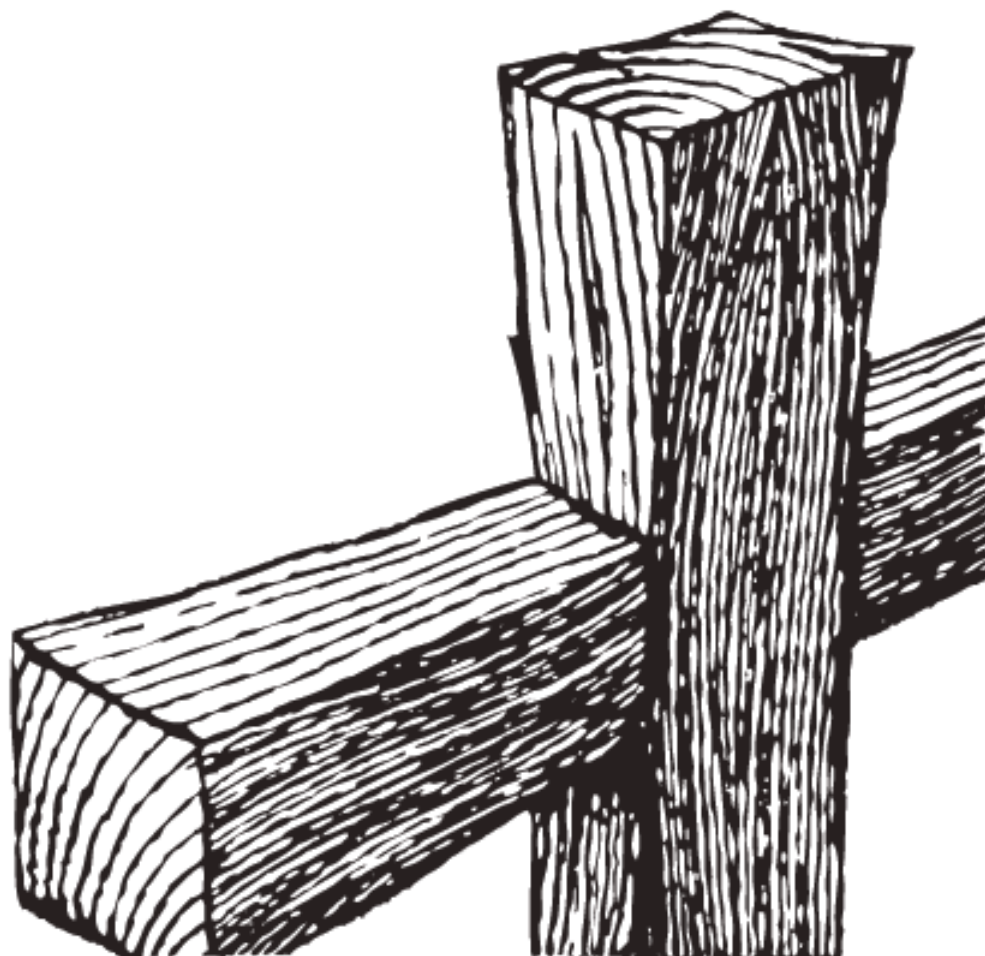




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

1-2/2015

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

1-2/2015
January-December

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

*A publication of Theological Greek-Catholic Faculty's Oradea Department,
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania*

EDITOR-IN-CHIEF:

Prof. dr. CRISTIAN BARTA, Dean, Faculty of Greek-Catholic Theology,
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

COORDINATOR EDITOR:

Conf. dr. OVIDIU HOREA POP

REFEREES:

Prof. dr. VÉGHSEŐ TAMÁS
Prof. dr. VASILE MUSCĂ
Prof. dr. CESARE ALZATI

MEMBERS:

Prof. dr. BLAGA MIHOC
Conf. dr. ALEXANDRU BUZALIC
Lect. dr. CĂLIN IOAN DUŞE
Lect. dr. CONSTANTIN ILIEŞ
Lect. dr. RADU IOAN MUREŞAN
Lect. dr. IONUŢ MIHAI POPESCU
Lect. dr. DANIEL CORNELIU ŢUPLEA

SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD:

NICHITA ANIKÓ

CONTACT:

20th Parcul Traian Street, 410464, Oradea, Romania, Phone: +40 259 416953
http://www.studia.ubbcluj.ro/serii/th_gr_cat_var/
studiavaradiensis@gmail.com

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 60 (LX) 2015
DECEMBER
1-2

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS
1-2

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

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- BOGDAN VASILE BUDA, Doctrina mariană a lui Nicolae Cabasila * *Nicolae Cabasila's Marian Doctrine* 5
- CĂLIN IOAN DUȘE, Teologia hristologică a Părinților Apostolici * *The Christic Theology of the Apostolic Fathers* 21
- ISTVÁN IVANCSÓ, Pentru ca să se dea lor cumpătare și roadă pântecelui spre folos, Domnului să ne rugăm! Cuplul căsătorit, familia și roadele pântecelui precum se reflectă în slujba bizantină a nunții * *So that They Will Be Given Measure and Offspring to Their Womb, Let Us Pray to the Lord! The Married Couple, Family and Offspring of the Womb as it is Revealed in the Byzantine Wedding Ceremony* 31
- CAMELIA DIANA LUNCAN, Argumentele trinitare ale lui Atanasie cel Mare. O perspectivă a lectorului de azi * *The Trinitarian Arguments Advanced by Athanasius the Great. A Today's Reader's Perspective* 41

- RADU IOAN MUREȘAN, Fenomenologia actului de credință. De la treapta estetică la treapta mistică. Pentru o estetică teologică * *Phenomenology of the Act of Faith, from the Aesthetic Level to the Mystical Level. For an Aesthetic Theology* 51

STUDIA PHILOSOPHICA

- ROSA MARIA MARAFIOTI, “Autonomia” e valore “etico” dell’arte. Croce su Hölderlin e Mann * *The Ethical “Autonomy” and “Value” of Art. Croce about Hölderlin and Mann* 71
- DANIELA SOREA, Individuation, synchronicité et un nouveau paradigme * *Individuation, Synchronicity and a New Paradigm * Individuare, sincronicitate și o nouă paradigmă* 87
- CRISTIAN TISELIȚĂ, Pour une renaissance spirituelle de l’Europe: *l’humanisme integral* de Jacques Maritain * *Towards a Spiritual Revival of Europe. Jacques Maritain’s Integral Humanism * Spre o renaștere spirituală a Europei. Umanismul integral al lui Jacques Maritain* 99
- CRISTIAN TISELIȚĂ, Jacques Maritain, philosophe de la dignité humaine et des droits de l’homme * *Jacques Maritain, Philosopher of Human Dignity and Human Rights * Jacques Maritain, filosof al demnității umane și a drepturilor omului* 113

STUDIA HISTORICA

- OVIDIU HOREA POP, Considerazioni che riguardano la secolarizzazione e l’anticlericalismo II * *Viewpoints on Secularisation and Anticlericalism II * Considerații cu privire la secularizare și anticlericalism II* 129
- MARIUS ȚEPELEA, Aspecte legate de familie în Antichitate * *Aspects Regarding Family in Antiquity* 137

RECENZII – BOOK REVIEWS

- Daniel Corneliu Țuplea, *Gianni Vattimo – Kritiker der Moderne und Philosoph der Emanzipation. Hermeneutik und Nihilismus* (Gianni Vattimo – Critic al modernismului și filosof al emancipării. Hermeneutică și nihilism), Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, Saarbrücken 2015, 223 p. (ALEXANDRU BUZALIC) 149
- Saint Dionysius the Areopagite. Sources, context, reception.* Editori: Alin Tat, Claudiu Tuțu, Napoca Star, Cluj-Napoca 2015, 311 pagini, ISBN: 978-606-690-183-3. (ALEXANDRU BUZALIC) 153

STUDIA THEOLOGICA

DOCTRINA MARIANĂ A LUI NICOLAE CABASILA

BOGDAN VASILE BUDA*

ABSTRACT. *Nicolae Cabasila's Marian doctrine.* Nicolae Cabasila is an authentic example of humanist and theologian who, despite the fact he lived during XIVth century and he was contemporary with Symeon the New Theologian, he fascinates us even to this day with the "profundity of his mysticism" that could be considered "forever abreast with the time", being inspired by the grace of Holy Spirit. If the IVth century can be theologially considered the "Christological cycle", as O. Clement puts it, by the "Trinitarian theology", XIVth century has a corresponding importance by the palamite theology which, in V. Lossky's thought, represents a real and unique "pneumatological cycle"¹. In this context of theological, but also cultural, philosophical and literary revival and florescence, Nicolae Cabasila will come to light. Although he was a Greek oriental theologian, he will be rediscovered also by the East as early as the Council of Trent. The article will bring forward a few guiding lines about the author's life and works followed by detailing his position in the context of Byzantine Hesychasm. The final part will deal with Cabasila's Mariology synthetically, a subject that shows a great theological richness and profundity. For that matter, a popular Eastern researcher of his work stated: "No one in the Byzantine Empire or anywhere else, at least in that era, has spoken more highly about the God-bearer as Cabasila".

Key words: *Humanism, Hesychasm, Palamism, synergy, Mariology*

REZUMAT. *Doctrina mariană a lui Nicolae Cabasila.* Nicolae Cabasila este un autentic model de umanist și teolog, care deși a trăit în sec. al XIV-lea, contemporan fiind cu Simeon Noul Teolog, ne fascinează și astăzi prin „profunzimea misticii sale” ce poate fi considerată o „capodoperă mereu actuală” fiind insuflată de către harul Spiritului Sfânt. Dacă secolul al IV-lea poate fi considerat din punct de vedere teologic ca

* Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea, doctor în teologie, protop de Spania, responsabil național pentru preoții și credincioșii români din această țară; basilebuda@yahoo.fr.

¹ Cf. O. CLEMENT, *Byzance et le christianisme*, Presses universitaires de France, Paris 1964, 2

fiind „ciclul cristologic” precum subliniază O. Clement, prin fundamentarea „teologiei trinitare”, secolul al XIV-lea, are o importanță analogă prin teologia palamitică care în gândirea lui V. Lossky, reprezintă un adevărat și propriu „ciclu pneumatologic”². În acest context de renaștere și înflorire teologică dar și culturală, filosofică și literară va ieși la lumină și Nicolae Cabasila, care deși este un teolog oriental grec, va fi redescoperit și de occident încă din timpul conciliului din Trento. Articolul va prezenta câteva repere despre viața și opera autorului urmate de aprofundarea poziției sale în conextul isihasmului bizantin. Partea finală va trata în mod sintetic mariologia lui Cabasila, care este de o mare bogăție și profunzime teologică. De altfel, un cunoscut cercetător apusean al operei sale afirma: „Nimeni la Bizanț, și nici altundeva, cel puțin în acea epocă, nu s-a exprimat mai bine despre Născătoarea de Dumnezeu precum Cabasila”.

Cuvinte cheie: *umanism, isihasm, palamism, sinergie, mariologie*

1. Date biografice

Nicolae Cabasila s-a născut într-o familie nobilă, la Tesalonic între ani 1319 și 1323. Despre tatăl său nu știm aproape nimic însă putem deduce că a fost preocupat de formarea intelectuală a lui Nicolae³, iar mama sa, precum atestă cronicarul Gheorghe Frantzes a fost o femeie pioasă care, spre sfârșitul vieții sale, s-a retras în mănăstirea Sfintei Teodora. Unchiul său Nil Cabasila cunoscută figură a lumii intelectuale și teologice a timpului, i-a transmis dragostea față de literatură și filozofie, dar mai ales sensibilitatea sa pentru „viața duhovnicească și teologie”. Fiind pasionat de studiu, după Tesalonic patria sa, pașii săi se vor îndrepta spre capitala imperiului, Constantinopol, unde își va dedica toate energiile retoricii, teologiei, astronomiei dar mai ales dreptului⁴.

Ca și la cei mai mulți din contemporani săi, pregătirea sa intelectuală era de caracter enciclopedic. Dintr-o scrisoare din tinerețe Cabasila accentuează folosul educației armonice afirmând chiar, că și sfântul este incomplet dacă pe lângă virtute nu posedă știință din cât mai variate domenii, ca să poată face lucrătoare orice înclinare bună care s-ar ivi în el⁵. Cabasila nu a fost preot sau

² Cf. O. CLEMENT, *Byzance et le christianisme*, Presses universitaires de France, Paris 1964, 2.

³ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetas e la sua sintesi teologica*, Lipa, Roma 1996, 11.

⁴ Cf. M. HELENE CONGOURDEAU, *Nicolas Cabasilas: Portrait d'un hésychaste*, în *Contacts*, XXXIIe année, n. 152, 275.

⁵ Cf. V. TAFRALI, *Thessalonique an XIV-e siècle*, s.e., Paris 1913, 154.

călugăr, ci a rămas „cu viața curată și ferită de primejdiile trăirii în lume prin familie”, precum afirmă istoricul Ioan Cantacuzino, iar din datele de care dispunem, dar și din scrierile sale reiese și ne transpare în mod vizibil „formarea sa juridică”. De aceea ca și jurist, el nu „a fost un om de cabinet”, ci un om politic cu credință puternică, care în fața multor conflicte politice și religioase ale epocii a fost un „reconciliator”, fiind prieten apropiat al împăratului Ioan Cantacuzino.

În 1345, Cabasila este mediator între patria sa, Tesalonic și fiul lui Ioan Cantacuzino, pentru a negocia alianța și sprijinul orașului său față de partidul Cantacuzinilor.

Mai târziu, în anul 1347, el va însoți pe Grigorie Palamas la Tesalonic pentru instalarea sa ca și arhiepiscop, misiune eșuată din cauza opoziției zeloților, însă nu îl va părăsi pe prietenul său ci îl va conduce la Muntele Athos, unde vor sprijini pe Arhimandritul Nifon acuzat de mesalianism de către călugării sârbi⁶.

