele: eu ascult gândurile lor de mult timp amuțite. Tot ceea ce spiritul omului a inventat, tot ceea ce au gândit înțelepții din antichitatea îndepărtată ajunge la mine numai prin limbaj, dacă Providența mi-a permis-o. Prin limbaj sufletul meu și gândirea mea sunt legate la sufletul și la gândirea primului și poate și a ultimului gânditor: pe scurt limbajul este caracterul distinctiv al rațiunii noastre, prin care ea numai își asumă figură și se propagă»².

Înainte de sfârșitul secolului XVIII regii nu se interesează de limbă; interesele lor se orientează către impozite, către starea armatei sau fac opoziție nobilimii. Când există o limbă antică, abandonată de către elite de mai mult timp, poate chiar secole, este nevoie de a crea, chiar prin inovații semantice, o limbă modernă care să conțină toate modurile de exprimare. Limba antică rămâne un punct de referință, pentru a putea afirma continuitatea istorică a națiunii, însă se legitimează și inovațiile cu scopul afirmării unității naționale. Renașterea națională se leagă de un efort intens de reflecție lingvistică, o producție literară, crearea de asociații ce promovează tipărirea cărților și ziarelor în limba națională cu scopul formării unui public; răspândirea noii limbi are loc cu ajutorul saloanelor literare și a teatrului. Obiectivul era acela de a convinge clasa cultă de a-și însuși limba națională, iar lucrul acesta reușește în momentul în care noua limbă națională devine și limba învățământului.

Prima ediție de literatură populară românească³ provine de la germanii Artur și Albert Schott, care, prin îngrijirea fraților Grimm⁴, au publicat în 1845 un volum de povești românești. Ei proveneau dintr-o familie de înalți funcționari liberali din Württemberg și erau apropiați de poezii Uhland și Lenau; unul din ei era agronom, iar celălalt filosof. Artur s-a stabilit în Banat, între 1836 și 1841, ca administrator al unui mare proprietar german și în această situație a avut ocazia să cunoască Principatele române. De unde acest interes pentru români? Întâi de toate deoarece Europa sud-orientală se găsește în pragul unei erupții vulcanice și atunci țara și poporul de unde provin aceste povestiri va crește în importanță⁵. Frații

² G. Herder, *Idee*, 222.

³ Cea dintâi mare colecție de folclor a fost realizată de către studentul de la Blaj, Nicolae Pauletti, în 1838: *Cântări și strigături românești de cari cântă fetele și ficiorii și strigă cântând*, care a realizat, în 1834, o antologie de poezie românească, rămasă în manuscris până recent (N. Pauletti, *Scrieri*, ed. I. Chindriș, București 1980).

⁴ Frații Grimm au început un proiect patriotic, care consta în dotarea națiunii germane cu cunoașterea trecutului, necesare pentru a conștientiza unitatea sa. Ei au stabilit o rețea vastă de legături între erudiți. Influența lor a fost imensă în toată Europa, încurajând colectarea de literatură populară, publicarea de dicționare și gramatici, instrumente indispensabile pentru reconstruirea limbilor naționale.

⁵ «Orientul este nodul gordian pe care numai sabia lui Thiers ori că-l va dezlega, ori că-l va mai încurca. Într-adevăr, noi suntem foarte îngrijați pentru chipul cu care se va dezlega, fiindcă de aci

Schott susțin teza latinității românilor și continuitatea cu strămoșii lor, dacii. Ei subliniază de asemenea importanța alfabetului latin⁶.

Un rol important în răspândirea sentimentului identității naționale l-au avut apariția ziarelor, care vor inaugura o nouă formă și un nou cadru al dezbaterilor. La început tiparul nu se preocupă foarte mult despre informația cu privire la evenimente, ci mai ales despre problemele ideologice și politice. Tiparul crează și structurează opinia publică, trasează temele preferate ale cititorilor și lărgeste spațiul experiențelor personale și profesionale.

Dezvoltarea națională și viața culturală românească s-a îmbogățit din 1838, odată cu apariția primului ziar românesc transilvănean⁷ *Gazeta de Transilvania* și

atârnă existența politică a noastră. Cu toate că după chipul cu care se oblăduiește această țară în vremea de acum, lumea nemulțumită strigă că [...] sub turci n-ar putea fi mai rău!!! Dar ce scumpă e neatârarea, ce dulce e naționalitatea!» Scrisoarea lui A. Florian către G. Barițiu, 15 iunie 1840, în *George Bariț și contemporanii săi*, I, 21. Într-o scrisoare precedentă, datată aproximativ martie-aprilie 1840, expediată tot între cei amintiți mai sus, citim: «Toți cei buni de aici așteaptă cu nerăbdare dezlegarea pricinii Răsăritului, ca să ne vedem soarta: unde rămânem și cum», Ibidem, 19. Despre Principate se scrie și la Paris și ne referim la lucrarea lui F. Colson, *De l'état présent et de l'avenir des Principautés de Moldavie et de Valachie, suivis des traités de la Turquie avec les puissances européennes et d'une carte des pays roumains*, Paris 1839, iar A. Florian, într-o scrisoare din 19 februarie 1840, notează despre această apariție: «Din gazeta d-tale am înțeles că d-tale îți este cunoscută cartea lui Colson care a făcut-o asupra țărilor românești și anume: Țara Românească și Moldova. Asupra aceștii cărți *Jurnalul de Débats* a făcut o critică analitică pe scurt. Traducându-se articolul acesta în românește, umblă pe aici pe la noi din mână în mână. Eu ți-l trimit și dumatile, și dacă socotești că poate să intereseze pe toată românimea, precum socotesc eu, apucă-te și scoate un extract zdravăn dintr-însul, (se înțelege, pe cât te vor ierta foarfecile cenzurei), și dă-l în foile dumatile cât mai curând. Te încredințez că se va citi cu plăcere și toți cei buni îți vor mulțumi. Mă înțelegi cam ce voi, dar îți mai pomenii de nodul *questionis orientalis*», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, I, 17.

⁶ «Omul este supus impresiilor date de simțuri și orice valah fără învățătură, văzându-și limba scrisă în aceleași caractere ca în sârbă și rusă, va fi indus în eroare și va crede că este înrudită cu acestea. Sentimentul contrar ar prinde însă de îndată rădăcini dacă ar vedea-o în veșminte latine. Chiar lucrările științifice despre limba valahă și mai cu seamă cele despre lupta ei pentru a se debarasa de elementele străine ar fi considerabil favorizate de adoptarea caracterelor latine, în care și-ar găsi o justificare și un îndemn pentru împlinirea acestui țel», în *Walachische Märchen, herausgegeben von Arthur und Albert Schott, mit einer Einleitung über das Volk des Walachen und einen Anhang zur Erklärung der Märchen*, Stuttgart și Tübingen, Cotta'scher Verlag, 1845, p. 35, cfr. Anne-Marie Thiesse, *Crearea identităților naționale în Europa*, p. 69.

⁷ Duldner, senator sas de Mediaș, ar fi declarat după apariția foilor românești: «Românul, de aci înainte, nu pierde, căci această gazetă îl va deștepta la viață contra tuturor uneltirilor națiunilor domnitoare», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, VI, 354; ziarele «rivale» ce apăreau în Principatele române, *Albina* și *Curierul*, aveau un tiraj local și redus: *Albina*-12 abonați în Țara Românească, iar *Curierul*-80. A. Florian scrie încurajator lui Barițiu de la București: «Gazeta dv., în forma, redacția și alegerea articolelor, n-are rivală; așadar, oricum o vei întoarce, ea va izbuti. Urcarea prețului să nu te sperie nimic, căci acel ce dă acum o sumă pentru o dată pe săptămână, dă bucuros și îndoit pentru de două ori, și încă ea va număra mai mulți abonați, căci atunci este gazetă politică zdravănă, fără asemănare», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, I, 21.

suplimentul său literar *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, editate⁸ la Brașov de către George Barițiu. Rolul său de pionier ziaristic a fost foarte important. Ziarele editate de el vor acoperi rapid întreg arealul locuit de români⁹, devenind sursa cea mai autorizată de informație¹⁰ și arbitru¹¹ în multe dezbateri politice¹² și culturale.

Intelectualii transilvăneni erau implicați în studiile lingvistice, aplicație imediată a interesului general pentru studiul istoriei. Trăiau o epocă în care «fearbe tocmai oala filologhiii» și apariția acestor publicații va da impuls la diferite exerciții pe această temă¹³. Literați, istorici, medici, preoți sau simpli cititori interveneau în controversatele dezbateri asupra limbii, iar ideile lor nu ar fi devenit publice dacă nu ar fi existat aceste ziare.

În perioada respectivă limba română se scria diferit, în funcție de regiune, astfel încât moldovenii nu puteau citi scrierea transilvănenilor, iar stilul moldovean părea straniu în ochii celorlalți¹⁴. De aceea pe lângă spațiul oferit discuțiilor, paginile lui Barițiu reprezentau un instrument care să rezume preocupările intelectualilor transilvăneni și un mod pentru a le răspândi în întreaga țară românească. Conștiința unității culturale era în continuă creștere; transilvănenii au început să se intereseze de

⁸ Primul număr din *Gazeta de Transilvania* a apărut la 12 martie 1838, în timp ce suplimentul său literar *Foaie pentru minte* [...] la 2 iulie 1838.

⁹ Numărul abonaților era de 398 în 1839; de 630 în 1842; de 820 în 1848. Pe baza cercetărilor moderne numerele se împărțeau în felul următor, în 1838: Transilvania - 114; Bucovina - 94; Moldova - 80; Valahia - 55; Banat - 17; cfr. G. E. Marica, *Contribuții la problema abonaților periodicelor românești*, 11-111.

¹⁰ În scrisoarea din 20 februarie 1842, Mălinescu îl sfătuiește pe Barițiu: «Domnule! Orișice lucrător Ț-ar intra în mână, m-aș ține norocit ca să-l îndreptezi și să-l netezești, numai în privirea ocăruierei noastre și moscalilor totdeauna să lași numai pe cât vei vedea zis de mine. Titlul ce ar trebui să se puie la începutul scrisorilor ce ți le triimet acum spre a se publica, rămân asupra domniei tale», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, VI, 35. Într-o altă scrisoare din 8 iunie 1842 îi reproșează lui Barițiu: «pentru ce te-ai arătat așa de fricos în *tendenția* domniei tale din N° 19? Au doar și în veacul 19 a trebui să ne temim de fiiece, mai vârtos dumnea voastră acolo, supt apărarea înțeleptei Austriei?», cfr. *Ibidem*, p. 43.

¹¹ Mălinescu consideră că «Domnia ta ai ajuns a fi un feliu de duhovnic al românilor», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, VI, 57.

¹² În viziunea lui Mălinescu, articolul lui Barițiu, *Români și Maghiarismul*, publicat în anul 1842, «își face mare cinste între bieții români, atât în privirea frumoasei alcătuirii și a curajului, cât și în pătrunderea politice de astăzi a patriei noastre», adăugând într-o scrisoare succesivă că «articolul domniei tale despre *Români și maghiarismul* Ț-au făcut cel întâi loc între politicii români», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, VI, 41. 43.

¹³ Scrisoarea lui Vasile Pop către Barițiu din 30 martie 1838, cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, V, 22. Aceași idee îl entuziasmează pe A. T. Laurian când scrie: «Ideea domniei tale pentru publicarea unei priviri spre literatura rumânească în foile de iceda îmi place foarte, și eu de partea mea mă voi sili a face câtu-mi va fi cu puțință, și mai vârtos pentru că-mi spui că printr-însa ar mirui și *Gazeta* de la Brașov, care să poate numi gura rumânilor», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, I, 101-102.

¹⁴ Dintr-o scrisoare din 20 februarie 1842 expediată de Iordache Mălinescu către Barițiu, cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, VI, 35-36.

producțiile literare din celelalte provincii, însă puțin orgolioși¹⁵ despre modul lor de lucru și mândri¹⁶ de calitatea oamenilor lor de știință.

Ortografia lui Petru Maior va fi rapid depășită, considerată prea greoaie și incapabilă să exprime ideile și starea sufletească, chiar dacă mai avea susținători la București¹⁷. Însă nu întotdeauna vor avea transilvănenii succes în Principate.

În 1840, A. T. Laurian publică lucrarea *Tentamen Criticum*¹⁸, unde explică metoda sa¹⁹. Ortografia sa, consecință practică a operei sale, stârnește opoziție și P.

¹⁵ Transilvănenii doreau colaborarea cu moldovenii sau cu muntenii, însă refuzau contribuțiile literare propuse de aceștia. Iată drept mostră maniera de exprimare a lui Vasile Pop într-o scrisoare trimisă lui Barițiu: «Pentru reflexiile d. Eliad îți foarte mulțămesc, numai îmi pare rău că nu sunt întregi. Poate fi ceva mai bun și mai cu cuvânt decât în care mi le-ai trimis. Dumnealui e gramatic și, ce-i mai mult, gramatic din vremea noastră, despre carii prea frumos scrie vestitul acela filolog Ianus Jahn: *Cea mai mare schimbare a fost făcută de gramaticieni în evul mediu, ei fiind totdeauna și peste tot prea înclinați (în loc de a studia analogia limbii și din uzanța ei a extrage regulile) să se evidențieze pe ei ca dătători de reguli cu de la sine putere și să prescrie cum să fie respectate aceste reguli*. Așa, ne-au făcut d-s. o mulțime de reguli, care sunt împotriva naturii limbii noastre, și socotesc că va veni vremea când îi vom ținea oglinda, ca să-și vadă și să-și cunoască greșelile, de care în *Gramatica* d-lui sunt așa de mari, ca păcatele împotriva Sfântului Duh», cfr. *George Barițiu și contemporanii săi*, V, 40; sau într-o altă succesivă scrisoare: «Una mai am să te rog: ține-te de stilul nostru, nu te aluneca după fantasiile munteanilor...», cfr. *Ibidem* 43.

¹⁶ «batăr că patria noastră au avut în toate veacurile bărbați învățați, precum dovedesc scrisorile lor – dar atâta și așa solizi câți are acum, niciodată nu au avut. Bărbați, zic, atât în cinul preoțesc, cât și cel mirenesc, carii pe orice catedră a unei universități europene ar face cinste, însă nația noastră acești fealiu de bărbați niciodată nu au știut, nu zic a-i sprijini, dar nici a-i prețui, după cum s-ar fi convenit», cfr. *Ibidem* 55.