Deși a fost prieten apropiat cu Palamas, deci și simpatizant al isihasmului el nu va participa la disputele teologice „palamite sau antipalamite” cu Barlaam (cunoscut monah calabrez), ci va păstra „un mare echilibru teologic”, nefiind un progresist sau moderat, ci o personalitate cu o verticalitate superioară, ne-tributar nici unei mișcări „religioase sau politice”. Chiar dacă unchiul său Nil Cabasila a fost un polemist redutabil, sau faptul că prietenul său cel mai apropiat, Dimitrie Kydoneu a devenit catolic, acest fapt nu l-a determinat să aibă o poziție anti-latină ci dimpotrivă. Din scrierile sale reiese, că era un bine-cunoscător al operelor Sf. Augustin și Sf. Toma de Aquino traduse de însuși prietenul Kydoneu. După abdicarea lui Ioan Cantacuzino pe la sfârșitul anului 1354, Cabasila se va retrage din viața politică și își va dedica energiile căutării frumuseții lui Dumnezeu, prin studiu, muncă și rugăciune în slujirea aproapelui și a Bisericii. Nu se știe cu exactitate anul morții sale, foarte probabil că acest eveniment a survenit în jurul anului 1397-1398, la puțin timp după moartea prietenului său Dimitrie Kydoneu⁷. Cabasila a fost canonizat de patriarhul ecumenic de Constantinopol la 20 iunie 1983, la doi ani după canonizarea lui Simeon al Tesalonicului⁸.

2. Scrieri

Amintesc aici doar două, de fapt cele mai reprezentative „capodopere” ale creației sale teologice: *Comentariu la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie*, care

⁶ Cf. *Ibidem*, 276.

⁷ Cf. T. BODOGAE, *Trăsături umaniste în spiritualitatea bizantină: Nicolae Cabasila*, în *Studii Teologice*, seria II-a anul XXXIV, n. 5-6, p. 321.

⁸ C. HARISSADIS, *La reconnaissance des saints dans l'Eglise orthodoxe*, în A.M. TRIACCA, A. PISTOIA (ed), *Saints et sainteté dans la liturgie* (BELS 40), Roma 1987, 127.

este o operă mistagogică în sens strict, adică prezintă un tratat de inițiere la liturghia Sf. Ioan Gură de Aur (53 de capitole). Cartea sa cuprinde ca și oricare gen literar al mistagogiilor liturgice *istoria și teoria*. Adică contemplarea misterelor divine este strâns legată de istoria mântuirii care prin „reprezentarea simbolică”, devin în mod sacramental prezente în sfânta Liturghie⁹. *Viața în Hristos*, a doua sa carte foarte cunoscută a fost tradusă în mai multe limbi autorul reușind să prezinte o frumoasă și armonică sinteză a vieții teologale și mistice de o mare bogăție spirituală și teologică, ceea ce face din această lucrare o adevărată capodoperă a literaturii creștine¹⁰.

După o interesantă și frumoasă introducere sintetică din cartea întâi, Cabasila divide opera sa în două părți: cărțile II-V arată aportul Sfințelor Taine la *Viața în Hristos*, iar cărțile VI-VII, contribuția „omului în opera de mântuire”¹¹. Tema fundamentală a cărții *Viața în Hristos*, este îndumnezeirea, sfințirea omului, ce se realizează prin *sinergia* dintre Dumnezeu și om, și care își găsește expresia estetică prin realitatea simbolică a vieții liturgice și sacramentale; aceste elemente poartă omul pentru a intra și descoperi profunzimea dimensiunii teologice și mistice a vieții creștine¹². Originalitatea lui Cabasila consistă, în faptul că, această „experiență estetică” este trăită în „dimensiunea misticii sacramentale”, punând în evidență importanța raportului dintre „sfințenie și sacramente”.

Viața liturgică este pentru teologul nostru dialogul de iubire „descendent” al Tatălui, ce se comunică în mod inefabil în Fiul ce manifestă familiaritatea divină prin Spiritul Sfânt. Umanul este „elevat” în mod progresiv și ascendent” în acest dialog de iubire, în măsura în care el se lasă purtat și înnoit de *misterele divine* care sunt semne vizibile, reale și palpabile ale prezenței lui Dumnezeu în Biserică.

3. Convergențe și divergențe între Grigorie Palama și Nicolae Cabasila

Cabasila a trăit într-un context teologic complex, spiritualitatea și teologia fiind dominată de *isihasm* motiv pentru care mulți cercetători și-au pus întrebarea: unde se situează gândirea teologică a lui Nicolae Cabasila. A fost acesta un isihast palamit sau un anti-isihast? Putem afirma cu certitudine faptul

⁹ Cf. R. BORNERT, *Les commentaires de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, Institut français d'études Byzantines, Paris 1966, 219.

¹⁰ Cf. Y. SPITERIS, *Nicola Cabasilas Chamaetos*, în C. CONTICELLO-V. CONTICELLO (a cura di), *La théologie Byzantine et sa Tradition (XIIIe-XIXe)*, vol. II, Brepols Publishers, Turnhout, Belgium 2002, 316.

¹¹ Cf. T. BODOGAE, «Studiu introductiv», la NICOLAE CABASILAS, *Despre viața în Hristos*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2001, 11-12.

¹² Cf. R. BORNERT, *Les commentaires de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, 217.

că atât isihasmul cât și palamismul au provocat o anumită reacție din partea lui Cabasila. Patrologul grec B. Pseftongas susține că, deși Cabasila cunoștea foarte bine termenii polemicii isihaste și anti-isihaste, totuși, el nu a fost parte activă în luptele isihaste, ci a păstrat o anumită independență și originalitate în gândirea sa teologică față de toate mișcările teologice ale acelei epoci¹³. Cert este faptul că Nicolae Cabasila a avut o relație apropiată cu personalități ale vremii care erau exponenți ai palamismului, precum Grigorie Palama, Nichifor Gregoras sau Ioan Cantacuzino, dar în același timp a știut să păstreze și o strânsă prietenie cu anti-palamiți, precum Dimitrie Cydones, filo latin care a tradus pe Toma de Aquino. Acest motiv a determinat pe unii cercetători să îl considere un anti-palmit. Chiar dacă nu a participat în mod direct la dezbaterile isihaste, am putea considera opusculul său, *Împotriva rătăcirilor lui Gregoras*¹⁴ un fapt singular. Cabasila lasă să se întrevadă în scrierile sale și o anumită sintonie dar și o distanță față de doctrina isihastă, născută probabil și din prietenia profundă care îl unea cu Palama¹⁵.

Atât în *Triadele și Omiliile* lui Palama, cât și în *Viața în Hristos* a lui Cabasila există un punct important de convergență între cei doi teologi și anume: centralitatea misterului întrupării lui Dumnezeu, a unirii lui Hristos cu umanitatea, în virtutea căruia omul este divinizat. Natura umană se unește în mod intim cu Hristos prin Sfintele Taine, prin care omul participă la misterele operei mântuirii realizate prin răscumpărarea, suferința și învierea lui Hristos, care implică cooperarea omului cu harul divin¹⁶.

O altă temă în care există o bună sintonie dar și diferențe conceptuale, între cei doi autori, este precedența și importanța rugăciunii pentru viața spirituală, căutarea liniștii interioare, amintirea continuă a numelui lui Isus prin invocarea acestuia, rolul central al inimii strâns unită de meditație și memoria

¹³ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teólogo e místico bizantino*, 21.

¹⁴ Cf. A. GARZYA, «Un opusculé inedit de Nicolas Cabasilas», în *Byzantion* 24 (1954) 524-532. Din această scrisoare polemică, redactată în tinerețe cca. 1335 împotriva lui Gregoras putem deduce faptul că teologul nostru nu a fost un anti-palmit.

¹⁵ Cf. A. NOCILLI, "Introducere" la *Commento alla divina liturgia*, Messaggero, Padova 1984, 10-11.

¹⁶ M. H. CONGOURDEAU, «Nicolas Cabasila et le palamisme», în *Gregorio Palamas e oltre, Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo Bizantino*, (a cura di), A. RIGO, Ed. Leo S. Olschki Editore, Firenze 2004, 200. Conform lui B. Bobrinskoy, de asemenea și soteriologia precum și antropologia cabasiliană sunt identice cu cele ale lui Palamas: „Unité du composé humain, corps, âme et esprit; divinisation de l'homme, corps y compris, comme le but suprême de l'économie du salut et des sacrements; doctrine de la synergie ou coopération de l'homme avec Dieu dans le salut; union intime avec le Christ par la grâce du Saint-Esprit; dimension ecclésiale et eucharistique de toute la théologie.” B. BOBRINSKOY, «Onction chrismale et vie en Christ chez Nicoals Cabasilas», 7.

misterelor lui Hristos, ce se actualizează prin sacramente. Cabasila nu vorbește despre o formulă sau o metodă specială, ci despre o cultură a atenției și memoriei continue a lui Hristos cu toată ființa noastră.

Cabasila insistă că pe Dumnezeu trebuie să îl invocăm mereu ca și obiect primordial al ființei noastre: cu limba, cu mintea, cu gândul, cu inima, cu toate facultățile omului, pentru a se imprima în inima persoanei imaginea lui Hristos, scopul existenței noastre. Pentru Palama drumul perfecțiunii și îndumnezeirii este unul ascetic și auster, centrat pe viața de rugăciune, de renunțare și de mortificare. În schimb, pentru Cabasila, acest itinerar sau urcuș spre Dumnezeu este reprezentat prin *ethosul liturgic*, prin care omul nu trebuie în mod necesar să devină un *martir al credinței*, ci o ființă capabilă să conștientizeze prin participarea la viața liturgică a Bisericii și prin Sfintele Taine, omul participă la sfințenia ontologică a lui Dumnezeu¹⁷. Palama în *Triade*, prezintă isihasmul ca o vocație specială, rezervată unei mici elite, adică monahilor, a celor care trăiesc retrași din lume.

Cabasila însă prezintă un isihasm accesibil tuturor și practicabil de către oamenii de toate vârstele și condițiile sociale¹⁸. În acest sens, Cabasila prezintă o altă cale universală care ne conduce la sfințenie și unirea cu Dumnezeu: împărtășirea din și prin tainele lui Hristos prin intermediul liturgiei și a meditării misterelor lui Hristos prezente tainic în Biserică. Solicitarea liberului arbitru și a cooperării umane rămâne un punct comun dintre palamiți și Cabasila, doar că pentru acesta din urmă, comuniunea cu Dumnezeu, dialogul dintre divin și uman, asceza creștină este centrată pe liturgie. Diferența dintre abordarea teologică a lui Cabasila și cea a curentelor monahale palamite se explică în parte prin formarea umanistă din tinerețea sa, iar pe de altă parte prin cunoașterea –prin intermediul unei ediții grecești a lui Dimitrie Cydones (prietenul său)– operei Sfântului Toma de Aquino¹⁹ la care face anumite referințe, sau la operele Sfântului Augustin, *Confessions* sau *De beata vita*, care se regăsesc în opera *Viața în Hristos*; nu este străin nici de teoria răscumpărării a Sfântului Anselm, Cabasila păstrează doctrina autentică bizantină fără să devină un filo-latin sau anti-latin. De fapt, Cabasila a dorit să combine într-un sistem teologic original cele două tendințe intelectuale ale timpului: isihasmul bizantin și umanismul occidental.

¹⁷ M. H. CONGOURDEAU, «Nicola Cabasilas e il suo tempo», in *Nicola Cabasilas e la divina liturgia. Atti del XIV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina*, AA.Vv. Ed. Qiqajon, Magnano 2007, 43.

¹⁸ IDEM, «Nicolas Cabasilas et le palamisme», 201.

¹⁹ Cf. A. NOCILI, "Introducere" la *Commento della divina liturgia*, 12.

Din acest motiv el armonizează în opera sa elemente ale gândirii aristotelice și stoice cu concepte ale Sfinților Părinți și demonstrează în același timp a fi un autentic umanist, hrănit de cultură și deschis față de tradiția Bisericii latine, însă fără a o asimila în argumentările conceptuale și teologice²⁰. Cabasila se deosebește de Palama și prin deschiderea sa față de lumea și cultura profană pe care într-o anumită măsură isihăștii o desconsiderau. Pentru Cabasila, sfințenia „nu poate să nu țină cont de cultura profană” deoarece pentru el „sfințenia se situează într-un echilibru armonios între știință și credință”²¹.

Cu toată admirația pentru învățătura lui Grigorie Palama, trebuie să recunoaștem că sistemul teologico-mistic al lui Nicolae Cabasila crește și se dezvoltă pe un teren cu totul diferit. Cabasila, în scrierile sale, nu face nici o mențiune referitoare la terminologia palamismului, nu tratează despre „doctrina luminii necreate” și nici despre distincția teologică „dintre esența lui Dumnezeu și lucrările sale”. De asemenea, nu vorbește despre fenomene mistice și nici nu face referințe tehnice la „rugăciunea pură”. Pentru Cabasila „ceea ce este important, nu este faptul că Dumnezeu se comunică prin esența Sa, sau prin energiile necreate ci faptul că El se comunică omului în Hristos și prin intermediul sacramentelor”²². Totuși, Cabasila consideră că perfecta contemplație nu există în această lume ci aparține vieții viitoare²³.

În scrierile sale de mistică sacramentală, Cabasila proclamă principiul supremației absolute a lui Dumnezeu asupra lumii, dar afirmă și necesitatea implicării umane. Doctrina lui Nicolae Cabasila, precum cea a isihasmului, susține că omul poate fi părtaș vieții dumnezeiești, însă drumul pentru a ajunge la acest nivel arată ceea ce isihăștii neglijau: valorizarea mistică a creației și asceza centrată pe sacramente.

Isihasmul cere o vocație specială, dar pentru Cabasila există o cale deschisă tuturor pentru a ajunge la unirea cu Dumnezeu. Această cale este obligatorie atât pentru asceți, cât și pentru simplii credincioși, și privește participarea la misterele lui Hristos prin intermediul liturgiei și a meditării vieții Fiului lui Dumnezeu. Liturgia Bisericii, meditarea continuă asupra vieții lui Hristos și participarea responsabilă a creștinului în lume sunt trăsăturile principale ale ascezei lui Nicolae Cabasila. În consecință, putem afirma că el nu a fost un discipol a lui Grigorie Palama, adică nu a fost un palamit, dar nici un antipalamit, ci un isihast în sensul amplu al cuvântului și un umanist creștin de o mare autenticitate și profunzime.

²⁰ M. H. CONGOURDEAU, «Nicolas Cabasilas et le palamisme», 201-202.

²¹ IDEM, «Nicola Cabasilas e il suo tempo», 43.

²² Y. SPITERIS, *Cabasilas: teólogo e místico bizantino*, 22.

²³ M. H. CONGOURDEAU, «Nicolas Cabasilas et le palamisme», 201.

În acest autor excepțional descoperim un mare echilibru teologic și uman care reflectă deopotrivă o mare sensibilitate și o anumită fragilitate, însoțită și de o forță interioară și fidelitate față de el însuși, față de prietenii săi și implicit față de Hristos. Cabasila arată respect și considerație față de tatăl său, pe care îl venera cu adevărat, față de prietenii săi, evitând astfel disputele inutile și arată o profundă prietenie indiferent de situații sau de orientările lor religioase și politice. Autorul bizantin va reuși să fie prieten atât cu Palama, exponent al palamismului, cât și cu Dimitrie Cydones un umanist filo-latin. Ca și ministru a fost apropiat și față de împăratul Ioan al V-lea simpatizant al teologiei latine și favorabil dialogul între Biserici, dar va sluji și pe împăratul Ioan al VI-lea și va evita mereu rupturile sau polemicile specifice vieții politice. De asemenea, va evita extremele în gândirea teologică și va căuta mereu să fie un punct de echilibru și un mediator care a încercat să reconcilieze cultura umanistă cu isihasmul, teologia și mistica cu viața concretă. A știut să fie apropiat atât de monahi, de isihăști, pe care i-a și apărât atunci când a fost nevoie, dar a promovat în același timp și chemarea universală la sfințenie a tuturor credincioșilor²⁴.

4. Învățătura mariologică a lui Nicolae Cabasila

Mariologia lui Cabasila este de o mare bogăție și profunditate teologică. De altfel un cunoscut cercetător apusean al operei sale afirma: „Nimeni la Bizanț, și nici altundeva, cel puțin în acea epocă, nu s-a exprimat mai bine despre Născătoarea de Dumnezeu precum Cabasila”²⁵. Putem să ne formăm o „idee despre mariologia cabasiliană doar dacă o situăm alături de hristocentrismul său. În cele trei *Omilii mariane*, Cabasila trasează un adevărat tratat de mariologie, inserându-l în contextul general al istoriei mântuirii”²⁶. *Omiliile mariane* sunt considerate opere complementare ale *Vieții în Hristos*. Doctrina mariologică a lui Cabasila este articulată în special în jurul misterului întrupării lui Hristos, inseparabil unit de opera mântuirii realizată de către El. Hristologia s-a născut din mariologie, iar Cabasila

²⁴ IDEM, «Nicola Cabasila e il suo tempo», 44-45.

²⁵ Cf. M. JUGIE, *Homélies sur la Nativité, l'Annonciation et la Dormition de la sainte Vierge*, în PO, 21, (1925), 458. Despre mariologia lui Cabasila: Cf. IDEM, *La doctrine mariale de Nicola Cabasilas*, în *Echos d'Orient*, 18 (1919), 75-388; E. TONIOLO, *La mariologia di Nicola Cabasilas* (dizertație), Vicenza 1955; N. NELLAS, «Essai sur la Mère de Dieu et l'humanisme théocentrique», în *Message Orthodoxe*, 51 (1970) 4-14; C. VANA, «I discorsi di Nicola Cabasilas, Riflessi popolari bizantini», în *Lateranum*, 2 (1964) 114-127; C. N. TSIRPANLIS, «The Mariology of Nicholas Cabasilas», în *MarSt*, 30 (1979) 88-107; G. LIMOURIS, «Les homélies de N. Cabasila (XIV s.), Monument liturgique et théologique», în A. M. TRIACCA – A. M. ALLCHIN (ed.), *La Mère de Jésus – Christ et la communion des Saints dans la liturgie*, Roma 1986, 149-170.

²⁶ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 45.

prezintă în toate Omiliile sale o viziune grandioasă despre Maica Domnului unită de Fiul Său, Isus Hristos. Întruparea Fiului lui Dumnezeu este punctul de întâlnire dintre Cer și Pământ, dintre Creator și creatură, dintre inefabil și creat, de aceea Maria a fost „aleasă” din veșnicie de către Dumnezeu, pentru a realiza, împreună cu Hristos, voința divină de mântuire a omului deformat de păcat și îndepărtat de fericirea originară²⁷. Așadar, „întreaga creație tinde către Maria, privește la ea ca la scopul său, pentru că prin ea se împlinește planul lui Dumnezeu”²⁸ de încoronare a întregului univers și restaurare a noii creații. În Omilia *despre Adormirea Maicii Domnului*, Cabasila scrie despre Fecioara că:

„este (scopul sau pârga întregii creații) [...] cerul, pământul, soarele și toate cele câte sunt, toate au venit la viață prin Fecioara Preafericită, în același chip cum roada este cea care a făcut să răsară pomul [...] Preafericita este pârga întregii zidiri și aceasta este menirea sa de a fi în lume [...] De unde vine această înnoire? Cine a preschimbat această lume? Fără îndoială că, dacă cerul a primit noi locuitori, înnoiți în fire, Fecioara este cea care i-a adus de pe pământ acolo; [...] nu doar că Ea a izgonit pe cele vechi și le-a arătat tuturor cum să redobândească plinătatea vieții, ci chiar cerul primește prin Ea un trup mai bun, curat de toată întunecarea și întinăciunea, la fel luna, pământul și stelele.”²⁹

Dumnezeu l-a creat pe om proiectând încă de la început, independent de păcat, Întruparea Cuvântului său precum și faptul ca Fiul Său să “provină din fecioară”, iar fecioara din omenire³⁰. Prin urmare, *ab initio*, mai înainte de veci Tatăl avea un unic și principal „scop creându-l pe om: de a putea forma o mamă în care să se poată întrupa Fiul său. Deci, omul există prin Fecioara, iar aceasta pentru Hristos”³¹. Fecioara, de fapt, este văzută ca „prototipul ideal al umanității, în care s-a realizat pe deplin idealul divin privind divinizarea omului”³². Cabasila consideră că pentru ca Maria să fie Mama lui Hristos ea a fost în mod „special aleasă și creată pentru acest scop”³³ adică a fost cu totul neprihănită și sfântă. Iată ce spune Cabasila:

„Ea este cea care a fost pârga noastră, cea care ne-a arătat calea care duce la Dumnezeu. Singura din această lume, astfel cum nimeni din ceilalți oameni, nici

²⁷ Cf. *Ibidem*, 46.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ NICOLAE CABASILA, *Trei Omilii*, Ed. Icos, București 1999, 71-72.

³⁰ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 47.

³¹ Cf. *Ibidem*.

³² Cf. *Ibidem*, 48.

³³ *Ibidem*.

vreuna din celelalte creaturi oricare vor fi fost ele n-a putut fi arătată, ci Ea singură în fața lui Dumnezeu l-a împlinit voința.”³⁴

Acesta este unul din aspectele cele mai interesante ale mariologiei lui Cabasila. Asupra acestui aspect s-a vorbit mult și cunoaștem faptul că interpretarea teologiei ortodoxe și a teologiei catolice nu coincid pe deplin în această privință. Punctul cel mai important al polemicii este dacă Cabasila a vorbit în scrierile sale despre dogma catolică a Neprihănitei Zămisliri. Pentru el Maria a fost concepută fără de păcat de aceea și subliniază acest fapt astfel:

„De aceea Ea a fost singura pe care Dumnezeu a numit-o Preafericită, între toți cei cărora le-a vorbit odinioară în multe feluri și în multe chipuri. Căci n-a fost nimeni care să fie atât de slobod de păcat pentru a putea fi zdrobit de răscumpărare.”³⁵

De asemenea putem afirma că, în ciuda diferențelor celor două tradiții ambele o consideră pe Născătoarea de Dumnezeu „Preasfântă” și „Imaculată”, adică fără de prihană³⁶. Sunt, deci, de acord asupra aceluiași adevăr, însă interpretarea acestui fapt este privită din perspective diferite. Cu alte cuvinte, Maria este văzută ca modelul divin al sfințeniei, doar că în teologia răsăriteană lipsește principalul element care privește conceptul de vinovăție care se transmite în mod ereditar, concept care stă la baza doctrinei catolice asupra păcatului strămoșesc³⁷. Cabasila precum și alți Părinți ai Bisericii definește pe Maica Domnului „Preasfântă” încă din momentul nașterii sale:

„A fost mai sfântă decât jertfele, mai vrednică de Dumnezeu decât altarele; i-a întrecut atât de mult pe Prooroci, drepti și preoți în sfințenie, precum cea care sfințește îi întrece în sfințenie pe cei sfințiți. Căci nimeni nu e mai sfânt decât Preafericita, dar

³⁴ NICOLAE CABASILĂ, *Trei Omilii*, 81.

³⁵ *Ibidem*, 78. Un alt citat a lui Cabasila care exprimă acest adevăr este: „Fecioara n-a intrat în viață înaintea tuturor oamenilor și totuși a primit o natură neștiutoare de orice răutate”. N. CABASILĂ, *La Madre di Dio. Tre Omelie mariane*, Bresso di Teolo 1997, 72-73. Acest citat este neidentificat în traducerea românească, Ed. Icos, din 1977.

³⁶ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 48-49.

³⁷ Cf. *Ibidem*, 49. Pentru unii Părinți greci, păcatul strămoșesc este conceput ca o boală căpătată de Adam și transmisă în mod ereditar descendenților, care îi înclină spre a păcătui. Individul, însă, nu e vinovat de păcatul strămoșesc, el este responsabil doar de păcatele sale personale. Omul nu e părtaș „vinei” lui Adam, ci doar îl „imită”. Pentru Cabasila, „păcatul” constă în faptul că omul nu a vrut să pună în act acea „forță” pe care Dumnezeu a dat-o fiii sale ca să reziste împotriva răului, astfel că frumusețea fiii sale s-a ascuns în interiorul său și s-a îndepărtat progresiv de Dumnezeu. Fecioara a fost prima care s-a folosit de această forță.

*Ea, care a fost singura și cea dintâi despărțită de păcat, odată pentru totdeauna, Ea s-a arătat sfântă, sfântă întru sfințenie în modul cel mai desăvârșit.*³⁸

Teologia catolică consideră fundamental aspectul, „negativ al acestui adevăr”, adică faptul că Fecioara „a fost concepută fără pata păcatului strămoșesc”, în schimb Cabasila se apropie mai mult de aspectul pozitiv al acestui concept, adică „din primul moment al existenței, Maria a fost plină de Spiritul Sfânt care a sfințit-o și a transfigurat-o”³⁹. Desigur, în acord cu teologia cabasiliană a sinergiei privind rolul colaborării umane, Născătoarea de Dumnezeu nu a fost „un receptor pasiv al harului, ci în mod personal a colaborat pe deplin și a contribuit la creșterea acestui dar divin”⁴⁰.

În acest sens, în *Omilia despre Nașterea Fecioarei Maria*, autorul vorbește despre rolul și lucrarea lui Dumnezeu în a o plăsmui pe Născătoarea de Dumnezeu, iar în *Omilia la Slăvita Adormire a Preasfintei Maici a lui Dumnezeu*, Cabasila subliniază importanța sinergiei, „adică a colaborării Născătoarei de Dumnezeu cu lucrarea divină de sfințire și a creșterii în sfințenia sa”⁴¹. Conform lui Cabasila, doar Sfânta Fecioară a fost ființa umană care a folosit și a colaborat pe deplin cu harul lui Dumnezeu, și acest fapt este fructul credinței Mariei. Această credință are două dimensiuni: „una divină și alta umană, adică ea crede nu numai în ceea ce Dumnezeu îi vestește și poate realiza, ci în același timp Maria crede și în faptul că ea trebuie să îi dăruiască ajutorul și colaborarea sa singulară și unică”⁴². Cabasila nu afirmă că Maria a primit mai multe haruri decât ceilalți oameni, ci că

³⁸ NICOLAE CABASILA, *Trei Omilii*, 81.

³⁹ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 50. Cabasila revelă pe deplin spiritul Oriental în fața misterului căruia „îi place să preamărească, să cânte să venereze taina, mai degrabă decât să o explice. Numai constrânse de unele erezii, conciliile au vorbit de mister, definind dogmele. Privitor la Maica Domnului, după Conciliul din Efes Părinții n-au mai considerat necesar să formuleze alte dogme pentru a limpezi conținutul proclamării maternității divine a Mariei. Tot ceea ce Biserica crede în legătură cu Maria a enunțat în limbajul poetic și simbolic al doxologiei liturgice [...]. Poezia devine vehicolul unui mesaj teologic și spiritual al cărui aprofundare poate fi situată la diverse nivele [...] Prin urmare, a pune accentul pe absența păcatului în momentul concepției i se pare unui ortodox un fel de a forța ușile misterului și, în orice caz, un fel de a ține mai puțin seamă de sfințenia Mariei, de faptul că ea este inițiatorea reformei spirituale. Plină de har poate avea drept sinonime plină de Spiritul Sfânt, plină de iubire, plină de tot ceea ce împiedică păcatul să triumfe, trăind, totuși, în condiția ființei create și într-o lume amenințată de păcat. Maria reprezintă culmea sfințeniei sau, mai bine spus, posibilitatea unei ființe create în care păcatul nu s-a putut niciodată înfăptui.” M. TENACE, *Creștinismul bizantin, Istorie, teologie, tradiții monastice*, Ed. Cartier istoric, Chișinău 2005, 139.