¹⁷ N. N. Bălășescu scrie într-o scrisoare către Barițiu, în decembrie 1841: «Iată-ți trimit niște versuri ale prof. Genilie, făcute unile la aniversara întronării Domnului, și altele la S. Mihail, scrise cu litere, dar ortografia lui proprie. Vezi-o, la vreme poți-o să o pui și în una din foi, are în dos și toată gramatica: care literă ce o face. El leapădă metoda lui Maior, de care se ține acum Eliad cu toate mâinile; din care pricină se și cam priceșc amândoi, dar nu tare, căci Genilie-ș va găsi puțini iubitori», cfr. *George Barițiu și contemporanii săi*, VI, 86.

¹⁸ Titlul complet al lucrării este: *Tentamen criticum in originem, derivationem et formam linguae romanae in utraque Dacia vigentis vulgo valachicae*, typis Congregationis Mechitaristarum, Viennae 1840.

¹⁹ Să vedem cum explică Laurian studiul limbii și cum îi invită și pe alții să participe la această activitate: «Totuși, împedecările ce-i sta împotriva, parte prin întrebuițarea literelor sebesti și parte prin necunoașterea întemeierei limbei, nu să putură cu totul ridica până acuma. Pentru aceasta, să socoti de lipsă a o supune încă la o critică riguroasă, a o dezvoltă în toate părțile sale, a o alătura fără prejudecăți cu cea latinească, a cerceta toată etimologia, a o înfățișa cu sororile sale – cea italienească, francească și spănească – și a străbate toată analogia, ca mai pre urmă, cunoscându-i firea, să-i cunoaștem și împedecările ce-i stau înprotivă, cu izvoarele lor, și așa, să le putem celea ridica și acestea astupa. S-au lucrat așadară toată gramatica, întrebuițând literale latinești, s-au așăzat regulile ortografiei după natura limbei și s-au hotărât pronunția din firea literilor, fără a le schimosi, s-au simplificat toată conformația și s-au lesnit sintaxul, fără a-l răpi de frumusețele sale, și s-au destupat un izvor nou spre cultura și deplinirea limbei. Iară mai vârtos, s-au deschis un câmp larg, celor mai mulți, au în parte, au de tot, necunoscut, spre cercetarea tainelor limbii acestia, spre nutriră minții celor învățați și spre folosirea celor de învățatură iubitori». Textul acesta a apărut în *Foaie pentru minte* sub titlul *Anunție literală*, și a fost scris la 24 septembrie 1839, la Viena, cfr. *George Barițiu și contemporanii săi*, I, 101.

Poenaru, directorul *Colegiului Sf. Sava* din București, interzice caracterele latine, dar mai ales metoda sa²⁰. Aceasta este prima reacție de dincolo de Carpați contra tendințelor latinizatoare ale transilvănenilor. Pentru a evita o reacție similară, Barițiu este pus în gardă de Bălășescu (transilvănean care scrie de la București) chiar din ianuarie 1839: «Cu litere lătinești să nu îndrăzniți a scrie, după cum ai și arătat în *Foaia de literatură*, că de aci pierdeți toți prenumărații, și dincolo încă 2/3, de nu mai mulți. Încă n-a sosit vremea»²¹. Tot la București, Ion Heliade Rădulescu, tentează să introducă caracterele latine făcând un paralelism între italiană și română, adică învățând italiana drept consecință se va trece la caractere latine și în cazul limbii române, din cauza înrudirii limbilor, lucru pe care studioșii nu îndrăznesc să-l abordeze din cauza prejudecăților cititorilor. Laurian, din București, insistă asupra introducerii caracterelor latine²², însă cu scopul declarat de a întări conștiința națională²³. Cu același sentiment salută pozitiv apariția unui nou ziar la Blaj, *Organul luminării* sub direcția lui Timotei Cipariu. Declarându-se «un purist radical», speră ca în viitor acest ziar să anuleze tendința multora din Blaj de a se maghiariza; la fel speră ca influența cea mai mare să o sufere clerul, cel mai expus la această tendință²⁴.

Despre ortografie se pronunță și Ioan Maiorescu de la Craiova. Un prim articol a ieșit în paginile suplimentului *Foaie pentru minte...* (1838), nr 23-25, cu titlul *Asupra ortografiei românești*, unde discută în jurul opiniilor exprimate de către Barițiu, Cipariu, Vasile Pop și Ioan Rusu. «Astăzi avem mai atâtea ortografii câți scriitori. Duhul înnoirii a intrat în noi, dar nu știm cum să înnoim, pentru că, mai întâi, n-am simțit toți trebuința înnoirii, apoi nu cunoaștem princepul de unde să pornim. Pe mine nu mă spărie nici numele, nici lucrul noului. Aceasta însă mi-o spune mintea mea. Când voiești să te lași de cele vechi, trebuie să fii încredințat că ele nu mai sunt bune, nu mai pot să te ducă la sfârșitul pentru care erau, acum simțim trebuința înnoirii»²⁵. Prin urmare după Maiorescu o primă problemă provine de la faptul că există atâtea ortografii câți scriitori, iar mai apoi rezultă dificil stabilirea principiului bazilar al reînnoirii. De aceea va concluziona într-o scrisoare din octombrie 1838: «Orice se va mișca în punctul limbei, eu voi lua în băgare de seamă. Știi că, afară de Țipar, oamenii noștri nu știu ce va să zică a începe cultura limbei. Disertația mea gândesc să reverse cevași lumină. Nu știu

²⁰ *George Bariț și contemporanii săi*, VI, 103.

²¹ *George Bariț și contemporanii săi*, VI, 81.

²² «Vedeți de mai latinizați și d-voastră literele, că noi avem aici de gând să introducem în anul viitor cu totul pe cele latine. N-ar face cinste transilvanilor, când ei au început mai întâi cu litere latine, și acum să rămâie cei din urmă!», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, I, 120.

²³ «Mai dăunăzile, postelnicul (sau secretariul statului, supt care stă și censura) a dat poruncă către censori, ca în scrierile ce li se vor supune să nu mai lase să treacă nici o vorbă străină. Cu aceasta sperăm că în scurt timp o să ne vedem limba curățită de turcismi, de slovenismi, de ungurismi și de alți barbarismi, care ni-o spurcă așa de urât și o să dobândim o limbă curat românească», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, I, 111-112.

²⁴ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 125-128.

²⁵ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 222, n. 3.

cum o veți primi voi, dincolo»²⁶. El va intra în conflict cu episcopul Scriban din Moldova, care, într-un articol publicat în *Foaie pentru minte*, va scrie în favoarea caracterului slav al limbii române și a împrumutului de cuvinte grecești din motive eclesiastice. Împotriva acestei opinii va reacționa Maiorescu în aceeași revistă²⁷. În ajunul anului revoluționar și redactorul șef al ziarelor românești, Barițiu, îi invita pe studioși să ia parte la discuțiile despre limbă: «Să așteptăm încheierea Principiilor *Organului*, rezultatele unei comisii filologice în Iași și publicarea cercetărilor limbistice ale prietenului nostru din Craiova, după care frații bucureșteni, mai târziu, ușurați de necazurile lor, vor lua parte nemijlocită la toate câte se lucrează în folosul limbei, cum au făcut totdeauna»²⁸.

Din părțile ungurene, adică de la Arad, ne informăm din epistolarul doctorului Atanasie Șandor purtat cu George Barițiu. Acesta l-a rugat să se ocupe de distribuția ziarelor brașovene, participând și la dezbaterile pe marginea ortografiei limbii. Șandor se pronunță asupra necesității unei Gramatici românești, «ce socot foarte de lipsă a fi pentru literatura română, ca să o cunoaștem mai bine și ca să putem înțelege însușirile limbei cu literile țirilicești scrise, ca cu vreme să ne slobozim în scriere și cu cele ale strămoșilor noștri...»²⁹. El mai amintește cu alte ocazii «că mulți de ai noștri, cărora poate că nu le-au venit apa pe urechi, nu se pot învoi a ceti cu litere strămoșești, ci voiesc a se ține de potcoavele țirilicești, mai ales parte popească!»³⁰. Aceștia nu sunt obișnuiți cu lectura «precum cei mai mulți dintră oamenii noștri cei sfințiți, toată literatura românească o țin a fi destulă în Ceaslov. Greu lucru cu astfel de oameni a se cultiva neamul și a se apropiere de adevăr!»³¹. Speranța vine însă de la tineri «și îmi pare bine dacă văd că dintră români încă se rădică unii tineri carii vor putea să culeagă câteva flori pe altariul literaturii române»³². Concluzionează și el că printre scriitorii de limbă română există mai multe ortografii, luând drept exemplu diferența dintre scrierea lui Cipariu și cea a lui Heliade Rădulescu. Rezultă foarte interesantă observația pe care o face cu privire la cele două tendințe, exprimate în paginile propriilor ziare, *Organul luminării* și *Curierul de ambe sexe*: «Socoți că se va stabili bine ortografia noastră? D-nul Țipariu cu tot se deschilenește de antecesorii noștri, și de d-l Eliade. A acestuia din urmă zic și eu că e mai grea, dar d-l Țipariu mi se pare că iară o prea latinizează»³³.

Cipariu se bucura în perioada respectivă de faima unui mare om de știință. Desigur această faimă a crescut rând pe rând în timp ce contribuțiile sale științifice erau publicate și cu ajutorul contactelor personale pe care acesta le întreținea cu personalitățile care împărtășeau aceeași preocupare. În 1836, după călătoria făcută

²⁶ Ibidem, 222.

²⁷ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 295-298.

²⁸ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 309.

²⁹ *George Bariț și contemporanii săi*, II, 284.

³⁰ *George Bariț și contemporanii săi*, II, 293.

³¹ *George Bariț și contemporanii săi*, II, 288.

³² *George Bariț și contemporanii săi*, II, 301.

³³ *George Bariț și contemporanii săi*, II, 339.

la București împreună cu Barițiu, Cipariu a început să poarte o corespondență cu Ion Heliade Rădulescu, considerat la vremea respectivă «patriarhul literaturii române». Într-una din primele scrisori din epistolarul cu Barițiu, Cipariu menționează preocuparea lui Heliade de a întemeia o societate literară, care să traducă și să publice în românește autori clasici. Însă tentativa de a-l implica și pe Cipariu nu pare să reușească³⁴. Mai târziu Barițiu se decide să intre cu mai multă convingere în domeniul literaturii și lansează o *Înștiințare literară*, dar, în răspunsul său, Cipariu îi orientează primii săi pași³⁵. Astfel față de preocuparea lui Barițiu de a avea mai multe ortografii în limba română, Cipariu răspunde că acest pluralism reprezintă o bogăție. Iar cel mai puternic argument în favoarea acestei teorii îl reprezintă exemplul grecilor care au avut tot atâtea ortografii câte dialecte. De aceea trebuie să fie unite de aceeași ortografie numai aceleași care se pronunță în aceeași manieră. Pluralismul respectiv nu trebuie considerat un motiv de teamă din cauza neînțelegerii dintre români, deoarece grație naturii lor aceștia se înțeleg ori în care colț al lumii s-ar afla. El critică tendința de a-i invita pe toți să se pronunțe în legătură cu teme de ortografie: ortografia nu se stabilește în baza capriciilor personale, ci în lumina unui sistem clar, care în epocă nu era deocamdată cel etimologic. În privința introducerii caracterelor latine, chiar dacă a fost un precursor în materie, în perioada aceasta este mai degrabă sceptic în legătură cu necesitatea generalizării acelei inițiative. Apreciază rolul de mediator, în legătură cu această dezbateră, pe care îl are revista de la Brașov³⁶. Cipariu a mai studiat și prezența cuvintelor de origine slavă din limba română, publicând un articol despre acest argument și plecând de la considerația că «băgările de samă asupra limbii și literaturii noastre cea mai desfătată cuprindere a vieții mele au fost și rămâne, și nimic n-au trecut pe dinaintea ochilor miei fără de a gândi cu cea mai serioasă luare-aminte asupra oricărui fenomen»³⁷. Tot în acest articol, Cipariu se pronunță împotriva scoaterii cuvintelor de origine slavă din limbă, fiind în această

³⁴ *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 82-83.

³⁵ Aceasta anunța apropiata încetare a *Foii duminicii* și înlocuirea ei cu *Foaia literară* (de la 1 ian. 1838). Planul lui Barițiu era de a «împărtăși cât să poate pă cititorii noștri din Marea Monarhie cu sporiul ce îl fac românii în cele două provincii vecine în toate ramurile literaturii, și iarăși pentru dânsii a scoate la vedere și pă ceriul românesc felurimi de șene istoricești și naturale din clasica noastră Transilvanie... Pentru aceasta, cea dintâi și mai fierbinte a noastră cerere cătră toți literații noștri va fi ca, pe lângă corespondenții ce-i vom avea, să nu-și pregete nici unul a trimite câte ceva din rodul cetanii, cunoștințelor și a geniului său la foaia noastră. Noi toate le vom primi cu mulțămă și recunoștință, în numele întregii nații», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 104. *Înștiințarea literară* a apărut și în volumul: *Viața și ideile lui G. Barițiu*, Editura Științifică, București 1964, p. 64-65.

³⁶ «Mai întâi este de lipsă o mai mare împărtășire de idei între învățații neamului de la carii atârnă tot lucrul, de cum au fost până-acum, dacă voim epoca cea așteptată să o apropiem. Și o mijlocire mai bună decât foaia d-tale spre acest sfârșit, oricare să-i fie rezultatul, precum și spre altele de obște interesătoare dări de cunoștință, nu poci să aflu, întru carea să se asculte glasurile tuturor deopotrivă...», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 110.

³⁷ «Domnule redactor!», *Foaie literară*, Nr. 14, 106.

privință de acord cu Barițiu³⁸. Către sfârșitul deceniului patru, Cipariu se va preocupa tot mai mult de scrierea cu caractere latine. În vederea creării acestei ortografii el va publica un opuscul, la Blaj³⁹, unde dezvoltă idei foarte interesante. Înainte de toate este preocupat de faptul că constituirea unei ortografii adevărate nu trebuie să dăuneze unității limbii române. Baza ortografiei o reprezintă pronunția, chiar dacă națiunile s-au îndepărtat uneori de acest principiu. Vrând să se scrie limba română cu litere latine, rezultă practic imposibil să se scrie cum se pronunță, întrucât nu există în alfabetul latin toate caracterele corespunzătoare sunetelor respective. Scriind cum se aude se permite cale liberă pentru o mulțime de dialecte, lucru care îndepărtează de unitatea limbii. Pentru o adevărată ortografie este necesară o pronunție curată și aleasă dintre toate dialectele, în baza naturii sunetelor elementare și a legilor gramaticale.