⁴⁰ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 50.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² E. M. TONIOLO, «Consonanza profonda tra Oriente e Occidente», în *Lateranum*, 62 (1996), 536.

meritul ei absolut excepțional constă în faptul că a colaborat pe deplin cu harul, de aceea este prima persoană care este pe deplin și integral realizată. Cabasila descrie astfel această realitate:

„Dumnezeu nu o pregătise în chip deosebit pentru această înțelepciune, iar dăruindu-i tot atât cât și altora, El nu o socotise vrednică de un ajutor mai mare; doar folosindu-se de sine însuși și de căi obișnuite, dăruite tuturor pentru urcușul spre virtuți, Ea a dobândit această biruință nemaipomenită și mai presus de fire.”⁴³

Meritul Mariei rezultă din „da”-ul său, plin de credință, ascultare și umilință care a schimbat istoria omenirii:

„Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău! Acestea au fost cuvintele sale și împlinirea lor din urmă: și Cuvântul trup S-a făcut și S-a sălășluit între noi (Ioan 1,14). Dând răspunsul lui Dumnezeu, Ea primi Duhul Sfânt, [...] și Cuvântul Tatălui luă trup prin cuvântul unei Maici, Făcătorul prin glasul unei făpturi.”⁴⁴

Maria conlucrează în mod liber cu harul și își dăruiește pe deplin asentimentul său total în comuniune de iubire cu voința lui Dumnezeu. „Da”-ul Preacuratei nu este unul pasiv, ci unul dinamic în care se arată puterea și posibilitatea conlucrării umane cu Dumnezeu, care în Fecioara atinge perfecțiunea absolută. Fără *fiat*-ul său, întruparea și opera răscumpărării nu s-ar fi realizat și omenirea ar fi rămas fără speranță, fără pace și fără armonia re-creată și restabilită de către Hristos cu Dumnezeu:

„Astfel Întruparea Cuvântului a fost lucrarea nu doar a Tatălui și a Puterii Sale și a Duhului –Unul binevoind, Celălalt făcându-și sălaș și Cel de-al treilea umbrind– ci în aceeași măsură a fost lucrarea voinței și credinței Fecioarei. Căci de n-ar fi fost cu puțință, fără Cele Trei Persoane să se împlinească această economie, cu atât mai mult această dumnezeiască lucrare n-ar fi putut avea loc fără consimțământul și credința Preacuratei.”⁴⁵

Precum Tatăl i-a dăruit din veșnicie Fiului său firea dumnezeiască, la fel și Fecioara i-a oferit Cuvântului Dumnezeiesc întrupat firea omenească, nu doar din punct de vedere biologic, ci unită cu toată bogăția sa umană: minte, intelect,

⁴³ NICOLAE CABASILA, *Trei Omilii*, 37.

⁴⁴ *Ibidem*, 66.

⁴⁵ NICOLAE CABASILA, *Trei Omilii*, 58.

voință și inimă. Maria devine Mama perfectă în trup și inimă, iar „Dumnezeu astfel poate să devină ceea ce nu este și să aibă ceea ce nu are”⁴⁶.

Fecioara îi dăruiește așadar Creatorului corpul, inima și întreaga sa ființă. Având sufletul plin de toate virtuțile, a atras asupra sa privirea lui Dumnezeu și a făcut să strălucească frumusețea firii sale omenești. Astfel Maria a atras către sine pe Dumnezeu care, îndepărtat prin păcatul omului, acum devine Om prin Fecioara, iar umanitatea o înalță spre cer. Ea distruge în sine zidul despărțitor și prin virtutea Sa a fost îndeajuns ca să oprească păcatul și moartea tuturor oamenilor, din toate generațiile și epocile. Pentru a face să se nască noul Adam, Dumnezeu cere consimțământul și colaborarea Fecioarei, astfel că în taina întrupării lui Hristos conlucrează nu doar Persoanele Sfintei Treimi, ci și Maria.

Întruparea Mântuitorului este și opera Mariei, nu doar proiectul singular a lui Dumnezeu. Misiunea la care este chemată Fecioara este mai presus lucrării îngerilor. Oferind un sălaș lui Dumnezeu, ea trebuia să înalțe pământul la ceruri. „Fecioara a dat lui Dumnezeu care nu are sălaș, posibilitatea de a avea unul, i-a dat Celui Nemărginit posibilitatea să se mărginească, Celui care nu are un loc, i-a oferit un loc, devenind astfel cu adevărat „locul” lui Dumnezeu [...]. Ea „a devenit locul minunat al ipostazei Mântuitorului însuși, al Aceluia pe Care cerurile nu-l pot cuprinde, a devenit astfel *Platitera*, mai cuprinzătoare decât cerurile”⁴⁷. Pentru Cabasila, „dreptatea” este planul măreț al lui Dumnezeu de îndumnezeire a întregii creații și de a o recrea în frumusețea ei originară, iar această operă de îndreptare și răscumpărare este lucrarea Fiului. Preasfânta Sa Mamă îi este atât de unită, încât dacă se poate afirma despre Hristos că El este dreptatea noastră, Mama Sa poate fi considerată și ea dreptatea și mijlocitoarea oamenilor⁴⁸.

Roadele și consecințele salvifice ale dreptății divine devin posibile doar în momentul *Bunei Vestiri*; prin „da”-ul Mariei se restaurează firea omului în mod integral și totalitar. „Primul dintre aceste roade este însăși realizarea întrupării, care a readus printre oameni dreptatea lui Dumnezeu”⁴⁹, este expresia deplinei libertăți și iubiri dintre Creatură și Spiritul Sfânt. Prin urmare, „în Maria strălucește o sfințenie la care orice ființă este chemată: sfințenie de credință, sfințenia celui ce știe că nimic nu poate opri mișcarea care-i conduce pe oameni spre moarte, spre păcat, în afara iubirii nebune (după o expresie dragă lui Cabasila). Iubire nebună a lui Dumnezeu, [...] primită în *Fiat-ul* nebun al Mariei, care rezolvă

⁴⁶ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 53. Cf. NICOLAE CABASILĂ, *Trei Omilii*, 48.

⁴⁷ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 54.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, 54.

tragedia libertății, prin întâlnirea a două libertăți, a două iubiri, care inaugurează noua creație”⁵⁰.

Conform teologului bizantin, Fecioara este unită în mod inseparabil cu Hristos, ea devine prototipul și începutul noii omeniri; de fapt, „omenirea există pentru Hristos și pentru Mama Sa”⁵¹. Drumul autenticei credințe și *Imitatio Christi* atinge în Fecioara Maria maxima și perfecta realizare. „Maria participă pe deplin și ca nimeni altul la pătimirile lui Hristos.”⁵² Cabasila prezintă în mod sugestiv această realitate dramatică:

*„Ea a fost părtașă cu Fiul Ei la rușine și batjocură atunci când L-au umilit cei pentru care El se smerise. Ea l-a îmbărbătat în încercarea sa pe Iosif, cel care părăsise că a făcut-o să zămislească [...], luptând alături de Fiul său pentru mântuirea mea; când El săvârșea minunile pentru a îndrepta firea noastră, Ea îi era alături; când El a fost ucis și urât de către cei ce s-au folosit de binefacerile Sale, Ea lua parte la suferință și ură. Și când îi ceruse Fiului ei, la nunta din Cana, să înceapă aceste binefaceri, din preaplinul iubirii ei de oameni, El i-a răspuns: ceasul Meu n-a sosit încă [...]. Iar când trebuia ca Mântuitorul să sufere pentru noi groaznice pătimiri și chiar moartea, cât a îndurat Fecioara! [...]. Nu cred că poate fi o durere mai mare.”*⁵³

Maica Domnului împărtășește cu Hristos patima, suferința și moartea sa, devenind astfel întru totul asemănătoare Lui în patima și învierea sa. În acest mod Maria a împărtășit plinătatea Sa de viață. Pentru aceasta, tradiția biblică și întreaga tradiție răsăriteană, căreia îi aparține și Cabasila, afirmă că Maria, „Preacurata”, din cauza sfințeniei sale, a avut și un trup spiritualizat, asemenea aceluia despre care vorbește teologia paulină a învierii. Fecioara a fost întru totul locuită de Spiritul Sfânt, având de aceea în ea viața nemuritoare⁵⁴:

„Trebuia ca acest suflet preasfânt să fie dezlegat de acest preasfânt trup. Ea a fost dezlegată de el și s-a unit cu cel al Fiului ei, lumina a doua a Luminii celei dintâi. Iar trupul, rămas pentru un scurt răstimp pe pământ plecă și el, căci trebuia ca și el să treacă prin toate cele prin care trecuse Mântuitorul și să strălucească în fața morților și a viilor [...]. Ea a cunoscut așadar, pentru puțin

⁵⁰ M. TENACE, *Creștinismul bizantin, Istorie, teologie, tradiții monastice*, 149.

⁵¹ Y. SPITERIS, *Cabasila: teologo e mistico bizantino*, 56.

⁵² *Ibidem*, 57.

⁵³ NICOLAE CABASILA, *Trei Omilii*, 86.

⁵⁴ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 56.

timp mormântul; iar cerul moșteni acest pământ nou, acest trup duhovnicesc, această comoară a vieții noastre, mai vrednică de cinstire decât Îngerii, mai sfântă decât toți Arhanghelii.”⁵⁵

Prin urmare, Maria reprezintă cerul în suflet și în trup, reprezintă întreaga umanitate care a fost asumată de către ea prin Hristos, și pe care a condus-o la destinul fericirii veșnice.

Din acest articol sintetic asupra lui Nicolae Cabasila ne putem da seama de profunzimea sintezei sale asupra bogăției teologice a mariologice răsăritene care, văzută în originalitatea și în mistica sa liturgică, exprimă *ethos*-ul creștinului bizantin chemat să cunoască și să valorifice trăiască liturgia în existența cotidiană, iar mistica în cunoașterea și practica tainelor dumnezeiești, în care se descoperă dogma. În contextul isihasmului bizantin și al polemicii anti-latine, putem afirma că Nicoale Cabasila reușește să aibă o verticalitate superioară particularismelor; el nu este „progresist”, nici „moderat”, nefiind tributar nici unei mișcări politice și religioase; el rămâne un „laic-umanist”, creând o teologie de o largă respirație spirituală și mistagogenică, care rămâne până astăzi de mare actualitate.

⁵⁵ NICOLAE CABASILA, *Trei Omilii*, 86.

TEOLOGIA HRISTOLOGICĂ A PĂRINȚILOR APOSTOLICI

CĂLIN IOAN DUȘE*

ABSTRACT. *The Christic Theology of the Apostolic Fathers.* The Apostolic Fathers passed on the teaching they received from the Apostles. They were convinced that the Salvation of Humankind was only possible due to the Embodiment of Christ. Only in this quality, as the Son of God, true God from true God, the Son of Man, having a body like ours from Virgin Mary, could Christ restore the face of God in humans. The Apostolic Fathers claim the purity of the Spirit of Christ, which they received from the Apostles and their disciples. Their teaching is based on the Holy Bible with few influences from the Judaism or Hellenism. They developed and enriched these teachings and passed them on to the next generations.

Key words: *God, Jesus Christ, Virgin Mary, Embodiment, Salvation, Church, Apostolic Fathers*

REZUMAT. *Teologia hristologică a Părinților Apostolici.* Părinții Apostolici au transmis mai departe învățătura pe care au primit-o de la Sfinții Apostoli. Ei au fost convingși că mântuirea neamului omenesc a fost posibilă datorită Întropării Mântuitorului Isus Christos. Numai în această calitate, de Fiu al lui Dumnezeu, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, și Fiu al Omului, având un trup asemenea nouă din Fecioara Maria, Isus Christos a putut restaura chipul lui Dumnezeu în om. În acest sens, Părinții Apostolici afirmă cu multă putere, puritatea Spiritului Christic; pe care l-au primit de la Sfinții Apostoli și de la ucenicii acestora. Învățătura lor are la bază Sfânta Scriptură cu puține influențe din mediul iudaic sau elenistic. Părinții Apostolici au dezvoltat și îmbogățit aceste învățături, pe care le-au primit și le-au transmis mai departe generațiilor următoare.

Cuvinte cheie: *Dumnezeu, Isus Christos, Fecioara Maria, Întropare, Mântuire, Biserică, Părinți Apostolici*

* Lect. Univ. Dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea; calin_duse@yahoo.com.

Cel mai important moment din istoria omenirii îl reprezintă întruparea Mântuitorului Christos. Ca Fiu a lui Dumnezeu, restaurează întreaga creație distrusă de păcatul protopărinților Adam și Eva, iar oamenilor le dă posibilitatea de a redeveni fii ai lui Dumnezeu.

În marea Sa bunătate și dragoste față de întreaga Creatură, Dumnezeu Tatăl, hotărăște din veșnicie ca Fiul Său să ia trup omenesc din Fecioara Maria, pentru mântuirea întregii omeniri (Ioan 1,11; Rom. 3,24; Efes. 1,5- 6; 2,4- 5; Tit. 3,4- 5).

Sfinții Apostoli au fost aceia care au stat împreună cu Fiul lui Dumnezeu, s-au împărtășit din cuvintele vieții; au mărturisit ceea ce au văzut și au propovăduit la toate popoarele învățătura pe care au primit-o.

În comunitățile pe care le-au întemeiat au lăsat urmași care să continue activitatea lor misionară, sacramentală și didactică. De aceea în centrul propovăduirii creștine din primul secol va fi Isus Christos, un element specific, dar și de diferențe față de celelalte religii: filiațiunea divină a lui Isus Christos și ridicarea lui la demnitatea de Kyrios, în urma morții și învierii Sale, sunt cele două elemente esențiale în majoritatea mărturisirilor din primul secol¹.

Christologia ne învață că: *„atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe singurul Său Fiu Unul Născut L-a dat, ca tot cel ce crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică.”* (Ioan 3, 16).

Din iubire față de om, Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, cu care s-a unit ipostatic pentru veșnicie, astfel că omul este tot timpul în Christos și Christos în om, și prin aceasta i-a dat posibilitatea să se îndumnezeiască.

De asemenea, Christologia mai este și doctrina împăcării cu Dumnezeu, dar și a păcii dintre oameni. *Tot ea ne învață că Fiul lui Dumnezeu ne-a dat pacea, aducând unitate în cadrul omenirii.*² *„Căci El este pacea noastră, El care a făcut din cele două- una, surpând peretele din mijloc al despărțirii, desființând vrăjmășia în trupul Său, legea poruncilor și învățăturile ei, ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea, să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin Cruce, omorând prin ea vrăjmășia.”* (Efeseni 1 2, 14- 16).

În acest sens, Părinții Apostolici afirmă cu multă putere, puritatea Spiritului Christic; pe care l-au primit de la Sfinții Apostoli și de la ucenicii acestora. Învățătura lor are la bază Sfânta Scriptură cu puține influențe din mediul iudaic

¹ O. Cullman, *La fede e il culto della Chiesa primitiva*, Editura AVE, Roma, 1974, p. 107.

² Pr. Prof. Ioan G. Coman, *„Și Cuvântul trup s-a făcut”*. *Hristologie și mariologie patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, 1993, p. 6.

sau elenistic. Părinții Apostolici au dezvoltat și îmbogățit aceste învățături, pe care le-au primit și le-au transmis mai departe generațiilor următoare.³

În scrierile lor, Părinții Apostolici afirmă cu tărie divinitatea Mântuitorului Isus Christos, dar și întruparea sa din Fecioara Maria, că a luat un trup asemenea nouă, că a fost o prezență reală în istoria omenirii.

Ei au trebuit să apere divinitatea Mântuitorului Isus Christos în contextul apariției ebionismului, un curent de gândire iudeo- creștin, care nega divinitatea Sa, recunoscându- L doar ca un simplu om. Astfel, iudaismul acceptă mesajul spiritual al lui Isus Christos ca și profet ales de Dumnezeu, dar din nefericire refuză transcendența persoanei Sale.

Dochetismul gnostic este o altă erezie din cadrul Bisericii primare, pe care Părinții Apostolici a trebuit să o combată. Potrivit acestei erezii, Isus Christos nu a avut un trup omenesc, pentru că El nu s-a născut din Fecioara Maria, ci prin intermediul ei.

Marcion, fondatorul sectei care îi poartă numele, la începutul secolului al II lea, a efectuat o ruptură clară față de iudaism. El afirma că mântuirea a fost adusă de Isus Christos, prin milostivirea lui Dumnezeu Tatăl, dar a considerat că Dumnezeul iubirii și al îndurării pe care îl predica Isus nu se regăsește în Vechiul Testament. În acest sens, el a înlăturat toate cărțile Vechiului Testament, dar și o parte din cele ale Noului Testament considerând că ele au fost introduse de iudaizanți. Din scrierile neotestamentare le-a acceptat pe cele ale Sfinților Apostoli Luca și Pavel, după ce la acestea a făcut anumite rectificări în concordanță cu erezia lui și prin aceasta a dat primul canon al Noului Testament.⁴

Părinții Apostolici fundamentându-și învățătura Christologică pe scrierile Sfinților Apostoli⁵ au combătut cu multă tărie aceste tendințe eretice care încercau să sfâșie unitatea creștinismului.

Ei au fost conștienți și fermi convinși că Isus Christos este Fiul lui Dumnezeu, Adevărat și numai din această calitate de Fiul a lui Dumnezeu a putut mântui neamul omenesc.

Învățătura celor doisprezece Apostoli afirmă că Isus Christos este Fiul lui Dumnezeu și numai în această calitate îl mărturiseau în rugăciunea: „*Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru sfânta vie a lui David, sluga Ta, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Isus, Fiul Tău. Ție slavă în veci*”, dar și la frângerea pâinii: „*Îți*

³ A. Dorner, *Heilsgaube und Dogma, in Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion*, München, 1905, p. 141.

⁴ Luigi Padovese, *Introducere în teologia patristică*, traducere din limba italiană de Anton Rus și Cristian Rarău, Editura Buna-Vestire, Blaj, 2003, pp. 50-51.

⁵ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Studii de teologie patristică*, EIBMBOR, București, 2004, p. 5.

mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru viața și cunoștința, pe care ne-ai făcut-o cunoscută nouă prin Isus, Fiul Tău. Ție slavă în veci".⁶

Și în rugăciunea de mulțumire după împărtășanie Isus Christos este recunoscut ca și Fiu a lui Dumnezeu Tatăl, care a adus în lume viața veșnică: „*Îți mulțumim Ție, Părinte Sfinte, pentru Sfânt numele Tău, pe care L-ai sălășluit în inimile noastre și pentru cunoștința, credința și nemurirea, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Isus, Fiul Tău. Ție slava în veci. Tu, Stăpâne atotputernice, ai zidit toate pentru numele Tău. Mâncare și băutură ai dat oamenilor spre desfătare ca să-Ți mulțumească Ție, iar nouă ne-ai dăruit, prin Fiul Tău mâncare și băutură duhovnicească și viața veșnică*".⁷

Epistola lui Barnaba ne spune că Isus Christos s-a descoperit pe Sine ca Fiu a lui Dumnezeu și în această calitate și-a ales Apostolii și i-a trimis în lume să propovăduiască Evanghelia: „*Iar când a ales pe ucenicii Săi, care aveau să predice Evanghelia Lui, a ales oameni peste măsură de păcătoși, ca să arate, că, „n-a venit să cheme pe cei drepecți, ci pe cei păcătoși, atunci s-a descoperit pe El că este Fiul lui Dumnezeu*".⁸

Ca și Fiu a lui Dumnezeu se va arăta Mântuitorul Isus Christos și la Parusie: „*Pentru că îl vor vedea într-o zi pe Isus venind și având în jurul trupului o haină roșie până la picioare și vor zice: „Nu este oare Acesta, Acela pe care noi L-am răstignit,” batjocorindu-L, împungându-L și scuipându-L, într-adevăr, Acesta este care spunea că este Fiul lui Dumnezeu*".⁹

Pentru ai combate pe cei care vedeau în persoana lui Isus Christos, doar o ființă umană, Barnaba afirmă că El este cu adevărat Fiu a lui Dumnezeu: „*Iată iarăși Isus, nu fiu al omului, ci Fiu a lui Dumnezeu*".¹⁰

Sfântul Ignatie Teoforul în epistola pe care o trimite Bisericii din Smirna spune că Isus Christos este cu adevărat Fiu a lui Dumnezeu: „*Care cu adevărat este „din neamul lui David după trup”(Matei, 3,15), dar Fiu a lui Dumnezeu după voință și puterea lui Dumnezeu*".¹¹

Sfântul Policarp al Smirnei la fel ca și ceilalți Părinți Apostolici afirmă că Isus Christos, este Fiu a lui Dumnezeu: „*Dar Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Isus Christos*" și „*însuși veșnicul Arhiereu, Isus Christos, Fiul lui Dumnezeu*".¹²

⁶ *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, IX, 2-3, în col. P.S.B, vol I, Scrierile Părinților Apostolici, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 29.

⁷ *Idem*, X, 1-2, pp. 29-30.

⁸ *Epistola zisă a lui Barnaba*, V, 9, în col. P.S.B, vol. I. Scrierile Părinților Apostolici, p. 119.

⁹ *Idem*, VII, 9, p. 123.

¹⁰ *Idem*, XII, 10, p. 130.

¹¹ Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Smirneni*, I, 1, în col. P.S.B, vol. I. Scrierile Părinților Apostolici, p. 182.

¹² Sfântul Policarp al Smirnei, *Către Filipeni*, XII, 2 în col. P.S.B, vol. I. Scrierile Părinților Apostolici, p. 213.

Herma în scrierea sa „Păstorul” recunoaște că Isus Christos este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu: „Că s-a jurat Domnul pe Fiul Său”.¹³ Ca și Fiu a lui Dumnezeu Isus Christos este din veșnicie cu Dumnezeu Tatăl și participă alături la creație: „Fiul lui Dumnezeu este născut mai înainte de întreaga creație, ca El să fie Tatălui sfetnic pentru creația Lui.”¹⁴

Sfântul Ignatie Teoforul vorbește despre pre existența Mântuitorului Isus Christos: „Isus Christos care mai înainte de veci era din Tatăl”.¹⁵ Tot Sfântul Ignatie afirmă că Isus Christos ca și Fiu a lui Dumnezeu este supratemporal și atemporal: „Așteaptă pe cel mai presus de timp, pe cel fără de ani”.¹⁶

Ca și Fiu a lui Dumnezeu din veșnicie, Mântuitorul Christos participă alături de Dumnezeu Tatăl la creație: „Atunci s-a descoperit pe El că este Fiul lui Dumnezeu. Dacă n-ar fi venit în trup, cum ar fi putut oamenii rămâne vii uitându-se la El, odată ce nu pot să se uite cu ochii liberi la razele soarelui, care este lucrul mâinilor Lui și care are să înceteze de a fi?”.¹⁷

Acest atribut de creator, a Fiului lui Dumnezeu este mărturisit și de Sfântul Ignatie Teoforul: „Unul este Învățătorul, Cel Care „a zis și s-au făcut, iar cele pe care le-a făcut tăcând, sunt vrednice de Tatăl Lui”.¹⁸

După cum am văzut, Părinții Apostolici au mărturisit prin viața și scrierile lor că Isus Christos este Fiul lui Dumnezeu cu adevărat, născut din veșnicie, participă alături de Tatăl la creație și cel mai important, la mântuirea neamului omenesc.

Această mântuire a fost posibilă datorită faptului că Fiul lui Dumnezeu a luat trup din Sfânta Fecioară Maria „la plinirea vremii”: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege. Ce pe cei de sub Lege să-i răscumpere ca să dobândim învierea.” (Gal. 4,4-5)

Sfântul Clement Romanul vorbește despre pre existența Mântuitorului Christos, dar și despre întruparea Sa: „Dacă Christos Domnul ne- a mântuit, fiind mai întâi Duh, s-a făcut trup și așa ne-a chemat, tot așa și noi în acest trup vom primi răsplata.”¹⁹

Barnaba vorbește în epistola sa despre întruparea și mântuirea pe care Isus Christos o putea săvârși numai cu un trup asemenea nouă: „Pentru aceasta

¹³ Herma, *Păstorul*, Vedenia, II, 6, 8, în col. P.S.B, vol. I. Scrierile Părinților Apostolici, p. 231.

¹⁴ Idem, *Pilda*, 89, 2, p. 300.

¹⁵ Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Magnezieni*, 6, 1, în col. P.S.B, vol. I. Scrierile Părinților Apostolici, p. 166.

¹⁶ Idem, *Către Policarp*, III. 2, p. 188.

¹⁷ *Epistola către Barnaba*, V, 9- 10, op. cit. p. 119.

¹⁸ Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Efeseni*, XV, 1, op. cit. p. 162.

¹⁹ Sfântul Clement Romanul, *Către Corinteni II*, IX, 5, op. cit. p. 98.

a suferit Domnul să-și dea trupul său spre nimicire, ca să ne curățim prin iertarea păcatelor, cu stropirea sângelui Lui. Că despre El s-au scris în Scriptură unele către Israil, iar altele către noi. Și spune așa: „A fost rânduit pentru fărădelegile noastre și a pățimit pentru păcatele noastre: cu rana Lui noi ne-am vindecat, ca o oaie la junghiere s-a adus și ca un miel fără de glas înaintea celui ce-l tunde pe el”. Suntem datori dar, să mulțumim mult Domnului, că ne-a făcut cunoscute cele trecute, că ne-a înțeleptit în cele prezente și că nu suntem nepricepuți în cele viitoare. Că zice Scriptura: „Că nu pe nedrept se întind lațuri păsărilor”, vrea să spună că pe dreptate pierе omul, care, cunoscând calea dreptății, merge pe calea întunericii. Însă și aceasta frații mei: Dacă Domnul a îndurat patimile pentru sufletul nostru, El care este Domnul întregii lumi, căruia Dumnezeu i-a zis la întemeierea lumii: „Să facem pe om după chipul și asemănarea noastră”, cum de a îndurat să pătimească de mâini omenești. Ascultați! Profeții, având de la El harul au profețit despre El. Tot El, pentru că trebuia să se arate în trup, a îndurat spre a nimici moartea și a arăta învierea din morți, spre a împlini făgăduința dată părinților spre a arăta - fiind pe pământ și pregătindu-i-se Luiși, poporul cel nou - Că El, care a săvârșit învierea, va și judeca. În sfârșit, învățând pe Israil și făcând atâtea minuni și semne, a predicat și l-a iubit pe Israil peste măsură. Iar când a ales pe ucenicii Săi, care aveau să predice Evanghelia Lui, a ales oameni peste măsură de păcătoși, ca să arate că n-a venit să cheme pe cei dreπți ci pe cei păcătoși”, atunci s-a descoperit pe El că este Fiul lui Dumnezeu. Dacă n-ar fi venit în trup cum ar fi putut rămâne oamenii vii uitându-se la El, odată ce nu pot să se uite cu ochii liberi la razele soarelui, care este lucrul mâinilor Lui și să înceteze a mai fi? Așadar, Fiul lui Dumnezeu pentru aceasta a venit în trup, ca să umple măsura păcatelor celor ce au prigonit la moarte pe proorocii Lui. Deci pentru aceasta a suferit. Că zice Dumnezeu că de la El vine rana trupului Lui: „Când vor bate pe păstorul lor, atunci vor pieri oile turmei”. El însuși a voit să pătimească așa: că trebuia să pătimească pe lemn. Profetul, care a proorocit despre El spunea: „Izbăvește sufletul meu de sabie”, și „Pironitu-mi-au trupul, că adunările celor răi s-au ridicat asupra mea”. Și iarăși spune: „Iată am dat spatele meu spre biciuire și obrajii mei spre palmuire, iar fața mea am pus-o ca o piatră tare.”²⁰

Pentru Barnaba, mântuirea noastră a fost posibilă datorită întrupării și jertfei pe Cruce a Mântuitorului Isus Christos. Din iubire față de oameni a acceptat să fie răstignit pe Sfânta Cruce, să fie batjocorit și umilit, ca prin patima și moartea sa, noi să dobândim învierea.

²⁰ Epistola zisă a lui Barnaba, V, 1-14, op. cit, pp.118-119.