Cipariu se mai interesează și de traduceri, prezentând în limba română din romanul lui Eugen Sue, *Evreul neadormit*, rezultând de aici sensibilitatea sa pentru literatura romantică. Comentându-și metoda de lucru el adaugă că: «traducând, am urmat principiul de a primi din dialectele romane cuvinte simple și compuse, sau de tot nouă sau în compuneri și însemnări nouă, dacă sunt de origine latină și se potrivesc cu geniul limbii noastre. Vremea au venit ca să pășim mai tare, la care nu numai streinii, dar și sărăcia limbii noastre, din zi în zi mai simțită, ne silește»⁴⁰.

Am amintit mai sus faptul că Cipariu promova o ortografie proprie în paginile *Organului luminării*, ziarul ce s-a publicat la Blaj sub direcția sa, începând cu 4 ianuarie 1847. Primii pași în direcția apariției acestei publicații au fost făcuți de către episcopul Lemeni la 13 aprilie 1838, prezentând Guvernului Transilvaniei planul pentru un ziar și respectiva documentație⁴¹, alcătuită tot de către Cipariu, însă cu numele *Nunciul*. Aprobarea a fost dată la 4 aprilie 1845, iar Curtea din Viena l-a acceptat drept cenzor pe canonicul Constantin Alutan. Însă din cauza unor probleme interne, după cum vom vedea, apariția ziarului s-a amânat până la începutul anului 1847⁴².

Chiar de la început, entuziasmul lui Cipariu, cu privire la ziar, nu era prea mare: «Noi, sau mai bine să zic io, nu avem multă nădejde ca să aducem mult, din

³⁸ Iată părerea lui Cipariu: «Cu sila de vrea cineva să le împingă, sunt mai tari decât să poată cineva avea nădejde de urmare după poftă; de cad, ar face prea multe risipituri», în *Foaie literară*, Nr. 14, 107; în schimb Barițiu se exprimase cu câteva luni mai înainte, tot în paginile respectivului ziar: «Slavonismurile, pe lângă toată ura ce port asupra-le, tocma toate nu le poci lăpăda, cum voiesc exaltații noștri. Ne vom mai înțâlege. Într-aceea, părerile și criticile învățaților noștri le vom primi cu dragoste și cu dor», în *Foaie literară*, Nr. 1, 5.

³⁹ Titlul complet este: «Extract de ortografie cu litere latinești, pre temeiul limbii și ortografiei besericești și osebiea dialectelor, precum s-au urmat de la 1835 în Tipografia din Blaj». Textul a fost publicat și în paginile *Foii pentru minte...*, (1840), Nr. 25 și Nr. 26.

⁴⁰ *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 204.

⁴¹ «Planum et scopus Ephemeridum ecclesiastico-politico-literarium valachico idiomate et caracteribus latino-slavicis, cura Societatis et Typis Typographiae Blasiensis edendorum».

⁴² I. Botezan, «Contribuția lui Timotei Cipariu...», 95-198.

pricini ce d-ta știu că mai bine le pricepi ca oricine. Blajul, litere latine, ortografie, limbă: destule pricini de a stârni neplăcere și unuia și altuia»⁴³. Apoi de la al doilea număr publică articolul intitulat *Critica și redactorii*, unde înșiruie criticile care îi sunt făcute: «noi după exemplele ce avem înaintea ochilor, încă ne socotem moderați, când afară de terminii latinești, nici măcar un cuvânt italianesc, ispanesc, și numai unul singurel francez, *adresse*, întrebuițasem»⁴⁴.

Să aruncăm o privire la punctele de vedere promovate de către protopopul unit de la Sibiu, Nicolae Maniu. Și în acest caz ideile vehiculate le deducem din corespondența purtată cu Barițiu sau din paginile ziarelor din epocă. Notăm un mare interes și ansie pentru noul ziar românesc. La fel ne rezultă sfatul dat de Maniu în privința neologismelor împrumutate din limbile latină și franceză; se recomandă în schimb să se observe vorbirea bisericească, întrucât cunoscută de către toți⁴⁵. Apoi insistă asupra scopului publicațiilor, adică «când oarecine prin vorbirea sa vre a îndrepta, a învăța, chipuri frumoase a aduce în mintea omului, atunci nu cu cuvinte nouă, ci cu celea mai de înțeles, adevărat cu dialectul beserecesc trebuie vorbit, că în toată rumânia e de înțeles. Că din acea vorbire, cuvântare, ce nu o înțeleg, nu poci căpăta nici un op, folos». Ulterior ține să-și completeze ideea: «Însă să nu socotești că io vreau să ții o vorbire de tot pe jos și nepeptănată, nu, nicidecum nu, fie cât de peptănată, cu flori de tot felu înfrumusețată, numai aste să fie rumânești, nu fără lipsă scremute lătimești, franțozești etc., precum fac vecinii...»⁴⁶. Maniu va interveni și în polemica lingvistică dintre Maiorescu și episcopul Scriban. Concluziile îl apropie de Maiorescu, însă subliniind faptul că critica trebuie să urmărească ideile dezbătute și să nu fie atac la persoană. Articolul său, ieșit în paginile *Foii pentru minte...*, în 1847, este urmat de o explicație. Maniu ia în considerație faptul că el se adresează tinerilor ce ies de pe băncile școlilor și în maniera aceasta pot să fie formați și familiarizați cu temele respective, astfel încât să lucreze și ei asupra argumentelor dezbătute, pe modelul lui Petru Maior. Sunt luați în considerare și monahii și cei din Moldova care nu înțeleg valoarea schimbării caracterelor și se tem de latinizarea Bisericii și mai ales de unirea cu Roma⁴⁷.

Însă dezbaterile cele mai fierbinți la care va lua parte Barițiu și publicațiile sale sunt cele provocate de Dieta din 1841-42 și privesc problema limbii oficiale a țării. Cu ajutorul presei vor fi cunoscute discuțiile pe care le purtau cele trei *națiuni*

⁴³ *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 274.

⁴⁴ *Organul luminării*, Nr. 2 (1847) 8.

⁴⁵ «Aședar îndrăznesc a te pofti ca vorbirea după aceia să se îndrepte, și să se ție vorbirea, dialectu cel beserecesc, că esta e deobște cunoscut, și vorbele, terminile cele dese latinești, franțozești etc. să se lasă afară, că cu vorbe limpede rumânești se pot zice. Sau care trebuie să rămâie, acela să se tâlcuiască», *George Bariț și contemporanii săi*, III, 13.

⁴⁶ *George Bariț și contemporanii săi*, III, 13.

⁴⁷ «în *Antirumânul* sunt mai multe idei ce-s în contra propășirii noastre: exemplu a nu se primi literele latine, nu vorbe latine; se teme că prin aste s-or latiniza treburile besericii noastre și, mai ales, că se va introduce unirea». Este vorba de episcopul Filaret Scriban care susținea ideii cam curioase în privința limbii din motive religioase. Aceste afirmații vor determina reacția de mai sus a protopopului de la Sibiu. *George Bariț și contemporanii săi*, III, 53.

ale Transilvaniei și «niciodată foaia d-tale nu putea sluji pricinei acestei nații urgisite cu mai mare folos decât în vremea aceasta, când lupta se începu»⁴⁸ scria Florian Aron lui Barițiu în octombrie 1841. Împotriva proiectului care dorea ca limba maghiară să devină limbă de stat, limba instrucției publice și limbă națională protestează și românii. O primă informație despre nemulțumirea românilor față de inițiativele ungarilor provine din corespondența lui Maniu. El citează o scrisoare primită de la Blaj, de la profesorul Demetriu Boer, care oglindește starea de spirit de acolo în fața in justiției ce se pregătea națiunii române. Dar iată ce scrie profesorul blăjean: «Aicea suntem în mâhnire pentru nedreptatea ce ne gâtesc ungarilor la nația noastră. De toate drepturile piligușit, numai de dreptul de a fi români nu s-au atins nime cu mână pângăritoare până acum. Însă suntem și în neodihnă pentru răspunsul care va să-l deie Împăratul. De bună samă, de este bine informat Împăratul despre lucrurile Ardealului, atunci nu este modru să întărească aceea. Deci știu că-ți este lucrul bine cunoscut, pentru aceea nu zic mai multe, numai una: de gerfește Austria românimea din Ardeal, trebuie să-și peardă tot influxul în Moldova și Țeara Rumânească. Oare prevede Austria? Și apoi vrea-va? La estea nu răspund. Numai tare aș vrea a ști: ce zic sașii despre treaba limbei ungurești? Una să-ți mai scriu: de aicia au mers protestație pentru limba ungurească la episcopu, la Cluș, să o trimită la Curte, în care se zice că limba ungurească nu peste zece ani, da niciodată să nu fie *vehiculum ad culturam* pentru români, ci românii, să rămână pe lângă limba rumână și latinească»⁴⁹. De la episcopia neunită de la Sibiu se răspundea că românii ar putea învăța nu numai ungurește, ci și germana sau franceza cu condiția să aibă și pentru ce. Să înveți ungurește numai pentru a te înțelege cu ungarilor nu pare un motiv serios. Românii, funcționari pe la diferite dregătorii, opinează pentru păstrarea limbii latine pentru ca în felul acesta să rămână singura limbă oficială a țării, mai ales că până acum au existat trei: latina, germana și maghiara. Situația era foarte greoaie pentru români, care în felul acesta trebuiau să învețe patru limbi. Pe de altă parte s-ar putea accepta chiar și limba maghiară drept limbă oficială, însă acum ungarilor exagerează cerând ca românii să vorbească între ei, la școală și în biserică, ungurește. Aceeași reacție negativă a venit și din partea sașilor.

Alături de aceste idei protopopol Maniu dezvoltă și altele de o mare importanță, arătându-ne cât de matură a devenit mișcarea națională românească. Împotriva introducerii limbii maghiare drept limbă oficială a țării aduce argumente interesante. Întâi de toate spune că cultivând limba maghiară există riscul de a avea două limbi, o limbă cultă, neînțeleasă de popor și o altă limbă populară, lucru foarte dificil pentru cine va trebui să învețe ungurește. Apoi în Transilvania limba maghiară are o sferă de folosință foarte restrânsă, în domeniul oficial, deoarece limba târgului este româna. Același lucru și în Europa, unde limba maghiară nefiind înrudită cu alte

⁴⁸ George Bariț și contemporanii săi, I, 25.

⁴⁹ George Bariț și contemporanii săi, III, 15.

limbi, rămâne singulară. În schimb în favoarea limbii române drept limbă diplomatică a țării avem mai multe argumente: înrudirea cu alte limbi latine, apropierea cu țările românești și faptul că reprezintă limba cea mai la îndemână în interiorul Transilvaniei, deoarece și sașii între ei câteodată fac apel la limba română⁵⁰.

În articolul său *Românii și Maghiarismul*, publicat în *Foaie pentru minte* (1842), Barițiu începe cu analiza situației românilor din momentul redeșteptării ultramaghiarismului din Transilvania. Menționează că românii «începură ași veni în simțiri, începură a cunoaște, cumcă și ei au o limbă și încă o limbă dulce, plăcută și cu mult mai ușor de a se îmbogăți și cultiva, decât oricare alta, de rangul și starea ei, - o literatură deși pruncă, dar pornită pe cărarea sigură a perfecției»⁵¹. Rezistența românilor la tendințele deznaționalizării ungurești de sprijină pe Biserica: «Cel mai puternic zid apărător al naționalității Românilor este biserica, este religia lor orientală, pe care ei numa prin ajutorul limbei lor naționale, învață a o cunoaște, încât acela, care ar izbi în limbă, n-ar putea să ni izbească și în religie; și apoi, afară de niște fanatici și nebuni – cine va cuteza în veacul al nouăsprezecelea a izbi într-acestea?»⁵². Această unitate între religie și naționalitate este prezentă între toți românii, fără deosebire confesională. Articolul⁵³ i-a plăcut lui Maniu, însă comentează că cererea românilor de a deveni a patra națiune în Transilvania nu pare acceptabilă. Situația politică a țării trebuie să revină la timpurile de dinainte de înțelegerea de la Căpâlna. Mai târziu Barițiu va publica în paginile *Gazetei de Transilvania* o proclamație adresată către toți românii. Aici cere neutralitate față de stările transilvănene. Critică violența unor români împotriva deputaților unguri la întoarcerea de la lucrările Dietei, însă la provocările sașilor din Orăștie. Critică de asemenea opiniile din ziare care contestă sașii și amintesc nedreptățile făcute de ei începând cu așezarea lor în Transilvania. Încurajază pacea și cere să se rămână fideli Împăratului, iar în privința cererilor, să se facă cu ajutorul sinoadelor bisericesti, conduse de episcopi și de oameni înțelepți⁵⁴.

Maniu mai sugerează lui Barițiu să publice textul *Protestului* redactat de Consistorul unit de la Blaj împotriva proiectului de a introduce limba ungurească drept limbă oficială. După părerea lui publicarea, întâi în latină și apoi în română «mult ar face *per latum* rumâniei noastre, să vadă că blășenii nu-s membri moarte pentru rumânime. Și mai vadă și ungurii lungul nasului lor»⁵⁵. Concluzionează: «Pe aici suntem îndestulați cu articolele d-tale despre limbă, naționalitate! Ți-ai câștigat

⁵⁰ George Bariț și contemporanii săi, III, 15-16.

⁵¹ Barițiu G., *Studii și articole*, 25.

⁵² Ibidem

⁵³ G. Bariț, «Românii și maghiarismul», în *Foaie pentru minte*, Nr. 9 (1842) 65-69; Nr. 10 (1842) 73-77; Nr. 11 (1842) 81-86. Articolul respectiv a fost republicat ulterior de Ioan Lupaș în G. Barițiu, *Studii și Articole*, Sibiu 1912, p. 19-40.

⁵⁴ Textul se găsește în *Gazeta de Transilvania*, V, (1842) 11 și *George Bariț și contemporanii săi*, III, 18-19.

⁵⁵ *George Bariț și contemporanii săi*, III, 23.

nume de cel mai învățat rumân și patriot»⁵⁶, expresie măgulitoare și apreciativă la adresa lui Barițiu. Mai notăm faptul că protopopul de la Sibiu plătea un abonament la ziarele de la Brașov pentru elevii români de la liceul academic din Cluj⁵⁷. La liceul piarist studiau numeroși tineri români: în 1845 erau circa treizeci. În același an se vor organiza într-o societate de lectură, *Aurora*, vor publica o revistă manuscrisă *Diorile*, încurajând studiul și cunoașterea limbii române. Iată cum apreciază Alexandru Papiu Ilarian, fost elev la Cluj în anii respectivi, activitatea lui Barițiu: <Niqueri n-a fostu vreodata unu organu de publicitate mai binevenitu, de câtu Gazet'a de Transilvani'a tocmai atunci in mediloculu natiunei romane... Aquestu organu natiunale i'a trassu pe Romani dela indifferentismulu politicu, in quare-i cuffundasse constitutiunea unguresca quea barbara, la campulu vietiei politice, qua se lucre in massa pentru unu viitoriu mai fericitu. I'a invetiatu se nu-si ascepte indreptarea sortei de a dreptulu din ceriu prin minune, cumu ascepta Sichastrulu din desiertulu Egiptului...qui se-si cerce conditiunile vietiei publice in sine ensisi...Gazet'a de Transilvani'a atunci cându Romanii n'aveau nici o scola politica, era singur'a scola politica, que-i crescea pe Romani, qua se nu-i affle tote metamorfosele politice in etatea copillariei, cumu'i afflau mai nainte>⁵⁸.

Într-un articol succesiv, publicat în *Foaie pentru minte* (1844, 51) cu titlul *Naționalitate* arată cum *unitatea națională* reprezintă o idee frumoasă ce răsună pretutindeni în Europa, iar armatele costisitoare nu pot oferi siguranța pe care ți-o dă libertatea internă. Dimpotrivă unitatea națională cere numai o voință puternică de a rămâne un singur popor, toți vorbitorii aceleiași limbi, moștenită de la strămoși de-a lungul veacurilor.

Naționaliștii unguri au înțeles unde ținea mișcarea națională românească deoarece se foloseau de aceleași concepte. Ei conștientizează posibilele aspirații și speranțe într-o uniune națională și politică a tuturor românilor, reuniți de către limba maternă comună. Pentru ei conștiința de a reprezenta un popor de circa șapte milioane, mândri de originea lor nobilă, va duce la mutarea balanței în favoarea acestei tendințe. Ungurii se mai temeau și de unirea cu o altă mișcare națională, așa numitul *pericol slav*, mișcare dirijată de către Rusia și favorizată, în viziunea ungarilor, de legătura religioasă, mai strânsă cu românii. De aceea ungurii vor vedea remediul în educarea poporului, mai ales cel românesc, până acuma neglijată, însă în interesul limbii ungurești. Abia acum înțeleg importanța

⁵⁶ *George Bariț și contemporanii săi*, III, 24.

⁵⁷ Menționăm că gestul lui Maniu nu era unul singular. În atmosfera națională de dinainte de 1848 tinerii români de la școlile din Oradea încercau să se organizeze într-o societate literară pe modelul celei existente la Cluj. Elevii de la Oradea se vor adresa episcopului Lemeni pentru a avea un abonament la ziarele de la Brașov, iar episcopul le răspunde favorabil, cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 194; scrisoarea elevilor de la Oradea trimisă lui Lemeni în legătură cu această temă se poate vedea în Anexă.

⁵⁸ A. Papiu Ilarianu, *Istori'a Romaniloru din Daci'a Superiore*, I, Vienna 1851, p. 129-131.

fundațiilor lăsate de episcopul Bob⁵⁹, fundații ce se ridicau la valoarea de un milion de florini⁶⁰ și destinate diferitelor instituții de educație în spirit pur românesc, însă unde limba maghiară era exclusă⁶¹.

ANEXĂ

Scrisoarea unui grup de tineri din Oradea către episcopul Ioan Lemeni; original Arhivele Naționale din Cluj, fondul Episcopia greco-catolică de Oradea, dosar 6, nenumărat, 1843 decembrie 17, Oradea.

Prea luminate și înalt preasfințite domnule!
Patron nouă mult milostive!

Mare bucurie ne-a pătruns inimile, ajungând timpul acela, în care soarele a lăsat razele sale și peste strănepoții romanilor, iar tot mai mare bucurie au simțit inimile noastre atunci, când în nația noastră, cu un patron, sau naționalist așa mare a ne lăuda suntem norocoși, care pe noi batăr în țară străină așa ne părtinește, cât pentru amorul nostru cel fiesc, care îl avem către nația noastră, totdeauna jertfe aduce nu se îndoiește.

De un motiv ca acesta fiind îndemnați a ridica o societate ne-am silit, în care scop cel prepus în cultivarea limbii și ținerea naționalității, având de acum timp și ocazie, ca timpurile viitoare cu întristare, sau cu veselie sunt mai încărcate, cine știe? Multe pică fără de voia noastră, iar tot mai multe se fac fără de vrea noastră. În acest lucru noi cu așa numiții neuniți, sau schismatici ne-am împreunat. Fiindcă domnul Popa Georgie (neunit) “experientiae causa” în Transilvania mergând, noi toți l-am rugat ca cu numele tuturor la măriă sa ca la un patron și senex roman să facă bine a se ruga pentru patronime și părtinire.

Însă după ce am ridicat societatea, nu putem durere și jale avea acoperi care atunci s-a născut din disensii ce s-au aflat între noi. Pentru că neuniții nicidecum nu au vrut ca lucrul acesta cu măriă sa preasfințitul domn Vasilie Erdelyi, și cu cei alți partim canonici, partim parohi a clerului nostru să îl împărțăm, zicând că numai cu popi să nu facem nimica, de vrem ca să ne ajungem scopul fără de care noi nu putem face folos mare nației, fiindcă între acești bărbați vrednici, care în societatea aceasta (sub a ei nume) mai mult pot lucra și de cumva va fi lipsă și ajuta. Aceasta încă nu a fost destul ce tot nealineați fiind de o parte pentru religie, pentru care așezare au fost întru noi multe vrajbe. De altă parte iară pentru legi care ei le-au făcut, și pentru că zic să lucrăm în ocult să nu ne dăm afară și alte nenumărate care

⁵⁹ Precizăm că pe lângă bursele instituite de episcopul Bob, în perioada de dinainte de 1848 vor fi activate fundațiile Simul și Ramonțai, destinate să susțină tineri uniți în diferite școli. Bursele erau distribuite de Capitlul din Blaj.

⁶⁰ Sursele românești vorbesc de 400 000 florini renani. Suma este totuși valoroasă, cfr. G. Bariț, *Părți alese*, I, 610.

⁶¹ C. Bodea, *1848 La Români*, I, 240-248

ne-au dat nouă ocazie ca să ne despărțim de către ei; însă cu mare durere, ca noi fiii dintr-o nație și de la un părinte nu ne putem împreuna în folosul nației, de nu în religie. Și așa noi altă societate am ridicat (în care suntem până acum 30 iar neuniții numai 7) care și măria sa episcopul nostru o părtinește și o ajută. Cartea în care te-ai milostivit a ne face promisie gazetelor este la ei, și așa noi gazetele de vor veni nu le vom căpăta. Pentru aceea ne rugăm ca unui părinte, ca gazetele nouă a le trimite să te milostivești, fiind că suntem și mai mulți și societatea noastră este mai statornică decât a neuniților, că ei și până acum s-au lăsat de ea. Noi cu ei mai mult a ne împreuna nu ne putem fiind că apa râului care a curs în jos nu se mai întoarce la izvorul său.

Când iară cu cea mai mare umilire ne-am ruga așteptând răspunsul acel benign, lângă sărutarea sfintelor mâini în binevoiența sa cea părintească recomandați rămânem.

Măriei tale

În Oradea luna lui decembrie 17 anul 1843/4

cei mai umiliți fii tineri români

Alexandru Pop mp
 Petru Onicza mp.
 Vasile Pap Szilagyî mp.
 Gregorie Nisztor mp.
 Dimitrie Anoka mp.
 Michail Kirilla mp.
 Petru Vajda mp.
 Ioan Moldovany mp.
 Michail Csordas mp.
 Josif Papp mp.
 Rednik Gregorie mp.
 Sorban Vasile mp.
 Gregorie Ternovan mp.

Iosif Bozontai mp.
 Ioann Blazsovics mp.
 Ioan Halász mp.
 Francisc Fejèrvàri mp.
 Ioann Sorbàn mp.
 Ioann Golya mp.
 Gavril Venter mp.
 Ambrosie Christian mp.
 Vasilie Gozman mp.
 Daniel Papp mp.
 Papp Stefan mp.
 et caetera

CONTRIBUȚIA MONSENIORULUI OCTAVIAN BÂRLEA¹ LA ISTORIA EPISCOPATULUI LUI IOAN BOB - EPISCOP UNIT AL FĂGĂRAȘULUI

ADINA ROȘU

RIASSUNTO. *Il contributo del monsignore Octavian Bârlea alla storia dell'episcopato di Ioan Bob – vescovo unito di Făgăraș.* L'articolo presente si vuole un modesto contributo alla memoria dello storico Octavian Barlea, scomparso nel 2005, insigne ricercatore della storia della Transilvania e della Chiesa Rumena Unita. Adina Roșu, nelle pagine successive, ci propone la traduzione di un brano della tesi dottorale di Octavian Barlea, pubblicata in latino nel 1948 a Francoforte.

1. Introducere

În anul 1948 a apărut în Germania, la Frankfurt, teza de doctorat în Științe Ecclesiastice Orientale elaborată de Octavian Bârlea cu următorul titlu: Ex historia romena: Ioannes Bob Episcopus Fagarasiensis (1783-1830).

Autorul își începe cartea cu precizarea: *prezenta disertație vrea să fie doar o contribuție la istoria episcopatului lui Ioan Bob²* și nu încearcă să dea o interpretare definitivă istoriei epocii lui Ioan Bob. Lucrarea este structurată în două părți. Prima parte cuprinde o introducere despre circumstanțele istorice din dieceza Făgărașului în care și-a început episcopatul Ioan Bob, urmată de cele șapte capitole:

Cap. I Alegerea, numirea și confirmarea Episcopului Ioan Bob - care a avut o mare influență atât în viața pastorală a lui Ioan Bob, cât mai ales în relațiile dintre Uniți și Ortodocși;

Cap. II Mișcarea politică a anilor 1790-1792;

Cap. III Școlile în timpul lui Ioan Bob;

Cap. IV Școala Transilvăneană - problema culturală având o importanță majoră în timpul lui Ioan Bob;

Cap. V Episcopul Bob și corifeii Școlii transilvănene;

Cap. VI Misiunea pastorală a lui Ioan Bob;

Cap. VII Unirea în timpul lui Ioan Bob.

Partea a doua a cărții este rezervată documentelor din arhivele din Blaj, Oradea, Budapesta, Viena, Vatican, etc.

Din lectura părții a doua rezultă că lucrarea valorifică în mod scrupulos un vast material de documente, acte sinodale, note, scrisori, memorii, istorii, studii, biografii din perioada anilor 1783-1830.

Dăm cititorului în traducere românească un fragment³ din capitolul ce face referință la biografia lui Ioan Bob și la contextul alegerii lui ca episcop.

2. Ioan Bob

Ultimul dintre cei trei candidați, desigur vestit în istoria Bisericii Unite Române și prea puțin cunoscut în istoria literaturii române, Ioan Bob, care în acel timp exercita funcția de protopop al Târgu-Mureșului, era acela care purta emblemele noii mișcări ale clerului secular.

Prima parte a vieții lui Ioan Bob cu siguranță a fost destul de cunoscută, fiindcă el însuși s-a străduit să o dezvăluie prin apariții publice și să o descrie în acea modestă și concisă cuvântare.⁴⁽⁹⁶⁾ Era desigur descendent dintr-o familie română din ținuturile de nord-vest ale Transilvaniei (ambii părinți erau români)⁵⁽⁹⁷⁾, care aparținea nu atât de nobilimea bogată cât de cea rurală. S-a născut în toamna (oct.) anului „aproximativ” 1739 în satul Orman (Someș) și a fost botezat și miruit în Biserica Unită.⁶⁽⁹⁸⁾ Copilăria acestuia a debutat în satul natal, unde a început să frecventeze școlile triviale⁷, ca apoi, după un timp, să se mute la Ocnele Dejului. După aceea, părinții săi, obținând de la armeni domeniul de la Gherla, au renunțat la patrimoniu și au construit o casă în satul Giula (Cluj), Ioan s-a dus la un profesor reformat în Giula și Ciumăfaia, apoi a mers la Cluj ca să înceapă școala la Părinții din Societatea lui Iisus (iezuiții).

Studiile sale din Cluj au fost destul de dificile, mai ales din cauza condiției modeste a părinților, dar voința și conștiințiozitatea lui au depășit dificultățile, fiind ajutat de

Ultimus trium candidatorum, nempe celebr in historia Ecclesiae unitae romenae et male auditus in historia litterarum romenarum, Ioannes Bob, qui tunc temporis officium protopopae Târgu-Mureșului exercebat, erat ille qui fasces novi motus cleri saecularis ferebat.

Prima pars vitae Ioannis Bob iam bene nota est quia ipse illam humili at densa oratione describere ac typis edere enisus est⁹⁶. Erat nempe descendens de familia romena regionis septentrionalis-occidentalis Transilvaniae (ambo parentes erant romeni⁹⁷) quae ad rusticam et non tam locupletem nobilitatem pertinebat. Lucem adspexit autumno (Oct.) anni „circiter” 1739 in pago Orman (Someș) et in Ecclesia unita fuit baptizatus et confirmatus⁹⁸. Pueritia eius floruit in pago natali ubi coepit scholas triviales frequentare, ut deinde ad tempus ad Ocnele Dejului transiret. Postquam vero sui parentes, dominio Gherlae ab Armenis obtento, patrimonium amiserunt ac novam domum in pago Giula (Cluj) erexerunt, Ioannes adivit magistrum reformatum in Giula et Ciomafăia, deinde se contulit Claudiopolim (Cluj), ut scholas Patrum Societatis Iesu ingrederetur.