Pentru Sfântul Ignatie Teoforul, Mântuitorul Isus Christos reprezintă centrul gândirii sale. El a fost acela, care dintre părinții apostolici: „*a stabilit tonul pentru mare parte din gândirea patristică ulterioară, prin modul său a accentuat actualitatea fizică a pătimirilor și morții lui Christos.*”²¹

În epistolele Sfântului Ignatie Teoforul, numele lui Christos apare de 157 de ori. El accentuează umanitatea Mântuitorului Christos în contextul apariției ereziei dochetiste, care neagă realitatea trupească a lui Isus Christos. În Epistola către Efeseni ne spune că Mântuitorul Christos este din Dumnezeu Tatăl, din veșnicie, iar ca om este născut din Fecioara Maria: „*Un singur doctor este trupesc și duhovnicesc, născut și nenăscut, Dumnezeu în trup, în moarte viață adevărată, din Maria și din Dumnezeu, mai întâi pătimitor și apoi nepătimitor, Isus Christos, Domnul nostru.*”²²

Sfântul Ignatie Teoforul accentuează nașterea Mântuitorului din Fecioara Maria, arată că acesta este din neamul lui David, Spiritul Sfânt este acela care participă la nașterea Sa. Ca om, Mântuitorul Christos a fost botezat de Sfântul Ioan, iar prin botezul său de la râul Iordan, restaurează și natura înconjurătoare care, din păcate a fost afectată și ea de păcatul protopărinților Adam și Eva: „*Dumnezeul nostru a fost zămislit de Maria după rânduiala lui Dumnezeu din sămânța lui David și din Duhul Sfânt s-a născut și a fost botezat, ca prin patima lui să curățească apa.*”²³

Sfântul Ignatie Teoforul afirmă că Întruparea Mântuitorului Christos a dus la nimicirea diavolului care nu a cunoscut trei taine: fecioria Mariei, nașterea lui Christos din ea și moartea Domnului. Prin aceasta neamul omenesc a primit înnoirea vieții și dobândirea mântuirii: „*Stăpânitorul neamului acestuia n-a cunoscut fecioria Mariei, nașterea lui Christos din ea și moartea Domnului. Trei taine răsunătoare care s-au săvârșit în tăcerea lui Dumnezeu. Dar cum s-au descoperit veacurilor? O stea a strălucit pe cer mai mult decât toate stelele, lumina ei era nespusă și nouitatea ei minună; toate celelalte stele împreună cu soarele și luna, horă făceau în jurul stelei, care covârșea cu lumina ei pe toate. Și tulburare a fost. De unde nouitatea aceasta că steaua nu se aseamănă cu celelalte stele. Atunci orice magie s-a nimicit și orice legătură a răutații a pierit: neștiința s-a risipit; iar vechea împărăție a căzut când Dumnezeu s-a arătat în trup omenesc spre înnoirea vieții veșnice. A luat început ceea ce fusese hotărât de Dumnezeu și prin aceasta toate se puneau în mișcare, pentru că se pregătea nimicirea morții.*”²⁴

Sfântul Ignatie Teoforul a fost conștient de pericolul ereziei dochetiste, iar pentru a limita răspândirea acesteia printre comunitățile creștine nou înființate a

²¹ Pr. John Anthony, Mc. Guckin, *Dicționar de teologie patristică*, trad. din limba engleză de Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăiescu, Ediție îngrijită de Dragoș Mîrșanu, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 127.

²² Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Efeseni*, VIII, 2, *op. cit.* pp. 159-160.

²³ *Idem*, XVIII, 2, p. 163.

²⁴ *Idem*, XIX, 1-3, p. 163.

trebuie să lupte din greu împotriva acestei erezii. El era conștient că mântuirea noastră era posibilă și reală numai în contextul în care Mântuitorul Christos era Dumnezeu și om. De aceea el afirmă cu tărie realitatea umanității lui Christos: „Slăvesc pe Isus Christos Dumnezeu, Care v-a înțeleptit așa. Am înțeles că ați ajuns desăvârșiți în neclintită credință ca și cum ați fi prioniți cu trupul și cu sufletul în crucea Domnului Isus Christos și întăriți în dragoste, în sângele lui Christos plini de credință în Domnul nostru, care cu adevărat este „din neamul lui David după trup”, dar Fiul al lui Dumnezeu după voința și puterea lui Dumnezeu, născut cu adevărat din Fecioară, botezat de Ioan „ca să se îplinească de El toată dreptatea.” Pe timpul lui Pilat din Pont și a lui Irod a fost pironit cu adevărat pentru noi cu trupul, din al cărui fruct suntem noi, din patima lui cea de Dumnezeu fericită „ca să ridice semn”, în veci prin înviere pentru a aduna pe sfinții și credincioșii Lui, fie din iudei, fie din păgâni într-un singur trup al Bisericii Lui. El a pățimit toate acestea ca să ne mântuim. A pățimit cu adevărat și a înviat cu adevărat, nu cum spun unii necredincioși că a pățimit în aparență, ei existând în aparență și precum gândesc, așa li se va și întâmpla, că sunt fantome și draci. Eu îl știu în trup, și după înviere și cred că este. Când a venit la Petru și la cei dimpreună cu el și a zis: „Luați pipăiți-mă și vedeți, că nu sunt demon fără de trup.” Și îndată s-au atins de el și au crezut, uitându-se strâns și cu trupul și cu duhul lui. De asta au disprețuit și moartea și au fost găsiți mai presus de moarte. După înviere a mâncat cu ei și a băut cu ei, ca unul în trup, deși duhovnicește era unit cu Tatăl.”²⁵

Ca Restaurator al chipului dumnezeiesc în om, Isus Christos este pentru Sfântul Ignatie Teoforul, noul om, care după trup este născut de Fecioara Maria, din neamul lui David, Fiul omului, dar și Fiul lui Dumnezeu, Tatăl din veșnicie. „Dacă Isus Christos cu rugăciunile voastre mă va învrednici și dacă-l va fi voința, în a doua epistolă pe care vreau să v-o scriu, vă voi vorbi de iconomia întrupării de care începeam să vă spun, despre omul Isus Christos, despre credința în El, despre dragostea pentru El, despre patima și învierea Lui. Mai ales dacă Domnul îmi va descoperi în fiecare din voi, și toți îndeobște vă adunați în harul, care vine de la numele Său, într-o singură credință și în Isus Christos, cel după trup din neamul lui David, Fiul al omului și Fiul al lui Dumnezeu, pentru ca voi să vă supuneți cu mintea neîmpărțită episcopului și preoțimii, frângând o pâine, care este leacul nemuririi și doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Isus Christos.”²⁶

Așa, după cum am văzut, Sfântul Ignatie Teoforul afirmă categoric realitatea umană a Mântuitorului Isus Christos în epistolele sale, descendența din neamul lui David, nașterea din Fecioara Maria, botezul de la Sfântul Ioan, în

²⁵ Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Smirneni*, I, 1-2; II, 1, III, 1-3, *op cit*, pp. 182-183.

²⁶ Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Efeseni*, XX,1-2, *op. cit.* p. 164.

timpul vieții pământești, ca om a mâncat și a băut, a fost răstignit în timpul lui Ponțiu Pilat și a tetrarhului Irod, a înviat din morți, iar după înviere a mâncat și a băut cu Sfinții Apostoli.

Sfântul Policarp al Smirnei afirmă că cel care neagă realitatea Întrupării lui Christos este antihrist. *„Oricine nu mărturisește că Isus Christos a venit în trup este antihrist, cel care nu mărturisește mărturia crucii este de la diavol, și cel care întoarce cuvintele Domnului după poftele sale și spune că nu- i nici înviere nici judecată, acela este primul născut al lui satana.”*²⁷ Așadar, Sfântul Policarp al Smirnei este un mare apărător al Tradiției Apostolice, dar și un mare luptător împotriva ereticilor vremii sale: *„M-am bucurat și că rădăcina trainică a credinței voastre, vestită din timpuri vechi dăinuie până acum și rodește în Domnul nostru Isus Christos, care a suferit pentru păcatele noastre, mergând până la moarte, „ pe Care L-a înviat pe Dumnezeu, dezlegând durerile iadului.”*²⁸

El le recomandă creștinilor să rămână în adevărata credință pe care au primit-o de la Mântuitorul Isus Christos și să nu se lase influențați de cei care doresc să-i ducă în eroare: *„Pentru aceea încingându-vă coapsele voastre, slujiți lui Dumnezeu cu frică, și cu adevăr că părăsind vorbăria cea deșartă și rătăcirea celor mulți ați crezut în Cel ce a înviat pe Domnul nostru Isus Christos din morți și i-a dat lui slavă și tron de-a dreapta Lui. Căruia i-au fost supuse toate cele cerești și cele pământești. Căruia îi slujește toată suflarea, Cel ce vine judecător al viilor și al morților, al Cărui sânge îl va lua Dumnezeu de la cei ce nu îl ascultă.”*²⁹

Părinții Apostolici au transmis mai departe învățătura pe care au primit-o de la Sfinții Apostoli. Ei au fost convinși că mântuirea neamului omenesc a fost posibilă datorită Întrupării Mântuitorului Isus Christos. Numai în această calitate, de Fiu al lui Dumnezeu, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, și Fiu al Omului, având un trup asemenea nouă din Fecioara Maria, Isus Christos a putut restaura chipul lui Dumnezeu în om.

În scrierile lor, Părinții Apostolici au mărturisit cu convingere următoarele aspecte legate de christologie: Christosul actul al Bisericii, care este în același timp Domnul ceresc și Dumnezeu, iar în această calitate a fost din veșnicie în aceeași stare de putere și glorie, *„La plinirea vremii”*, a devenit om, având trup adevărat cu care a pățimit și a murit. A fost înviat din morți de Dumnezeu și în această calitate de Mântuitor va veni în chip văzut la sfârșitul lumii ca Judecător.³⁰

²⁷ Sfântul Policarp al Smirnei, *Către Filipeni*, VII, 1, op. cit, p. 211.

²⁸ *Idem*, I, 2, p. 208

²⁹ *Idem*, II, 1, pp. 208-209.

³⁰ R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol I, Leipzig, 1920, pp. 118-119.

Am văzut că Părinții Apostolici au trebuit să apere puritatea creștinismului în fața primelor erezii: ebioniții și docheții, iar învățătura lor christologică „constituie un canon divin pentru toate dezvoltările ulterioare, temelie neclintită, deși nu singura, pe care s-a înălțat edificiul dogmaticii creștine”³¹.

Prin viața și opera lor, Părinții Apostolici au pus bazele teologiei creștine, care va fi continuată și aprofundată de Apologeți, dar mai ales de către Sfinții Părinți în secolele următoare.³²

³¹ J. Schwanne, *Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit*, Freiburg, I. Br., 1892, p. 46.

³² Călin Ioan Dușe, *Părinții Apostolici*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catolica Varadiensis*, nr. 1- 2/ 2014, p. 130.

PENTRU CA SĂ SE DEA LOR CUMPĂTARE ȘI ROADĂ PÂNTECELUI SPRE FOLOS, DOMNULUI SĂ NE RUGĂM! CUPLUL CĂȘĂTORIT, FAMILIA ȘI ROADELE PÂNTECELUI PRECUM SE REFLECTĂ ÎN SLUJBA BIZANTINĂ A NUNȚII

ISTVÁN IVANCSÓ*

SUMMARY. *So that They Will Be Given Measure and Offspring to Their Womb, Let Us Pray to the Lord! The Married Couple, Family and Offspring of the Womb as it Is Revealed in the Byzantine Wedding Ceremony.* In our secularized world, in today's society which seems to lose its own values, it is very essential to talk about marriage, family and offsprings. The church makes an effort to present the ideal, tries to complement human weakness, wants to strengthen it with the descent of divine mercy. Nowadays, when more couples break off their marriage during a year than marry even in the Christian called Hungary, the help of the church is particularly important. On the one hand it has determined and engraved the triple viewpoints of marriage on its believers' heart since ancient times: the acceptance of mutual affection, each other's helping, and offsprings. However it is true that these three aspects did not appear always and everywhere in the same order. On the other hand the Byzantine church prays for the inseparability and irrevocability of the married couple in its marriage ceremony; for the cleanness of their marriage (which certainly does not mean keeping maiden innocence bodily but preserving moral purity); for the importance of the family; for the abundant offsprings. Of course, meanwhile the church teaches its believers. Next, we wish to present the above mentioned aspects through the analysis of the Byzantine Church's marriage ceremony. Our analysis, of course, is not a simple text analysis: it does not simply follow the course of the ceremony but it would like to provide a theological synthesis. We add the ceremony of "the new wife's initiation" to the two big parts – "engagement and coronation" - of the marriage ceremony, which is a Hungarian Greek Catholic peculiarity. From our analysis it can be seen how "serious" the texts of our church, they do not belong to the "easy genre". It is justified due to the many scriptural quotations the prayers contain on the one hand. On the other hand it can be seen from the fact that our liturgical texts are laced with the ideas from the teaching of the Church. Apostle St. Paul calls the spouses affection "a great mystery" comparing it to Christ's love towards the Church. It is declared at each marriage ceremony: a stable text that cannot be changed, as an apostolic reading. It would be good if it accompanied each just married couple's life steadily!

* Prof. univ. dr., *Szent Atanáz* Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza; ivancsoi53@gmail.com

Keywords: *marriage, engagement, coronation, family, offsprings, Greek Catholic Church, blessing*

REZUMAT. *Pentru ca să se dea lor cumpătare și roadă pântecelui spre folos, Domnului să ne rugăm! Cuplul căsătorit, familia și roadele pântecelui precum se reflectă în slujba bizantină a nunții.* În lumea noastră secularizată, în societatea de azi care pare să își piardă valorile, este esențial să vorbim despre căsătorie, familie și urmași. Biserica face efortul de a prezenta idealul, încearcă să contrabalanseze slăbiciunile omenești, dorește să ne întărească prin pogorârea harului divin. În zilele noastre, când mai multe cupluri divorțează decât se căsătoresc pe parcursul unui an, chiar și în Ungaria creștină, ajutorul Bisericii este și mai important. Pe de o parte, ea a hotărât și a sădit în inimile credincioșilor încă din timpurile antice perspectiva triplă asupra căsătoriei: acceptarea afecțiunii reciproce, ajutorul dat celuilalt și urmașii. Totuși este adevărat că aceste trei aspecte nu au apărut întotdeauna și peste tot în aceeași ordine. Pe de altă parte, Biserica bizantină se roagă pentru păstrarea inseparabilității și irevocabilității căsătoriei; pentru puritatea căsătoriei lor (care, evident, nu se referă la păstrarea fecioriei, ci la păstrarea purității morale); pentru importanța familiei; pentru bogăția urmașilor. Desigur, toate acestea în timp ce Biserica îi învață pe credincioși. Mai apoi, dorim să prezentăm aspectele menționate mai sus cu ajutorul unei analize asupra ceremoniei căsătoriei în Biserica Bizantină. Analiza noastră nu este doar o analiză pe text: nu prezintă doar etapele ceremoniei, ci dorește să ofere o sinteză teologică. Adăugăm ceremonia „inițierii noii vieți” celor două părți mari – „logodna și încoronarea” – ale ceremoniei căsătoriei, care este o particularitate a Bisericii Greco-Catolice maghiare. Din analiza noastră, se poate vedea cât de „solemne” sunt textele Bisericii noastre, ele nu aparțin „genului ușor”. Aceasta se justifică prin multitudinea de texte scripturale pe care le conțin rugăciunile, de pe o parte. Pe de cealaltă parte, se justifică prin faptul că textele noastre liturgice se întrepătrund cu ideile din învățăturile Bisericii. Apostolul Sf. Pavel denumește afecțiunea soților „un mare mister”, comparând-o cu iubirea lui Hristos pentru Biserică. La fiecare ceremonie de căsătorie, se spune: un text fix care nu poate fi modificat, pe post de lectură apostolică. Ar fi bine dacă fiecare cuplu proaspăt căsătorit l-ar urma în viață!