Claudiopoli studia sua fuerunt sat difficilia, praesertim ob condicionem tenuem fortunae parentum, sed voluntas ac diligentia eius, auxiliantibus Patribus Societatis Iesu- apud quos audivit

<p>Părinții din Societatea lui Iisus la care a audiat cursurile de gramatică, humanioarele⁸ și cursurile de filosofie. În timpul cursurilor de gramatică, dat fiindcă l-a ajutat un Părinte care îl primise ca ministrant, a intrat la colegiul clujean „Sfântul Iosif”(în anul 1755), unde a avut cazare și masă timp de patru ani. Deoarece după cursul de retorică se îmbolnăvise, a pierdut locul său din colegiu, căci el, în timp ce își îngrijea sănătatea, a fost înlocuit cu un alt tânăr. Din acest moment au început greutățile vieții sale. Între timp nu a abandonat studiile, ci s-a ocupat de filosofie, trăind în anul de logică din funcția de corepetitor din proprie inițiativă și în cei doi ani de fizică câștigându-și pâinea „ca îngrijitor în locul în care se afla congregația celor mai însemnați”⁹⁽⁹⁹⁾</p> <p>După primul an de fizică, fiindcă ajunsese la vârsta faptelor alese (avea 22 de ani împliniți), Bob a început să gândească, ca un om credincios, să îmbrace veșmântul monahal la bazilienii din Blaj. După ce a meditat la această intenție timp de un an, fiind sfătuit de directorul spiritual, împreună cu Gherman Peterlachi (despre care vom vorbi din nou mai jos) s-a dus el însuși la Blaj (sept. 1764) ca să intre la mănăstirea Preasfintei Treimi - unde călugării se hrăneau cu produse lactate - și apoi, a fost trimis să învețe teologia în alt loc, ca să îmbrățișeze starea foarte strictă a călugărilor Mănăstirii Bunei-Vestiri.</p> <p>În mănăstire, Bob a terminat anul noviciatului (timp în care pentru câteva luni a fost chiar profesor), dar nu a ajuns la profesiunea monastică</p>	<p>scholas grammaticae, humaniora et philosophiam-,difficultates vicerunt. Tempore grammaticae, utique favente aliquo Patre qui eum in servientem (chierichetto) acceperat, ingressus est collegium Claudiopolitanum S. Ioseph (a.1755), ubi per 4 annos victum habuit. At cum post rhetoricam in morbum incidisset, locum suum in collegio amisit, nam ille dum ipse domi valetudinem curabat, alio iuveni collatus est. Ab hoc tempore coeperunt labores suae vitae. Studia interea non omisit, sed philosophiam aggressus est, vivendo ut logicus (per annum) ex correpetitoris officio, et ut physicus (per 2 annos) „ex porta qua congregationis altiorum bidellus” panem habendo⁹⁹.</p> <p>Post primum physicae annum, cum ad aetatem generosarum actionum pervenisset (habebat 22 annos expletos), Bob cogitare coepit, tanquam pius homo, ut habitum monachalem apud Basilianos Blasienses indueret. Cum hoc consilium per annum, suadente direttore spirituali, maturasset, una cum Germano Peterlachi (de quo infra iterum verba faciemus) Blasim se contulit (Sept. 1764), ipse ut ingrederetur monasterium ss. Trinitatis-ubi monahi lacticiniis vescebantur-deinde ad theologiam discendam alio mitteretur, ille vero ut statum strictissimum monachorum ss. Annuntiationis amplecteretur.</p> <p>In monasterio Bob explevit annum noviciatus (quo tempore per aliquos menses etiam professorem egit), sed ad professionem monasticam non</p>
---	---

<p>căci după ce a murit episcopul Aron, Athanasie Rednic a impus un post foarte sever chiar călugărilor Mănăstirii Preasfintei Treimi și nu s-a putut adapta la acest gen de viață.</p> <p>Calea către studiile teologice trebuind să înceapă prin această soartă potrivnică, Bob l-a căutat pe directorul său spiritual, părintele Sarosi, atunci reținut la Odorhei, care i-a promis ca în anul următor să-l trimită în Ungaria pentru a studia dreptul. Dar, deoarece Sarosi a murit puțin timp după aceea, Bob a rămas ca să îndeplinească funcția de econom în casa Părinților din Societatea lui Iisus în orașul menționat pentru mai mult de trei ani, cu speranța de a-și continua studiile abandonate. Apoi, fiind ajutat de economul Mănăstirii Preasfintei Treimi, ieromonahul Grigore Pop (care-și făcuse noviciatul împreună cu Bob), s-a întors la Blaj, unde a fost numit de către egumenul mănăstirii „decimator” al mănăstirii, funcție pe care a îndeplinit-o timp de patru ani și jumătate.</p> <p>Într-adevăr, după opt ani de exercitare a funcției de econom și decimator, iată că s-a ivit din nou ocazia neașteptată pentru Ioan Bob, a perspectivei de a merge în străinătate pentru studii teologice, când Grigore Maior a luat hotărârea să trimită chiar seculari la fundații străine. Atunci, chiar dacă avea 34 de ani, i-a dezvăluit episcopului ¹⁰⁽¹⁰⁰⁾ intenția de a îmbrățișa un statut bisericesc și Maior, după ce l-a inițiat ¹¹⁽¹⁰¹⁾ în ordinele minore și de asemenea în subdiaconat l-a trimis la Tîrnavia împreună cu Ladislau Gheț - care era „de aceeași vârstă” ¹²⁽¹⁰²⁾ și</p>	<p>pervenit, nam mortuo episcopo Aron, Athanasius Rednic imposuit etiam monachis ss.Trinitatis strictissimumieiunium, et ad hoc genus vitae se resolvere non potuit.</p> <p>Via ad studia theologica ineunda hac vice praeclusa, Bob petit suum directorem spiritualem, patrem Sarosi, tunc Odorhei commorantem, qui ei promisit ut anno sequenti in Hungariam duceret ad iura addiscenda. Sed cum Sarosi paulo postea mortuus esset, Bob mansit ut officium oeconomii domus Patrum Soc. Iesu in praefata civitate per plus quam 3 annos perageret, spe studia continuandi deserta. Deinde favente oeconomio monasterii ss. Trinitatis hieromonacho Gregorio Pop (qui una cum Bob novitatum fecerat), Blasim reversus est, ubi a capitulo monasterii fuit nominatus decimator monasterialis, quod munus per quatuor annos et dimidium exercuit.</p> <p>Verum post octo annos exercitationis mineris oeconomii ac decimatoris, ecce de improvise pro Ioanne Bob prospectus studia theologica peregre aggrediendi iterum apertus, cum Gregorius Maior consilium mittendi etiam saeculares ad fundationes exteras cepit. Tunc, etsi haberet 34 annos, episcopo animum amplectendi statum ecclesiasticum aperuit¹⁰⁰ et Maior eum, postquam ordinibus minoribus necnon subdiaconatui initiavit ¹⁰¹, Tyrnavia, una cum Ladislao Gheți- qui erat „eiusdem aetatis”¹⁰² quique antea officium provisoris in domo episcopali</p>
---	---

<p>care îndeplinise mai înainte funcția provizorie în casa episcopală, - pentru a-și termina studiile teologice. Ambii clerici ai diecezei de Făgăraș, după un drum de șase săptămâni, au intrat la Seminarul din Tîrnavia (1 ian. 1774) și acolo, deoarece terminaseră filosofia, au început să studieze teologia ¹³⁽¹⁰³⁾. De fapt, Bob și-a ales teme pentru seminarului și studiind în mod serios, s-a distins prin devotament, seriozitate și integritate ¹⁴⁽¹⁰⁴⁾ - din această cauză profesorii l-au ales dactor al seminarului în anul III și IV ¹⁵⁽¹⁰⁵⁾; și pentru conștiinciozitatea sa meritând în timpul studiilor „să fie înscris în prima clasă” ¹⁶⁽¹⁰⁶⁾. Însă acele studii, la vârsta sa înaintată, i-au adus acestuia boala, datorită conștiinciozității îndeplinite, astfel încât către sfârșitul anului 1776 a căzut în ftizie („scuiat cu sânge”). Puțin după aceea, și Gheți a căzut în aceeași boală. Fără ca acest lucru să-l împiedice, Bob a continuat studiile teologice din anul IV până în mai 1777, când, fiind chemat de episcopul Maior ca să se întoarcă în dieceza sa, împreună cu Gheți a lăsat Tîrnavia.</p> <p>Dar abia plecați, clericii români nu au putut să reziste fascinației orașului imperial. De aceea au mers la Viena, unde au fost oaspeții colegiului Pazmanian (căci la Barbareum nu au fost primiți). După patru zile, curiozitatea fiindu-le satisfăcută, s-au întors către Blaj, unde Grigore Maior i-a primit bine și i-a sfătuit să plece la ei (acasă), pentru a-și redobândi sănătatea.</p> <p>Bob, acceptând sfatul, s-a întors la fratele său în satul Giula, apoi în toamna aceluiași an (oct.) s-a întors</p>	<p>impleverat-, ad studia theologica peragenda misit. Ambo clerici diocesis Fagarasinsis post iter 6 hebdomadaram in Seminarium Tyrnaviense ingressi sunt (1 Ian.1774), et illic, utpote cum philosophiam absolvissent, theologiam audire coeperunt¹⁰³. Bob revera officia seminaristae ac studiosi serio sumpsit, pietate, gravitate et integritate excellendo¹⁰⁴- qua de causa superiores seminarium anno III. et IV. illum ductorem crearunt-¹⁰⁵, et in studiis per suam diligentiam „in primam classem referri”¹⁰⁶ promerendo. Sed illa studia ad suam aetatem magna cum diligentia facta valetudinem eius ita convulserunt, ut versus finem anni 1776 in phtisim („sputum sanguinis”) incideret. Paulo postea etiam Gheți in eundem morbum cecidit. Hoc non obstante Bob continuavit studia IV anni theologiae usque Maium 1777, quum vocante episcopo Maior una cum Gheți Tyrnaviam reliquit, ut in suam dioecesim reverteretur.</p> <p>At vix profecti, clerici romeni non potuerunt resistere fascinationi urbis imperialis. Propterea Viennam ascenderunt, ubi fuerunt hospites collegii Pazmaniani (nam in Barbareum non fuerunt recepti). Post quatuor dies deinde, acquieta curiositate, versus Blasim moverunt, ubi Gregorius Maior benigne eos excepit ac suasit ut ad suos discederent, recuperande sanitatis gratia.</p> <p>Accepto consilio, Bob se contulit ad fratrem suum in pago Giula, deinde autumnus eiusdem anni (Oct.)</p>
---	--

<p>la Blaj și a primit în ziua de Crăciun 1777 diaconatul ca celib, apoi în ziua de Paști (8 aprilie 1778) presbiteratul, prin punerea mâinilor lui Grigore Maior. Însă Gheți nu s-a întors imediat împreună cu Bob în satul său ¹⁷⁽¹⁰⁷⁾; fără dubiu și el a fost sfințit nu mult după aceea, dar, deoarece avea intenție arzătoare „neștiindu-se cumpăta, nu după multă vreme muri de boala amintită; a cărui moarte toți cei pricepuți din clerul unit o jeliră pentru hărnicia și râvna cea mare, ce se găsea în acel bărbat, spre fericirea neamului românesc.... Ioan Bob datorită temperamentului cumpătat, mai vârtos cu ajutorul laptelui de capră, nu numai că scăpă de boala menționată, ci chiar a ajuns la frumoasa senectute”¹⁸⁽¹⁰⁸⁾, când însă, în al 91-lea an de viață a murit. Într-adevăr, urmele bolii au rămas și Bob a trebuit să le poarte de-a lungul întregii vieți.</p> <p>După consacrare, Bob a rămas ca la început la centru și a îndeplinit diferite funcții: desigur a avut funcția de secretar în cancelaria episcopală, a fost preot celebrant în capela curială, a primit titlul de protopop al Daiei, a fost membru al consistoriului și chiar de câteva ori apărător al consistoriului ¹⁹⁽¹⁰⁹⁾, și, pe deasupra a fost ales „din partea clerului inspector al renovării Seminarului și din partea Bisericii inspector cameral pe lângă Biserica lui Caliani, apoi perceptor al averii adunate de către preoți pentru susținerea războiului”²⁰⁽¹¹⁰⁾.</p> <p>Însă funcțiile administrative nu-i mulțumea în întregime sufletul lui Ioan Bob. De aceea, aproape după doi</p>	<p>Blasim reversus est et die Natalis 1777 accepit diaconatum ut caelebs, deinde die Paschalis (8 Aprilis 1778) presbyteratum, per impositionem manuum Gregorii Maior. Gheți autem non statim una cum Bob in pagum suum profectus est ¹⁰⁷; fuit et ipse ordinatus sine dubio haud multo post, sed cum animum haberet ardentem „nesciens sibi temperare, paulo temporis spatio intermisso morbo praedicto absumptus est; cuius mortem omnes periti ex clero unito questi sunt propter magnam industriam et studium quod in illo viro pro felicitate populi romeni inveniebatur... Ioannes Bob (autem) magnae temperantiae gratia et praesertim auxilio lactis caprini non solum valetudinem recuperavit” ¹⁰⁸, sed etiam ad summam senectutem pervenit, cum iam ad 91 annum aetatis moriretur. Verum morbi vestigia manserunt, et Bob ea per totam vitam ferre debuit.</p> <p>Post ordinationem Bob initio mansit in gremio et diversa munera exercuit: habuit nempe munus scriptoris in cancellaria episcopali, fuit sacerdos celebrans in capella curiali, accepit titulum protopopae Daiensis, fuit consistorialis et aliquoties etiam praeses consistorii ¹⁰⁹, et insuper „ex parte Cleri inspector renovationis seminarii et templi penes Basilium Caliani inspectorem cameraticum, dein perceptor pecuniae a sacerdotibus pro subsidio belli collectae” ¹¹⁰ factus est.</p> <p>Munera autem administrativa animum Ioannis Bob omnino non satisfaciebant. Propterea duos post fere</p>
--	---

<p>ani, fiindcă acceptase titlul de protopop în Târgu-Mureș (în locul titlului din Daia), s-a întors la parohiile vizitate din Târgu-Mureș, apoi i-a cerut episcopului Maior și a obținut, pentru a-și manifesta grija față de suflete, ca să fie demis din curia episcopală. În această nouă funcție, Ioan Bob, cu ocazia vizitei canonice din luna iunie 1782, a aflat că din ordinul lui Grigore Maior fusese numit episcop. Aceste vești protopopului de Târgu-Mureș, - el însuși recunoscând – i-au adus durerea, căci Maior i-a fost acestuia „cel mai bun tată”²¹⁽¹¹¹⁾.</p> <p>În timpul convorbirii cu episcopul Grigore Maior, Bob probabil nu se gândea până în momentul acela că va fi astfel, încât să se găsească printre primii trei candidați aleși la scaunul din Blaj, fiind convocat în sinod, căci facțiunea clerului secular, chiar dacă aceasta există acolo în voturi, totuși după cum se pare nu era încă constituită. De fapt, din momentul în care Maior a început să trimită chiar și tineri din rândul clerului secular pentru a termina studiile în universități din străinătate, clerul chiar și secular a început să aibă bărbați perfecționați, care deja îndeplineau funcții de protopopi - precum însuși Bob. Aceștia, deoarece se găseau destul de mult sub influența iosefinismului, erau pregătiți sufletește pentru ca privilegiile călugărilor din Blaj, care mai înainte erau primii în cultură și în demnitățile Bisericii Unite (deoarece înaintea episcopatului lui Grigore Maior doar călugării și-au făcut studiile în străinătate) să li se cuvină lor. Deși acesta și-a acceptat starea sufletească,</p>	<p>annos cum titulum protopopae Târgu-Muresiensis (loco tituli Daiensis) ad suos paroecianos invisendos Târgu-Mureșim se contulit, deinde ab episcopo Maior petiit, et obtinuit, curae animarum exercendae gratia, ut ex curia episcopali dimitteretur. In hoc novo munere Ioannes Bob occasione visitationis canonicae mense Iunio 1782 ex ore Gregorii Maior comperit illum episcopatu resignavisse. Protopopae Târgu-Mureșiensi haec notitia- ipso fatente- dolorem attulit, nam Maior ei fuerat „optimus pater”¹¹¹.</p> <p>Tempore colloqui cum episcopo Maior Bob probabiliter adhuc de se non cogitabat fore ut inter primos tres candidatos ad sedem Blasiensem in synodo convocando electos inveniretur, nam factio cleri saecularis, etsi hic illic in votis exsistebat, tamen ut videtur nondum erat constituta. Etenim a tempore quo Maior iuvenes etiam ex clero saeculari ad studia in universitatibus exteris peragenda mittere inchoaverat, clerus quoque saecularis viros excultos habere coepit, qui iam munera protopoparum- ut ipse Bob- exercebant. Hi cum aliquantum sub inflexu Iosephismi invenirentur, animo ad hoc parati erant ut privilegia monachorum Blasiensium, qui antea primas in cultura (utpote cum soli monachi ante episcopatum Gregorii Maior peregre studis vacarent) atque in dignitatibus Ecclesiae unitae detinuerant, sibi facerent. Ut hic animorum status formam acciperet, sine dubio synodus anni 1782 optimam praebuit occasionem. Princeps huius recentissimi motus fuit ephemeris seminarii gr. cath. Viennesis</p>
---	---

fără îndoială sinodul din anul 1782 i-a oferit cea mai bună ocazie. Prima mișcare a celui mai nou (candidat) a fost memoriul adresat Seminarului greco-catolic vienez Sf. Barbara, preotul diecezei de Făgăraș, Ștefan Salciai, care își terminase studiile la Viena în Seminarul Pazmanian. Acesta a scris către protopopul de Năsăud, Ioan Para, odinioară chiar el student al Seminarului Sf. Barbara, invitându-l pe acela ca împreună cu alții să-i dea funcția lui Ioan Bob introducându-l în ternă, fiindcă el însuși apoi să-și dea silința ca să fie numit episcop de către împărat²²⁽¹¹²⁾.

Rostirea numelui lui Ioan Bob în scrisoarea lui Ștefan Salciai, fără îndoială nu este surprinzătoare: desigur clericii seculari care din anul 1773 și-au terminat studiile în universități din străinătate, erau toți mai tineri ca Ioan Bob, care în acel timp făcea 43 de ani; în plus Bob a îmbrățișat celibatul. În orice caz, odinioară lângă Ioan Bob se găsea Ladislau Gheți, colegul lui, care, deoarece ar fi avut un exces de zel, părea mai potrivit în a-și atrage simpatia clerului și chiar „și într-adevăr să fi trăit acela (Gheți), nici pomenire nu ar fi fost de Ioan Bob să se facă vlădică”²³⁽¹¹³⁾. Însă, astfel stând lucrurile, Bob a rămas fără competitor în [mijlocul] clerului secular.

După părerea lui Ștefan Salciai, protopopul Para a primit sfatul înainte de toate împreună cu protopopul de Bistrița, Alexandru Fiscuti, apoi ambii l-au concurat pe Ioan Bob, încât au deschis față de acela scrisoarea lui Ștefan Salciai și au promis că se vor strădui să-l pună în mijloc „cu mâini și

ad S. Barbaram, nempe sacerdos dioecesis Fagarasiensis Stephanus Salciai, qui studia Vienne in seminario Pazmaniano expleverat. Hic scripsit ad protopopam de Năsăud Ioannem Para, olim quoque alumnum Seminarii ad S. Barbaram, illum invitando ut simul cum aliis studium conferret ad Ioannem Bob in ternam introducendum, quia ipse deinde operam dabit ut ab imperatore in episopatum denominaretur¹⁰⁸.

De enuntiatione nominis Ioannis Bob in litteris Stephani Salciai sane mirandum non est: clerici nempe saeculares qui ab a.1773 in universitatibus exteris studiis vacaverant omnes erant iuniores Ioanne Bob, qui illo tempore 43 agebat annum; insuper Bob caelibatum amplexus erat. Utique quondam iuxta Ioannem Bob inveniebatur Ladislau Gheți eius condiscipulus, qui cum accensus esset zelo, videbatur magis idoneus ad favorem cleri sibi conciliandum, quinque „si vixisset-fatente Petro Maior-,de Ioanne Bob in episcopum creando nulla mentio facta esset”¹¹³. At rebus sic stantibus Bob sine competitoro in clero saeculari masit.

Protopopa Para, de setentia Stephani Salciai, imprimis consilium cepit cum protopopa Bistrițensi Alexandro Fiscuti, deinde ambo ad Ioannem Bob cucurerunt, ut coram illo epistolam Stephani Salciai aperirent ac pollicererunt se „manibus pedibusque” eum in mediu ponere enituros esse. Bob

<p>cu picioare”. Atunci, Bob a început să se îndepărteze de la o astfel de onoare, zicând că nu poate un astfel de lucru ²⁴⁽¹¹⁴⁾, și că preferă să rămână în pace ²⁵⁽¹¹⁵⁾. Dar protopopii au îndemnat, ca sfatul să nu fie îndrăzneț, din cauza abilității lui Ștefan Salciani și probabil, el însuși, au adăugat, ca episcop, poate folosi clerul pentru a învinge dificultățile. În final, după Petru Maior, din pricina vehemenței asidue a celor doi protopopi s-a declarat învins și le-a permis lor să adauge voturile în favoarea sa; ba chiar a promis că toate vor fi făcute - situațiile temporale nefiind exceptate-după voința lor ²⁶⁽¹¹⁶⁾.</p> <p>Datorită integrității probate a lui Ioan Bob, protopopii Para și Fiscuti și-au dat silința pentru a obține însoțitori pentru supravegherea Sinodului de la Blaj ²⁷⁽¹¹⁷⁾. Rezultatul efortului lor n-a fost strălucit, dar nici neînsemnat deoarece pe Ioan Bob l-au trecut între cei trei, chiar pe locul al treilea.</p>	<p>tunc talem honorem a se declinare coepit, aiens rem fieri non posse¹¹⁴, seque in pace manere malle.¹¹⁵ At protopopae monstrarunt consilium non esse temerarium ob Stephani Salciai solertiam, ac probabiliter addiderunt ipse, ut episcopum, ad difficultates vincendas clero uti posse. Ad extremum, secundum Petrum Maior, ob assiduum instantiam duorum protopoparum se victum confessus est, eisque permisit ut vota in suo favore acquirerent; immo promisit se omnia – res temporales non exceptas -, secundum eorum consilium facturum esse¹¹⁶.</p> <p>Explorata Ioannis Bob mente protopopae Para et Fiscuti industriam in asseclis obtinendis usque in vigilia synodi Blasiensis adhibuerunt¹¹⁷. Exitus laboris eorum non fuit praeclarus, at nec levis, cum Ioannem Bob, licet loco tertio, in ternam introduxissent.</p>
--	--

3. Octavian Bârlea

Autorul lucrării noastre, lucrare pe care dorim să o prezentăm cititorilor români în traducere, s-a născut la Mogoș, în județul Alba, în anul 1913 și a trecut la cele veșnice în 5 aprilie 2005 la Munchen. Preot greco-catolic din 1937 și-a continuat studiile în străinătate, evenimentele tragice care s-au abătut asupra țării noastre obligându-l la un lung și dureros exil. Format la Blaj în spiritul idealurilor pașoptiste de implicare în sfera naționalului și socialului, după terminarea studiilor a putut să se evidențieze plenar asistând spiritual și material valorile de români din emigrație și să dezvolte o prodigioasă activitate culturală în calitate de președinte al Societății Academice Române din Roma, alături de marile personalități ale exilului românesc.

A fost istoric, iar în acest sens a cercetat izvoarele istoriei Transilvaniei și ale Bisericii Române Unite, dar și din alte părți ale țării noastre, teolog și păstor de suflete îngrijindu-se de publicarea unor cărți de rugăciuni și cărți liturgice, dar mai

presus de toate un neobosit apostol al unirii în credință a tuturor românilor cu Biserica Romei și asta fie că activa în SUA, Franța, Germania, Austria ori Italia. Din 1978 a publicat la Munchen revista *Perspective*. Cuvântul său *Către cetitori* din primul număr al acesteia (*Perspective*, anul I, nr. 1, Iulie-Octombrie 1978), după părerea noastră, poate să rezume bine activitatea și convingerile care l-au însuflețit pe Octavian Bârlea timp de aproape un secol:

Buletinul acesta, deși e primul la număr, nu vrea să fie un început, ci o continuare. O continuare care-și vrea totuși un drum al său, sau mai precis un accent propriu.

Au mai fost adecă publicații românești după războiul mondial al doilea, când una când alta, fie aici fie în vecini, și sunt și azi unele care în domeniul lor rămân necontestate. Idealurile nu sunt de azi! Dar corul ziaristicii românești nu va pierde dacă va fi îmbogățit cu o nouă voce, cu o nouă foaie, care vrea și ea să fie proaspătă și să orienteze spre noi perspective fie încercând o nouă sinteză a ideilor din lumea liberă cari stau ca fire de aur în albiile diferitelor curente religioase și culturale, fie căutând o distribuire în mic a unor înalte valori cari stau masiv și neprelucrate în marile opere, fie aspirând spre o înțelegere a semnelor vremii.

„Perspectivele” vreau deci să constituie o mică insulă de certitudini în mijlocul oceanului de incertitudini. Vreau să fie un liman, de pe care să lumineze cât mai departe farul ideilor creștine. Vreau să fie un radar, care să capteze pericolele din depărtare. Vreau să deschidă orizonturi spre îmbunătățirea omului, și așa spre o lume mai bună.

Spre un viitor mai bun se va strădui acest buletin nu numai pe seama celor din lumea liberă, ci și pentru cei din țara părinților, strămoșilor noștri, cărora vremile grele de după războiu le-au impus unele perspective neromânești. A adresa acestora cuvânt de bine va constitui deci pentru buletin nu numai o cinste, ci și o datorie.

Să primească deci Cetitorii acest buletin cu suflet deschis, și să-l sprijine prin graiu și scris!

4. Note

¹ Lucrarea aceasta se vrea o modestă contribuție adusă memoriei autorului, dispărut dintre noi în aprilie 2005

² *Hac de causa praesens dissertatio vult esse tantum collatio ad historiam episcopatus Ioannis Bob*, în Octavian Bârlea, *Ioannes Bob*, p. V.

³ Intenția noastră este aceea de a realiza traducerea integrală a lucrării. În acest articol traducem din capitolul I, articolul III, paragraful 3, despre Ioan Bob.

⁴ Nota 96 din textul original corespunde notei 4; în continuare vom da nota originală în paranteză : I.Babb, *Notitia autobiographica*, editat în calendarul român din Sibiu pe anul 1803 (I. Bianu – N. Hodoș, *Biografia românească veche*, t. II, București, 1910, p. 444) de unde în T. Cipariu, *Acte și fragmente latine romanesci*, Blasiu, 1855, pp. 21-31, și apoi în română în *Fóí'a basaricéască* (Blaj), III (1885), pp. 276-279, 293-5. În prezenta disertație ne-am folosit de ediția lui Timotei Cipariu.

⁵ Tatăl lui Ioan Bob era Andrei Bob din Copalnic - Mănăștur și mama Candida Timandi „fiica nobilului Ștefan Timandi odinioară vicar și notar apostolic în Jucul de Jos”.

Însă în certificatul de naștere scris de protopopul Abraham Mehesi din Gherla (2 april. 1783), mama lui Ioan Bob era numită „Sofia Timandi” (Doc. N^oX g.) . Fiindcă, certificatul fiului pe de o parte ar fi fost corect în întregime, și pe de altă parte stă chiar mărturia protopopului, făcută în satul natal al lui Ioan Bob, în prezența mai multor nobili și a oamenilor de rând, care mărturisiseră acest lucru, mărturie demnă de luat în seamă, se poate trage concluzia, fără a greși, că ea avusese două nume. În privința nației căreia îi aparținea Candida Timandi, opinia curioasă s-a împărțit între istorici. Căci, C.C. Giurescu în a sa *Istorie a Românilor*, v. III, P.I., Buc., 1942, pp. 389-390, a spus: „Urmașul său (Gregorii Maior) în scaun, Ioan Bob, era român numai după tată, nobil catolic din părțile Chioarei; maică-sa, Candida Timandi, era Unguroaică”. Fără îndoială, potrivit izvoarelor (cfr. Autobiografia lui Ioan Bob; Moldovanu, *Acte sinodale*, t. II, Blasiu, 1872, p. 85-6), acea opinie nu putea fi susținută căci dintre acelea (nume) e sigur Ștefan Timandi, tatăl mamei lui Ioan Bob, care fusese printre cei mai importanți preoți români din timpul său, de unde se deduce în mod evident că mama acestuia a fost româncă. Giurescu a luat afirmația sa probabil din N. Iorga, care în *Ist. Bisericii românești și a vieții religioase a Românilor*, ed. 2, VII, Buc. 1932, p. 195 a afirmat același lucru.