Cuvinte cheie: *căsătorie, logodnă, încoronare, familie, copii, Biserica Greco-Catolică, binecuvântare.*

1. Introducere

În lumea secularizată, în societatea noastră care își pierde din ce în ce mai mult valorile sale este foarte important să vorbim despre nuntă, familie și roadele pântecelui. Încă din timpurile străvechi Biserica se străduiește să prezinte

aspirațiile, să completeze slăbiciunile umane respectiv să le întărească prin rugăciunea cu stăruință pentru coborârea grației divine.

În zilele noastre, când chiar și în Ungaria, cunoscută ca țară creștină, în decursul unui an se desfac mai multe căsătorii civile decât cele care se încheie, ajutorul Bisericii are o importanță specială. Pe de o parte, încă din timpurile străvechi ea formulează și întipărește în sufletele credincioșilor săi scopul triplu al nunții: dragoste reciprocă, sprijinul reciproc și acceptarea roadelor pântecelui. Este adevărat că acestea nu au existat întotdeauna și în toate locurile în această ordine. Pe de altă parte însă, Biserica bizantină se roagă la slujba nunții pentru inseparabilitatea noilor soți și caracterul indisolubil al căsătoriei, puritatea căsniciei, importanța familiei și pentru roadele pântecelui și prin aceasta le oferă această învățătură membrilor săi.

În cele ce urmează ne propunem să elucidăm aceste aspecte pe baza slujbei nunții Bisericii bizantine.

2. Inseparabilitatea soților, indisolubilitatea căsătoriei

Un element esențial al nunții creștine este *irevocabilitatea*. Pentru aceasta membrii cuplului care se va cununa – conform tradițiilor maghiare străvechi – depun și jurământ: „jur că nu te părăsesc până la moarte, nici să nu te repudiez”. În același timp Biserica este conștientă de slăbiciunile umane, de aceea vine imediat în ajutorul noului cuplu cununat, dându-le binecuvântare prin preot: „Pe care Dumnezeu i-a unit, omul să nu-i despartă, în numele Ț Tatălui și Ț al Fiului și Ț al Sfântului Spirit”. Iată că și din acest motiv este important că în Biserica bizantină slujitorul sacramentului cununiei este preotul și logodnicii, acest sacrament neconferind-se unul altuia, ca în Biserica occidentală.

Slujba noastră prezintă pe trei nivele ajutorul pe care Biserica pe care îl oferă soților pentru ca să se mențină în vecii vecilor căsătoria lor. Deci biserica *binecuvântează* noul cuplu.

[1.] Izvorul binecuvântării cununiei provine din *învățătura Evangheliei* a revelației divine: Isus cu ocazia nunții din Cana – prin prezența Sa – a binecuvântat noul cuplu. Slujba noastră nu încetează să facă referire la aceasta. Aceasta este prezentă nu numai prin citirea pericopei slujbei (Ioan 2,1-11 – care la noi este unică, și nu la alegere, ca în Biserica occidentală!), ci și prin faptul că la acest pasaj din Evanghelie se face referire de șase ori. În acea parte a ecteniei mari care a fost adăugată, care se referă la miri, preotul se roagă astfel încă la a doua cerere: „Pentru ca să fie binecuvântată nunta aceasta, ca și aceea din Cana Galielii,

Domnului să ne rugăm”. După aceea în prima mare rugăciune preotul spune mai întâi sub forma afirmației despre Isus: „pentru negrăitul Tău dar și multa bunătate, ai venit în Cana Galileii și nunta care era acolo ai binecuvântat-o”. După aceea tot în această rugăciune spune și sub forma cererii: „Însoți, Stăpâne Preasfinte... precum acolo și aici, fiind de față cu ajutorul Tău cel nevăzut, + binecuvintează nunta aceasta”. În prima rugăciune de după Evanghelie preotul continuă tot această idee: „Doamne Dumnezeu nostru, Care în purtarea Ta de grijă cea de mântuire, ai binevoit în Cana Galileii a arăta nunta cinstită prin venirea Ta, Însoți și acum pe robii Tăi aceștia (N), pe care ai binevoit a-i însoți unul cu altul, păzește-i în pace și bună înțelegere”. În rugăciunea de după luarea cununii se roagă tot pentru binecuvântare în timp ce binecuvântează și el noul cuplu: „Doamne, Dumnezeu nostru, Care ai venit în Cana Galileii și nunta de acolo ai binecuvântat-o binecuvintează și pe robii Tăi aceștia, care cu purtarea Ta de grijă s-au însoțit prin unirea nunții”. În cele din urmă la otpust preotul cere binecuvântare de la Cristos – „Cel ce cu venirea Sa în Cana Galileii a arătat nunta cinstită” – asupra celor care sunt deja noi soți. – Iată, Biserica bizantină dorește să ofere astfel de ajutor serios membrilor săi care se însoțesc prin unirea nunții, pe baza învățaturii revelației, celei a Noului Testament!

[2.] Însă indisolubilitatea căsătoriei este atât de importantă încât Biserica se reîntoarce până la rădăcini, la descrierea creației omului în *Vechiul Testament* (Geneza 2,18-24). Astfel se străduiește să pună accent pe arhetipul, prototipul căsătoriei: baza acesteia este nu doar decizia umană, ci intenția divină. În prima mare rugăciune a slujbei preotul prezintă imediat faptul că primul cuplu căsătorit a fost binecuvântat de către Dumnezeu: „Dumnezeule cel preacurat și Ziditorule a toată făptura, Care din iubirea Ta de oameni ai prefăcut coasta strămoșului Adam în femeie și i-ai binecuvântat pe dânșii”, după care tot în această rugăciune pune accent din nou pe acest lucru: „și vor fi amândoi un trup... și pe care i-a unit Dumnezeu omul să nu-i despartă”. Deci apare și scopul major al binecuvântării: să ajute noul cuplu căsătorit ca ei să rămână pe calea indisolubilității căsătoriei. Mai mult decât atât, a doua mare rugăciune a preotului scoate în evidență din nou aceeași învățatură a Vechiului Testament, citând cuvintele lui Dumnezeu: „Nu este bine să fie omul singur pe pământ să-i facem lui ajutor dintr-însul; și luând una din coastele lui, i-ai zidit femeie... și pe care Dumnezeu i-a unit, omul să nu-i despartă”.

[3.] La nivelul trei apare activitatea *Bisericii* de împărtășire a binecuvântării, care – dacă din partea celor care o primesc există intenția primirii și condițiile valabile – este întotdeauna un act ce mijlocește daruri. Aceste faze au

fost enumerate deja la punctul [1.] în legătură cu binecuvântarea lui Cristos dată la nunta din Cana.

Însă încă mai există și alte pasaje ale slujbei care mijlocesc, respectiv cer binecuvântare. După ce în cea de a doua mare rugăciune a preotului preotul a citat porunca lui Dumnezeu cu privire la indisolubilitatea căsătoriei, el cere: „Și acum, Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, trimite harul Tău cel ceresc peste robii Tăi aceștia (N)”, și după aceea continuă cu șirul binecuvântărilor. Preotul amintește o serie a soților din Vechiul Testament care au fost binecuvântați de către Dumnezeu, și cere ca și noul cuplu căsătorit să fie la fel binecuvântat. Rugăciunea spune chiar și scopul binecuvântării: „ca să viețuiască după voia Ta”, întrucât scopul lui Dumnezeu este să nu se desfacă unirea căsătoriei, ci să rămână pentru vecii vecilor. De aceea este foarte important că în ultima parte a aceeași rugăciuni se rostește către Dumnezeu: „Dă-le lor roadă pântecelui, prunci buni și bună înțelegere sufletească și trupească”. După aceea preotul se roagă astfel în numele Bisericii apropiindu-se de punctul culminant al slujbei, în rugăciunea de dinainte de cununare, ce constituie un element esențial al încheierii căsătoriei: „Stăpâne, întinde mâna Ta din sfântul Tău locaș și unește pe robul Tău (N) cu roaba Ta (N), pentru că de către Tine se însoțește bărbatul cu femeia. Unește-i pe dânșii într-un gând, încununează-i într-un trup, dăruiește-le lor roadă pântecelui, dobândire de prunci buni”.

Totodată însă nu numai astfel de cereri exprese de binecuvântare se găsesc în cadrul slujbei, ci acestea se regăsesc și în mod indirect. Încă la partea adăugată la marea ectenie, prima cerere sună chiar în această formă: „Pentru robii lui Dumnezeu (N), care acum se însoțesc unul cu altul prin taina nunții, și pentru mântuirea lor Domnului să ne rugăm”. La ectenia cea stăruitoare în mod similar: „Încă ne rugăm pentru mila, viața, pacea, sănătatea, mântuirea, paza, iertarea și lăsarea păcatelor robilor Tăi (N)”.

3. Rodnicia și neprihănirea căsătoriei

Scopul important al căsătoriei este *rodnicia*. Cuplul se căsătorește ca să aibă copii. Însă în slujba nunții Bisericii bizantine *cumpătarea* în căsătorie este amintită de mai multe ori. La prima vedere acest lucru poate fi surprinzător, deoarece cele două părți nu de aceea își leagă viețile ca să o petreacă în feciorie fără de prihană. În cadrul căsătoriei este importantă și relația trupească. Mai mult decât atât – după cum vom vedea imediat –, aceasta este și condiția de bază a deschiderii față de rodnicie.

[1.] Dacă examinăm atent în cadrul slujbei textul acelei rugăciuni care se rostește înainte de luarea cununilor de pe cap, găsim soluția. Biserica nu cere din

partea noilor soți ca ei să trăiască în înfrânare completă, ci cere de la Dumnezeu să îi ajute ca să rămână căsătoria lor curată, neștirbită, sănătoasă: „Arată nunta lor cinstită, ferește patul lor neîntinat. Binevoiește să-și petreacă viața lor fără prihană. Și-i învrednicește pe dâșii să ajungă bătrâneți fericite, cu inimă curată împlinind poruncile Tale”. Fără îndoială este extrem de important să ne rugăm ca să primim putere pentru a păstra neprihănirea în căsătorie, învingând toate ispitele care ar duce la știrbirea fidelității conjugale sau chiar la adulter.

În lumina acestora se înțelege că la marea ectenie sunt rostite chiar două cereri referitoare la aceasta. Una dintre ele exprimă mai pe larg ceea ce cere pentru cei ce se vor uni în căsătorie: Pentru ca să li se dea lor viață cumpătată și naștere de prunci buni spre folos, Domnului să ne rugăm!”. Cealaltă sună simplu astfel: „Pentru ca să li se dăruiască lor bucuria nașterii de prunci buni și purtare fără de prihană în viață, Domnului să ne rugăm!”.

[2.] Cea de a doua mare rugăciune a slujbei se reîntoarce la acel izvor de unde provine neprihănirea. Dumnezeu este Cel care ne poate da ajutor pentru ca soții să-și trăiască viața într-o astfel de neprihănire, care respectă legile lui Dumnezeu și nu lasă stricăciunea căsătoriei. Această rugăciune sună astfel: „Binecuvântat ești Doamne, Dumnezeul nostru, sfințitorul nunții celei tainice și preacurate și legiuitorul nunții celei trupești, păzitorul nestricăciunii și chivernisitorul cel bun al celor al celor de trebuință vieții”. Deci, El este cel Care ne dă viața conjugală fără de prihană.

Se face referire indirectă la neprihănirea căsătoriei în penultima mare rugăciune. Și acest text este foarte important datorită faptului că este la plural, deci se referă la ambii soți: „Binecuvintează intrările și ieșirile lor. Înmulțește cu bunătați viața lor. Primește cununile lor în împărăția Ta, păzindu-i curați, fără prihană și neasupriți în vecii vecilor”. Însă faptul că la slujba consacrării nevestei noi rugăciunea specifică doar importanța neprihănirii noii soții reflectă ceva din modul de gândire din antichitate: „Însuți, Stăpâne Preasfine binecuvintează + această roabă a Ta (N) și împodobește capul ei cu podoabă plăcută Ție, ca trăind după poruncile Tale și desăvârșindu-se în toate virtuțile să se păstreze neprihănită împreună cu soțul ei pe care Tu i-ai dat, și să aibă viață veșnică”.

4. Importanța familiei

Slujba nunții Bisericii bizantine atrage atenția și asupra importanței *familiei*. În mod interesant însuși cuvântul „familie” se găsește o singură dată, când preotul cere „binecuvântare familială” asupra noilor soți. Însă când se

citează persoanele și evenimentele Vechiului Testament, în spatele acestora se află întotdeauna și aspectul familiei, întrucât în Vechiul Testament familia a fost foarte importantă. Și cu cât a fost mai numeroasă o familie, cu atât a avut mai mult prestigiu.

În lumina acestora slujba noastră prezintă pe de o parte astfel de persoane care s-au căsătorit și din căsătoriile lor s-au născut copii. Ei sunt puși ca exemple, cerând ca Dumnezeu să binecuvânteze în mod similar și noul cuplu căsătorit cu copii. Pe de altă parte rugăciunea slujbei cere ca Dumnezeu să păzească noii soți precum i-a păzit pe persoanele dragi înaintea Lui.

[1.] Înainte de toate se fac multiple referiri la primul cuplu, Adam și Eva. Unirea lor reprezintă arhetipul căsătoriei. Dumnezeu i-a dăruit unul altuia. Totodată le-a și dat porunci, cu care a întemeiat bazele familiei în lumea pământească: „Creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul”. Întrucât deja și noul cuplu formează o nouă familie, învățătura Sfintei Scripturi este valabilă pentru ei: „căci pentru aceasta va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup, și pe care i-a unit Dumnezeu omul să nu-i despartă”, să întemeieze o nouă familie.