^{6 (98)} Doc. N^oX g.

⁷ Școala Trivială- Învățământul public, în baza prescripțiilor date de *Ratio Educationis*, a fost organizat în primar: 1. Școala Trivială sau elementară, unică, obligatorie la sate și orașe, cu 1-2 învățători; se predau cunoștințe strict necesare oricărui cetățean; 2. Școala capitală centrală, înființată în comune mai mari și în orașe, cu trei clase și trei învățători și pregătind elevii pentru gimnazii sau școli normale ori reale; 3. Școala normală capitală, una pe provincie, un director și 4-5 învățători; cfr. N. Albu, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj 1944, p. 210 (n. trd.).

⁸ Școala latină din Blaj avea la 1772 cinci clase, grupate în două cicluri I - *Grammatices* și II - *Humaniores*; Ciclul superior sau Humanioarele era format din clasa IV- *Rethorica* și Clasa V- *Poetica*, cfr. *Ibidem*, p. 184 (n. trd.).

^{9 (99)} Babb, *Notitia autobiogr.*, pp. 21-22.

^{10 (100)} Babb, *Notitia autobiogr.*, pp. 23-5.

^{11 (101)} Testimonium vicarii gen. Ignatii Darabant, 27 Aprilis 1783 (Doc. N^oX h).

^{12 (102)} P. Maior, *Istoria Beserecei Românilor*, în T. Cipariu, *Acte și fragmente latine romanescei*, Blasiu, 1855, p.132.

^{13 (103)} Babb, *Notitia autobiogr.*, pp. 26.

^{14 (104)} Doc. N^oX i, k : Testimonium praefecti Seminarii generalis Budae, 8 Maii 1783, et Testimonium ex-praefecti Seminarii generalis, Viennae (8 Maii 1783?).

^{15 (105)} Babb, *Notitia autobiogr.*, pp. 26.

^{16 (106)} Testimonium Facultatis theologiae Budensis, 7 Maii 1783 (Doc. N^oX I).

^{17 (107)} Babb, *Notitia autobiogr.*, pp.26-8.

^{18 (108)} P. Maior, *Ist. Bes. R.*, T.Cipariu, *Acte și fragm.*, 132: „Ci Geți neștiinduse cumpăta, nu după multă vreme muri de zisa boală; a căruia moarte toți cei pricepuți din clerul unit o jeliră pentru hărnicia și râvna cea mare, ce era în bărbatul acela spre fericirea neamului românesc.... Ioan Bob cu cumpătul cel mare, mai vârtos cu laptele cel de capră, nu numai scăpă de zisa boală, ci apucând cu prilejul vlădiciei la îndestulatele mijlociri se și întări și își lungi viața până astăzi”.

^{19 (109)} Testimonium Ignatii Darabant, 27 Aprilis 1783 (Doc. N^oX h).

^{20 (110)} Babb, *Notitia autobiographica*, p. 28; P. Maior, *Ist. Bes. R.*, T Cipariu, *Acte și fragm.*, p. 133.

^{21 (111)} Babb, *Notitia autobiographica*, p. 28.

^{22 (112)} P. Maior, *Ist. Bes. R.*, T Cipariu, *Acte și fragm.* p. 133.

^{23 (113)} P. Maior, *Ist. Bes. R.*, T Cipariu, *Acte și fragm.*, p. 132 : „și întruadevăr se fi trăit acela [Gheți], nici pomenire nu ar fi fost de Ioan Bob să se facă vlădică”.

^{24 (114)} *Ibid.*, pp. 133-4.

^{25 (115)} T. Papp de Ujfalú, *Trista predica...la îngroparea Eccelesienței Sale Prea Luminatului și Prea Măritului Domn Ioann Bobb de Kapolnak Monostor....*, Sibiu, 1830, p. 5: Ioan Bob „arhierasca treaptă nu o au așteptat ci prin sfatul Preoților celor de Cler, dobândind Căminărie să apară pe sine zicând: num faceț năcaz sufletului meu”.

^{26 (116)} P. Maior, *Ist. Bes. R.*, T Cipariu, *Acte și fragm.*, p. 134.

^{27 (117)} P. Maior, *Ist. Bes. R.*, T Cipariu, *Acte și fragm.*, p. 134-5. Praeter Para et Fiscuti, inter fautores Ioannis Bob fuerunt etiam protopopae Petrus Ungur, Basilius Nemes et Demetrius Caian.

5. Anexe

Doc N^oX g

Testimonium de ortu, baptismo et confirmatione Ioannis Bob. Copia confirmata.

Infra scriptus tenore praesentium fidem facio omnibus, quibus convenit, Anno hocce currente 1783 die 18^{va} Martii in Pago Ormany Inclyti Comitatus Szolnok Interioris domo Parochiali eatis Ecclesiae Graeco Catholicae dum essemus constituti, nostri in praesentiam personaliter comparuisse complures eates bonae, honestaeque vitae utriusque sexus partim Nobiles, partim vero ignobiles Incolas, qui in defectu Matriculae unanimi fassione in conscientia sua testimonium perhibuerunt, Illustrissimum ac Reverendissimum Dominum Joannem Babb denominatum Fogarasiensem Praesulem in eodem Pago Ormany ex legitimis Parentibus Nobili quondam Andrea Babb et Sophia Timandi natum esse Anno Circiter 1739, in Mense Octobri, atque in eati Ecclesia Graeco Catholica per fungentem inibi Parochum Unitum jam denatum Popa Gligoras dictum rite baptisatum, aequae ac confirmatum, levante Patrino Nobili Florian Nicoláe, tunc in Ormany de facto autem in oppido Déésokna velut salicida habitante. Quod ita se habere, hic idem etiam actu jam qua sexagenarius in vivis existens Patrinus Florian Nicoláe coram nobis sub hodierno personaliter constitutus viva voce in veritate suae conscientiae adtestatus est. In cuius rei majorem fidem has propria manu subscriptas, usualique sigillo nostro munitas testimoniales dedi Litteras in Szomos Ujvár die 2^a Aprilis A. 1783 (L.S.) Abrahamus Méhesi mp. Ecclesiae Graeco Catholicae Szomos Ujvarensis Parochus, et Districtualis Archi Diaconus.

Ab alia manu : Praesens Transumptum Legitimi Ortus et collati Baptisimi cum suo Originali, et authentico Testimonio de verbo ad verbum concordare testor, et majoris Fidei gratia me subscribo, sigillumque appono. Viennae Austrae die 5^a Maji 1783.

Antonius Rogala Lewicki

Protonotarius Apostolicus

Canonicus Cathedralis Leopoliensis mp.

L.S.

Doc N° X h

Testimonium de ordinatione sacerdotali Ioannis Bob. Copia confirmata.

Infra scripti propria scientia et fide Presbyterali praesentium per vigorem notum, testamentumque facimus Reverendissimus Dominum Joannes Babb Dioecesis Fogarasiensis per ultroneam Excell.mi Domini Episcopi Major resignationem de facto vacantis Clementissime nominatum Episcopum A° 1773 per praelaudatum Excell.mi Domini Episcopi Major minoribus ordinibus initiatum, quemadmodum et Subdiaconum 17^a Novembris anni ejusdem, Diaconum vero A°1777. 25^{ta} Decembris, Presbyterum denique A°1778, 8^{va} Aprilis ipso videlicet Gloriosae resurrectionis die fuisse consecratum, abinde vero potiori tempore Balasfalvae penes Cathedram qua Consistorii Episcopalis commembrum una et Dalyensem Archi-Diaconum in causis Dioeceseos publicis referendis, et definiendis Episcopo, et Vicario Generali promptam, et assiduam adsistentiam praeuisse, talemque tam a Doctrina, et prudentia, quam etiam conscientiae et morum integritate sese identidem probasse ut ipsum Consistorii Praesidim Eidem subinde concreditum sit, dein vero necessitate Ecclesiae hujus Fogarasiensis ita expocente ad Archi Diaconatum J. Sedis Siculicalis Marus cum adnexa animarum cura Parochiae Graeco Catholicae in Libera, Regiaque Civitate M. Vásárhelyensi Eundem translatum fuisse, ac ita demum ob praeclara in omnibus his Sacris functionibus sibi concreditis edita specimina totius Cleri, et Synodi Dioecesanae Notarium constitutum esse, dignumque se praeuisse, qui et Cleri suffragiis eligi, ac candidari, et per Augustissimum Imperatorem mediante Benignissima Sua 21a Octobris 1782 edita resolutione Dioecesis hujus Fogarasiensis Episcopus Clementissime nominari meruerit, jamque sparsis per Universum M. Transilvaniae Principatum Circularibus effective omnibus, et singulis, quorum nosse intererat publicatus exstiterit. In quorum fidem praesens testimonium manu propria subscriptum et usualibus munitum dabamus M. Vasarhelyini die 27^a Aprilis A° 1783.

Ignatius Darabant, Vicarius Generalis Dioecensis Fogarasientis (L.S)

Alexander Fűszkuti, Archi Diaconus Bistricziensis (L.S)

Michael Thimar, Moralium Professor (L.S)

Praesentem copiam attestati cum suo originali confrontatam et collationatam de verbo ad verbum concordare testor. In fidem etc.

Viennae Austriae, die 8^a Maij 1783.

Antonius Rogala Lewicki

(L.S) Protonotarius Apostolicus
 Canonicus Cathedralis Leopoliensis mp.

Doc N° X i

Testimonium de moribus Ioannis Bob in Seminario Tyrnaviensi. Copia confirmata.

Praesentibus fidem facion Illustrissimum et Reverendissimum Dominum Joannem Bab electum Episcopum Fogarasiensem ea vitae morumque gravitate, et integritate in Seminario Generali Cleri Regni Hungariae Diocesis Fogarasiensis Alumnum per tres annos, et dimidium commoratum fuisse; ut teste protocollo caeteris fuerit exemplo. In cuius fidem has dedi literas testimoniales. Budae 8^{va} Maij 1783^{tio}.

Georgius Hollosi
Canonicus Strigoniensis Seminarii
Generalis praefectus (L.S)

Ab alia manu: Praesentem copiam cum suo originali authentico confrontatam et collationatam de verbo ad verbum concordare testor; et in fidem praemissorum me subscribo, et sigillum Protonotariatus mei appono.

Viennae Austriae, die 13 Maij 1783.

Antonius Rogala Lewicki
(L.S) Protonotarius Apostolicus
Canonicus Cathedralis Leopoliensis

mp.

Doc N° X k

Testimonium de studiis et pietate Ioannis Bob in Universitate Tyrnaviensi. Copia confirmata.

Infra scriptus fidem facio Reverendissimus Dominum Joannem Babb nominatum Episcopum Ecclesiae Graeco- Catholicae Fogarasiensis in Transilvania Annis 1777^o, et tribus praecedentibus in antiquissima Universitate Tyrnaviensi Regia Studia Theologica, et Juris Canonici, qua Alumnum Seminarii Generalis Cleri Regni Hungariae insigni cum profectu absolvisse; ejusdemque Seminarii Sodalitatis B.M.V. Purificatae Albo inscriptum fuisse. In quorum fidem has eidem manu propria subscriptas, et usuali Sigillo munitas Testimoniales Litteras extra dedi. Viennae die septima Mensis Maij Anno Domini millesimo septingentesimo octogesimo tertio. Josephus Majer pro tunc Seminarii Generalis Cleri Regni Hungariae Studiorum Praefectus nunc vero Collegi Pazmaniani Viennensis Vice Director m.p. (L.S).

CONTRIBUȚIA MONSENIORULUI OCTAVIAN BÂRLEA ...

Ab alia manu: Praesentem copiam attestati cum suo originali confrontatam et collationatam de verbo ad verbum concordare testor. In fidem etc. die 8^a Maji 1783 Viennae.

Antonius Rogala Lewicki
(L.S) Protonotarius Apostolicus
Canonicus Cathedralis Leopoliensis mp.

Doc N^o X I

Testimonium Facultatis theologiae Budensis (antea Tyrnaviensis) de studii Ioannis Bob. Copia confirmata.

Nos Director et Facultas Theologica Budensis
Universis, ac singulis, quos concernit, per praesentes fidem facimus et testamur :
Illustrissimum ac Revendissimum D.num Joannem Bab electum Episcopum
Fogarasiensem in hac scientiarum Universitate, antequam Tyrnavia Budam
translata esset, ea diligentia ingeniique sui commendatione Theologiam
Dogmaticam, Jus Ecclesiasticum aliasque Theologiae partes audivisse, ut in
primam classem referi promeritus fuerit.
Ad mores vero quod adtinet : eos probos et ad Leges Academicas conformatos
fuisse. In quorum fidem has eidem Testes Litteras manu nostra subscriptas et
sigillo Facultatis munitas dedimus.

Budae, die 7^a mensis Maij Anno 1783.

Andreas Babo m.p. Fac.Theologiae Director
Ladislaus Tompa SS. Theologiae Doctor, Facult.
Theologiae p. Decanus m.p. (L.S).

Ab alia manu: Praesens copia suo cum originali confrontata et collationata eidem,
per me infrascriptum in omnibus et per omnia consona adinventata est. In cujus rei
fidem me subscribo et sigillum Protonotariatus appono.

Datum Viennae, die 13 Maji 1783

Antonius Rogala Lewicki
(L.S) Protonotarius Apostolicus Can. Cath.
Leopol. m.p.

RECENZII – BOOK REVIEWS

Jean Boissonat, *Dieu et l'Europe*, Desclée de Brouwer, Paris 2005, 178 p.

Autorul, jurnalist și eseist francez, «fiu al Acțiunii Catolice», după cum se prezintă într-un fragment autobiografic al scrierii de față, este cunoscut cititorului interesat de fenomenul social, prin numeroasele cărți (12 în ultimele două decenii) dedicate economiei moderne, locului ce-l ocupă munca în viața socială, creștinismului social, societății franceze contemporane și rolului Europei în lumea contemporană (pe această ultimă temă, mai amintim cartea intitulată *Europe anée 0*, Bayard, 2001). Poate este utilă precizarea că apariția în librării a acestei cărți are loc doar la două luni după înregistrarea refuzului electoratului francez față de textul Tratatului constituțional european. Intuim astfel, dar chiar și din titlu doar, că ne găsim în fața unei pledoarii în favoarea recunoașterii factorului religios, creștin mai precis, în definirea identității continentului nostru și în mod particular, în cadrul instituțional oferit de Uniunea Europeană. Putem vorbi deja chiar de o tradiție publicistică pe această temă, începând probabil cu unele pagini din *Catholicisme, aspects sociaux du dogme* a lui Henri de Lubac, iar mai recent, și rămânând în aria franceză, *Nous avons rendez-vous avec l'Europe*, a cardinalului Lustiger (1992) sau mai recenta carte a părintelui André Manaranche, *Dieu en Europe* (2003). Comparativ cu aceasta ultimă, în ciuda titlului aproape identic, nimic repetitiv în argumentare. Ba chiar am putea spune că prin titlul celei de a treia părți a cărții sale – *Dieu n'est pas européen* – Boissonat dorește să se dezică de conotația

de incluziune (*en*) sugerată de titlul citat mai sus. La fel de incitante, în limba franceză și în alăturarea lor, și titlurile primelor două părți: *Dieu a fait l'Europe* respectiv, *L'Europe a défait Dieu*.

Într-un anume fel, Dumnezeu «a făcut Europa» pentru că primul nume al acesteia a fost *creștinătate*. Aceasta i-a oferit valorile fundamentale și primele instituții: «Individualism, universalism, distincția dintre politic și religios, dintre literă și spirit, rolul muncii oamenilor în creația lui Dumnezeu...» (p. 59). În virtutea factorului religios ea s-a mobilizat împotriva unor dușmani comuni, de la islam, până la comunism. Însă, *O identitate fără unitate*. Este titlul capitolului care încheie prima parte a cărții. Pentru că religia creștină s-a destrămat între catolici, ortodocși și protestanți, contribuind la constituirea națiunilor și la dizolvarea structurilor imperiale. Citând din concluzia cărții Părintelui Manaranche - «istoria Europei este istoria lui Dumnezeu în Europa» - în finalul acestei prime părți, Boissonat nu face decât să susțină afirmația că factorul religios a precedat celui politic în această istorie, idee care este reluată în începutul celei de a doua părți a cărții. Însă firul argumentației nu se rezumă la simpla deplorare a situației, ci semnalează oportunitățile oferite de aceasta credincioșilor, invitați oarecum să găsească noi implicații ale credinței lor.

Această Europă fasonată de Dumnezeu, treptat a început să se

debaraseze de El, în mod paradoxal, în numele unor valori către care tocmai religia creștină i-a deschis în mare măsură accesul: emanciparea națiunilor și progresul cunoașterii științifice. În finalul analizei acestui proces, autorul remarcă acest paradox: «Europa își abandonează identitatea în momentul în care pretinde să-și construiască unitatea, care niciodată nu a existat, decât în identitatea sa culturală cu fundament religios» și, în același timp, se întreabă asupra semnificației acestei stranii contradicții: «sunt europenii cei care se descreștinează, sau este Dumnezeu cel care se „dezeuropenizează”?» (p. 108). Acesta este subiectul reflecției celei de a treia părți și poate, cea mai interesantă a cărții. Dincolo de statistici (cap. 1 al acestei a treia părți, *Dieu en chiffres*), pe baza experienței personale, în care un rol important l-au jucat ideile lui Emmanuel Mounier și Pierre Teilhard de Chardin (cap. 2, *Lectures pour les temps nouveaux*), analizând tendințele actuale (cap. 3, *La religion dans l'État* și cap. 4, *La marche turque*), într-o lume care se globalizează ca niciodată, într-o Europă în care religia a încetat să definească cadrele și valorile vieții colective, dar care a asistat și la dispariția religiilor seculare (raționalism, naționalism, rasism, colectivism) autorul afirmă, aparent în mod șocant, necesara «dezeuropenizare» a creștinismului, ca pe o oportunitate (cap. 5, concluziv al acestei a treia părți, *La deuxième chance du christianisme*): «Pentru prima oară în istoria sa [creștinismul] întâlnește o lume pe măsura sa» (p. 168). În acest proces al mondializării/globalizării, creștinismul are niște misiuni precise: să-i propună sensul; să se exprime cu vigență critică asupra acestuia; să răspândească un mesaj pe care l-a primit pentru toate timpurile și pentru întreaga omenire (cf. *ibid.*).

Capitolul concluziv al cărții este scris după votul francez negativ asupra

Tratatului constituțional european, încercând să ofere o interpretare și soluții de depășire a impasului. Concluziile sale, sub aspectul interpretativ al faptului: «Identitățile colective rămân, în Europa, în mod substanțial, naționale, chiar atunci când îmbracă aparențe economice și sociale» (p. 169), iar pe de altă parte, «identitatea europeană este încă în construcție» (cf. *ibid.*), în condițiile în care edificiul constituit în ultimii cincizeci de ani, în mod esențial cu materiale «economice», rămâne fragil, în mod precis, pentru că nu se bazează pe soclul unei identități europene recunoscute și împărtășite de către popoare. Printre soluțiile propuse, cele care țin de responsabilitatea personală a fiecărui creștin de pe acest continent, converg în afirmația: «Creștinismul european trebuie să-și regăsească simțul comuniunii în jurul singurului lucru care o întemeiază, adică persoana lui Hristos» (p. 172), ceea ce în mod concret impune creștinilor un plus de angajare personală pentru răspândirea legii iubirii în toate structurile vieții, de la familie până la stat, trecând prin întreprindere și chiar prin Biserică. În acest fel, chiar în absența unui cadru instituțional care în alte vremuri ar fi putut fi impus tuturor, izvorul acestei vieți este făcut accesibil oricui.

Este de apreciat «virtuozitatea» autorului în selectarea, ordonarea și interpretarea numeroaselor date care susțin o argumentație originală și captivantă, într-un număr relativ restrâns de pagini. De aceea, rigoarea academică ar putea să obiecteze împotriva interpretărilor unor evenimente istorice sau ale unor fenomene sociale a căror complexitate nu putea fi evocată în acest spațiu. De asemenea, este de apreciat obiectivitatea interpretărilor evenimentelor istorico-sociale care au văzut implicații într-un mod mai puțin onorabil și

reprezentanți ai instituției bisericești, evitând un discurs sau un limbaj, putem să-i spunem deja, anacronic. O obiecție posibilă din partea teologului de tradiție apuseană s-ar putea ridica împotriva ipotezei unei revizuirii a tradiției celibatului preoțesc sau al (re)instituirii diaconatului

permanent pentru femei, ca exemple ale amplorii evoluțiilor pe care viitorul le-ar putea pretinde din partea Bisericii.

CORNEL DÂRLE

Jean Sévillia, *Moralement correct. Recherche valeurs désespérément*, Perrin, Paris 2007, 220 p.

Lucrarea de față se înscrie în linia altor două succese editoriale relativ recente ale aceluiași autor – jurnalist istoric și eseist -, intitulate *Le Terrorisme intellectuel* (2003) și *Historiquement correct* (2005), ultima tradusă și în limba română (*Corectitudinea istorică*, Humanitas, 2005). Cititorul familiarizat, eventual, cu demersul demitizator întreprins de autor în *Historiquement correct* asupra unor pagini «oficiale» ale istoriografiei Franței medievale, moderne sau contemporane, poate intui din titlul de față un procedeu similar, întreprins de această dată asupra motivațiilor comportamentale «oficiale», cu relevanță socială. Ceea ce numește el «moralement correct» este «une morale révisée par le politiquement correct» (p. 19). Afirmția este ilustrată pe parcursul lucrării prin relevarea efectelor perverse la nivel social, ale individualizării valorilor, ceea ce este erijat în principiu ideologic, mai mult sau mai puțin (conștient) împărtășit de contemporani. Disfuncționalitățile evocate de autor, chiar el atrage atenția, nu sunt specifice doar societății franceze, ci se pot observa, în măsură variabilă, în toate țările Europei Occidentale, însă deoarece se adresează în primul rând cititorului francez, se limitează la încercarea de a descifra mutațiile de ordin sociologic și mental pe care le traversează societatea franceză de trei-

patru decenii încoace. Alături de acest obiectiv cu caracter diagnostic, enunțat în capitolul introductiv, în mod sugestiv intitulat *Une révolution silencieuse*, se află și un obiectiv terapeutic, respectiv cel de a indica câteva piste de ieșire din ceea ce nu ține de ineluctabil, ci se relevă a fi doar rodul ideologiei momentului. Cele zece capitole ale cărții parcurg astfel, diferite manifestări ale crizei care afectează societatea franceză contemporană, precum cea a mediilor suburbane, care a explodat în toamna lui 2005, cea a sistemului educativ național, a celui de asistență socială, dezafectarea față de viața politică, criza culturală și, nu în ultimul rând, criza familiei. Titlul capitolului concluziv – *Morala, această verigă lipsă* – este sugestiv în ce privește diagnosticul și terapia propusă în vederea garantării pe termen lung a legăturii sociale: morala elementară, a valorilor autentice, verificate în timp. În mod mai concret, reluând concluziile parțiale extrase pe parcursul capitolelor cărții, cităm din acest ultim capitol: «Pentru a evita barbaria, pas cu pas, va trebui să ne corectăm ruta. Nu pentru a da înapoi, în căutarea unui paradis terestru care nu a existat niciodată, ci pentru a găsi răscrucea la care ne-am înșelat și să o luăm din nou înainte către scopuri care, oricât de îndepărtate și de dificile ar fi, nu sunt niște miraje. A reconstrui

autoritatea în școală. A reinventa familia stabilă. A redescoperi virtutea limitelor. A reinstaura gustul efortului. A reda simțul răspunderii. A redefini ceea ce suntem. A reinventa niște coduri care să ne permită să trăim împreună. De o morală avem nevoie. [...] Suntem bolnavi de o lipsă de ideal. Boală care nu este incurabilă.» (p. 218-219). Succesul

de care s-a bucurat și această carte a lui Jean Sévillia în Franța, existența unei traduceri anterioare din scrierile sale, dar mai ales conținutul de față, care interesează în mod vital și pe cetățeanul român, ne permit să sperăm apariția sa curând și în traducere românească.

CORNEL DÂRLE

Nemesi közbirtokosságok a Kővár-vidéken. Vallomásos összeírás 1803 –ból Bánkiné Molnár Erzsébet

Lucrarea doamnei Bánkiné Molnár Erzsébet intitulată *Nemesi közbirtokosságok a Kővár-vidéken. Vallomásos összeírás 1803 –ból* (*Composesorat nobiliar în zona Chioar. Conscripția în baza mărturiilor din 1803*) apărută la Kecskemét (Ungaria) în acest an, se înscrie în linia istoriei economice, mai exact a relațiilor sociale de la începutul secolului al XIX-lea așa cum au fost reflectate în Conscripția din anul 1803. Contribuția domniei sale în privința acestei zone geografice din nord-vestul României, a districtului Chioar este binevenită, mai ales că bibliografia aferentă acestui spațiu este încă destul de puțină. Volumul are ca obiect analiza Conscripției din 1803, pe baza documente păstrate în arhiva Muzeului Kiskun din Kiskunfélegyháza (Ungaria). Izvorul datelor constituie o sursă aparte pentru că trece în revistă bunurile și uzufructul nobilimii composesorale, bunuri ce au fost absente din conscripția dărilor pentru cele 18 localități ale districtului Chioar.

Volumul este structurat în două părți mari. Prima parte descrie spațiu geografic și conscripția, iar în a doua parte este publicată partea documentară și aparatul științific auxiliar. Pe lângă partea introductivă care prezintă istoricul cetății

Chioar și a nobilimii locale, autoarea face o incursiune în analiza socială, economică și istorică a documentului respectiv. Studiul mai oferă și date despre familia nobiliară a familiei Teleki care a primit domeniile fiscale din districtul Chioarului ca și contravaloare a sumei de 45000 de florini împrumutate împăratului Leopold I, tezaurariatul rezervându-și dreptul de a le răscumpăra, pentru că aceste domenii fiscale, împăratul nu avea voie să le doneze, ci numai să le ofere drept garanție. Pentru a achita dobânzile constituite după împrumutul inițial către împăratul Leopold I, în 1780 împărăteasa Maria Tereza a donat dreptul de a răscumpăra domeniile din districtul Chioarului familiei Teleki. Însă această donație a avut o importanță foarte mare pentru vechea familie nobiliară maghiară, dar care a născut nemulțumiri în rândul proprietarilor liberi din regiune pentru că leza interesele lor.

Din parte autoarei se observă un interes în a descrie detalii cu privire la metodele de cultivare a pământului și a defrișării. În centrul atenției se află folosirea pământurilor de către mica nobilime și chiar detalii despre ocupația morăritului și a cârciumăritului, dar sunt descrise și obiceiuri locale precum obiceiul autoasigurării denumit *hopşa*. Din lectura studiului mai amintim detalii

RECENZII

referitoare la împărțirea pământului, autoarea exemplificând cu ajutorul tabelelor pentru fiecare așezare în parte, împărțirea după mărimea suprafeței de teren. Apoi sunt descrise detalii despre folosirea pământurilor după sistemul asolamentului bienal, în majoritatea așezărilor din conscripție fiind menționat faptul că nobilii împărțeau pământul cu iobagii și cu stăpânul acestora.

Fără a fi partizană a unei etnii, autoarea descrie obiectiv celor 17 așezări în care denumirile maghiare sau numele de familii maghiare sunt rare. Apoi pe lângă prezența populației maghiare și a

celei secuiești, se indică coabitarea populației românești cu cea maghiară în același sat. În plus autoarea oferă o scurtă prezentare a materialului onomastic, mediul natural și social care se conturează din aceste nume.

Prin complexitatea informațiilor oferite și a analizei multi-disciplinare, lucrarea doamnei Bánkiné Molnár Erzsébet se concretizează ca un efort istoriografic de o valoare ridicată, care o recomandăm nu doar istoricilor și chiar altor categorii de specialiști.

SILVIU-IULIAN SANA