După aceea urmează amintirea a cinci soți din Vechiul Testament. Avraam și Sarra au fost binecuvântați de Dumnezeu astfel că au primit fii și pe Avraam l-a făcut tată a multor neamuri. Lui Isaac i-a dăruit-o pe Rebeca și a binecuvântat născutul ei. I-a însoțit pe Iacov cu Rahela și din căsătoria lor a arătat doisprezece patriarhi. A însoțit pe Iosif cu Asineta și le-a dăruit lor ca roade ale căsătoriei lor pe Efraim și pe Manase. În cele din urmă la limita dintre Vechiul și Noul Testament rugăciunea amintește pe Zaharia și pe Elisabeta, asupra cărora Dumnezeu și-a revărsat darul și l-a ales pe fiul lor ca Înaintemergătorul. Cealaltă mare rugăciune mai amintește, în afară de aceștia, pe Moise și Semfora, și pe Ioachim și Ana.

[2.] În cadrul slujbei sunt amintite și alte personaje din Vechiul Testament (Noe, Ioná, sfinții trei tineri, Enoh, Sem, Ilie), și încă alte persoane (fericita Elena, sfinții patruzeci de mucenici). Însă dintre aceștia din punctul de vedere al familiei important este Noe, pentru că el, respectiv familia sa a supraviețuit potopul, ca să se continue arborele genealogic al omenirii.

5. Aspectul rodului pântecelui în slujba nunții

Scopul important al căsătoriei creștine este și deschiderea spre *rodnicie*, respectiv acceptarea acesteia. În slujba nunții Bisericii bizantine găsim numeroase referiri și la aceasta.

[1.] Bineînțeleș pe primul loc și aici trebuie să fie preluarea *învățăturii enunțate prin revelație*, respectiv utilizarea acesteia. Și într-adevăr este așa, întrucât deja prima mare rugăciune a preotului citează porunca lui Dumnezeu din povestirea creației omului, cea pe care a dat-o pentru prima dată omului: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul”. Aceasta este porunca universală, nerespectarea căreia face și azi căsătoria creștină nulă. Aceeași rugăciune face referire și la binecuvântarea primită la nunta din Cana datorită prezenței lui Isus, pe baza căreia „se face însoțirea cea după Lege și nașterea de prunci dintr-înșă” este după voința lui Dumnezeu.

[2.] *Rugăciunea Bisericii* este la fel de importantă, în care preotul intermediază între Dumnezeu și noii soți. Înainte de toate în marea ectenie cere ca „să se veselească ei la vederea fiilor și a fiicelor lor”. Slujba prezintă și o imagine superbă din Sfânta Scriptură. Se cere ca noii soți să-și poată vedea copiii lor precum măslinul bătrân este înconjurat de noi mlădițe. Acest lucru nu se regăsește numai în textul psalmului cântat în timpul intrării în biserică: fiii tăi să fie astfel și atât de mulți, „ca niște vlăstare tinere de măslin, împrejurul mesei tale”, ci și într-o rugăciune a preotului. Preotul se roagă astfel pentru noii soți: „Să vadă pe fiii fiilor lor, ca niște mlădițe tinere de măslin împrejurul mesei lor”. Aici se potrivește și cea rugăciune a preotului, care se rostește către Dumnezeu cu ocazia consacrării noii neveste: „să ți se dea ca împreună cu soțul tău să vezi fiii fiilor tăi până la neamul al treilea și al patrulea împreună cu soțul tău în pace și fericire”.

În rugăciunea Bisericii rodul pântecelui este amintit încă de mai multe ori. Înainte de toate, rugăciunea preotului cere viață pașnică, lungime de zile, înțelepciune, dragoste unuia către altul într-o legătură păcii. După aceea se cere „seminție cu viață îndelungată” pe lângă binecuvântarea căsătoriei și bună înțelegere trupească și sufletească. La cererea roadelor pântecelui este important felul de a fi al urmașilor. De aceea, pe lângă viața îndelungată și creșterea în vârstă și în credință rugăciunea epicletică a preotului cere și „seminție evlavioasă”, ca un element esențial al slujbei nunții. O altă rugăciune în schimb se rostește pentru ca Dumnezeu să dea noilor soți pe lângă binecuvântarea căsătoriei și „bucurie în cadrul seminției evlavioase”.

6. Concluzii

Chiar și din această scurtă analiză a slujbei nunții bisericii bizantine reiese bogăția conținutului de idei a acesteia referitor la indisolubilitatea căsătoriei, neprihănirea căsniciei, importanța familiei și acceptarea roadelor pântecelui. Și

acest lucru se realizează de către Biserica noastră – în mod obișnuit – cu ajutorul unor texte „grele”. Pe de o parte se bazează pe învățătura primită prin revelație, cu multe referiri la Sfânta Scriptură. Pe de altă parte, Biserica combină învățătura sa în rugăciunile sale, în textele slujbelor sale.

Ca o însumare poate nici nu s-ar putea spune nimic mai frumos despre căsătorie decât cele scrise de către Sfântul Apostol Pavel, care sunt întotdeauna citite în cadrul slujbei nunții în Biserica bizantină: „Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup. Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos și în Biserică. Deci dar și voi, fiecare așa să-și iubească femeia sa, ca pe sine însuși, iar femeia să se teamă de bărbat” (Efeseni 5,31-33).

ARGUMENTELE TRINITARE ALE LUI ATANASIE CEL MARE. O PERSPECTIVĂ A LECTORULUI DE AZI

CAMELIA DIANA LUNCAN*

ABSTRACT. *The Trinitarian Arguments Advanced by Athanasius the Great. A Today's Reader's Perspective.* The history of theological debates within Christianity over the centuries has its own benefit. It not only informs us regarding the theological gains and disputes among theologians and the formulation of diverse doctrines referring to God, Trinity, Salvation, but also shapes us and our thought. It shapes our admiration for those who, in the first millennium, guided by the Holy Spirit, dedicated their time and efforts to studying God's Word in order to understand God more accurately and present Him to the world more intelligibly. Athanasius is one of the important fathers of the Church and his contribution to the theology development is noteworthy.

Keywords: *Athanasius, homoousios, Trinity, God, Son, Holy Spirit, doctrines, trinitarian.*

REZUMAT. *Argumentele trinitare ale lui Atanasie cel Mare. O perspectivă a lectorului de azi.* Istoria dezbaterilor teologice din cadrul creștinismului de-a lungul secolelor își are beneficiile ei. Nu doar că ne informează asupra câștigului și disputelor de ordin teologic dintre teologii vremii și asupra formulărilor doctrinelor diverse referitoare la Dumnezeu, Trinitate, Mântuire, ci ne și modelează pe noi și gândirea noastră. Ne formează admirația pentru cei care, în primul mileniu, aflați sub îndrumarea Duhului Sfânt, și-au dedicat timpul și eforturile pentru studierea Cuvântului lui Dumnezeu pentru a-L înțelege pe Dumnezeu mai adecvat și pentru a-L prezenta într-un mod mai ușor de înțeles. Atanasie este unul dintre părinții importanți ai Bisericii, iar contribuția lui la dezvoltarea teologiei este demnă de remarcat.

Cuvinte cheie: *Atanasie, homoousios, Trinitate, Dumnezeu, Fiul, Duhul Sfânt, doctrine, trinitare.*

* Profesoară de limba engleză și traducătoare autorizată; insidercam@yahoo.com.

1. Introducere

Istoria dezbaterilor teologice din creștinism își are rostul ei. Ne informează asupra trecutului, ne revelează evoluția ideilor cu privire la Dumnezeu și la credința în Dumnezeu, concretizarea terminologiei, a doctrinelor din cadrul creștinismului. Dar nu doar ne informează, ci ne și formează. Ne formează respectul pentru cei care, în trecut, îndrumați de Duhul Sfânt, s-au dedicat lui Dumnezeu și și-au dedicat viețile lui Dumnezeu și studierii Cuvântului Său. Ne formează admirația față de părinții Bisericii și de contribuția lor la formularea și definirea Dumnezeirii, a crezului etc.

Este importantă lectura și studierea scrierilor din trecut nu doar pentru a ne îmbogăți informațional și a cunoaște datele istorice – ceea ce nu e deloc de lepădat -, ci și pentru propria smerenie și mirarea pozitivă. Atunci când descoperim înțelepciunea oamenilor din trecut, suntem mai puțin predispuși să privim superiori din prezentul nostru spre ceea ce a reprezentat primul mileniu, suntem mai rezervați în încercarea de a tranșa cu prea multă siguranță sau superficialitate teme care sunt dezbătute de două milenii (sau mai mult) și care continuă să rămână în dezbateri, nesoluționate complet sau nesoluționate pentru toate părțile implicate în dezbateri, căci mintea umană nu poate cuprinde în totalitate imensitatea lui Dumnezeu. Suntem mai dispuși să cultivăm mirarea cea bună, acea mirare (nu tâmpă, ci perfect lucidă) care nu conține să aprecieze frumusețea pe care o întrezărește în ceilalți oameni, în înțelepciunea lor, în felul lor de a se dedica unui Dumnezeu mai mare decât ei sau a se dedica muncii în folosul celorlalți pentru a-i ajuta și pe ei să vadă frumusețea lui Dumnezeu.

În acest sens, propun să facem o incursiune în trecut în perioada lui Atanasie cel Mare (295-373 d.H.), pentru a vedea eforturile depuse de acesta în dialogurile teologice polemice pe care le-a purtat în vederea descoperirii împreună a adevărului cu privire la Dumnezeu și a persoanei Lui.

2.a. *Atanasie cel Mare*

Despre Atanasie știm că s-a născut în anul 295 d.H. în Alexandria. A fost hirotonit diacon și numit secretar al episcopiei din Alexandria în 319. Provenind dintr-o familie bogată, a avut posibilitatea de a studia la faimoasa școală catehetică din Alexandria. Doctrina sa cu privire la Hristos a fost cuprinsă în lucrarea *De Incarnatione*, în care susține că Fiul și Tatăl au aceeași substanță, dar personalități diferite. Pentru el, problema mântuirii e legată organic de relația dintre Tată și Fiul: „Dacă Hristos e mai puțin decât afirmă El despre El însuși, atunci

nu poate fi vorba despre mântuirea oamenilor”. Numai Dumnezeu, care e fără păcat ne poate mântui pe noi, oamenii, care suntem în totalitate păcătoși: „Hristos, Domnul, e coegal, coetern și consubstanțial cu Tatăl”¹.

Atanasie și-a susținut și menținut ideea unui Dumnezeu unic și a evidențiat existența unei vieți a iubirii în El însuși datorită Persoanei Treimice. A purtat polemici cu arienii care îl considerau pe Isus o creatură a lui Dumnezeu, nu Dumnezeu adevărat. A purtat polemici și cu tropicii, care, deși îl recunoșteau pe Isus ca Dumnezeu, îl respingeau pe Duhul Sfânt din cadrul Dumnezeirii, susținând că acesta este o creatură sau cel mai mare dintre îngeri. Dr. Ioan Bunaciu afirma că „Atanasie are meritul că nu filozofează cu substanța, ci rămâne credincios revelației Sfintei Scripturi și a căutat expresii care pun capăt discuției și stabilesc limitele hotărâtoare pentru credință și religie”².

2.b. Arienii și tropicii

Arianismul a fost un concept eretic, care a pornit de la subordonaționism; acesta presupunea ideea că Fiul e mai mic decât Tatăl din punct de vedere ontologic. Arienii l-au avut a promotor pe Arius și susțineau faptul că există un singur Dumnezeu, care nu se implică în creație și nu intră în contact cu lumea. Acest Dumnezeu, fiind pur și infinit, nu dorea să se întineze sau să se limiteze creând El însuși lumea, care e finită, așa că ar fi creat un intermediar – Fiul – care să creeze această lume. În concepția lor, Fiul există din voința Tatălui, dar nu și din ființa Lui. E creat din nimic, are existența dinainte de timp, dar nu din veșnicie. Primul care a contrazis concepțiile lor a fost Alexandru, episcop de Alexandria, fără succes însă.

Tropicii își afirmau credința în divinitatea lui Isus Hristos, dar nu și divinitatea Duhului Sfânt. Susțineau că Duhul Sfânt e doar aparent Dumnezeu, dar că, în realitate, El este cel mai mare dintre îngeri.

În cele ce urmează, ne vom uita la argumentele de care s-a folosit Atanasie în polemicile avute cu reprezentanții arianismului și cu tropicii în apologia Trinității, mai concret în apărarea divinității lui Isus Hristos respectiv a divinității Duhului Sfânt.

3. Dialogul cu arienii

Argumentele lui Atanasie au fost mai degrabă scripturale decât dogmatice sau filozofice. În anul 325, avea loc Conciliul de la Niceea, în urma împărțirii

¹ Iosif MORCAN, *Doctrina despre Sfânta Treime*, fără editură, p. 31

² *Ibidem*

bisericii. Au existat trei partide: partida ariană, care susținea că Tatăl și Fiul nu au aceeași substanță (*anhomoousios*), partida origenistă, care susținea asemănarea de substanță dintre Tată și Fiul (*homoiousios*) și cea ortodoxă, care susținea identitatea substanței (*homoousios*), partidă din care făcea parte și Atanasie.

„Episcopii din vremea lui Atanasie se asemuiau cu o mulțime de pastori bine intenționați, dar nu prea isteți, care puneau accent pe creștinismul «practic» în defavoarea teologiei.”³ Dacă stăm să analizăm mai atent, de altfel, multe erezii s-au născut din motivații bune, cu scopul de a găsi adevărul, însă instrumentele folosite în acest proces erau insuficiente sau insuficient documentate, însoțite de raționamente eronate.

Problema cea mai stringentă discutată la Niceea a fost divinitatea lui Hristos în vederea doctrinei pentru mântuire, soteriologia. O persoană care nu e Dumnezeu nu putea face o lucrare pe care numai Dumnezeu era în stare să o facă. Părinții niceeni au considerat mântuirea ca una dintre aceste lucrări. Numai Dumnezeu este capabil să mântuie omenirea, să ofere posibilitatea salvării pentru că El este creatorul lumii și al omului, El este sfânt spre deosebire de oameni care sunt păcătoși și El este Cel care ne iubește și dorește să ne ducă în raiul Său (Ioan 3:16). Astfel că inițierea refacerii legăturii, a comuniunii dintre om și Dumnezeu este realizată și trebuia realizată de către Dumnezeu.

Chiar dacă arienii erau de acord că Isus este Fiul lui Dumnezeu, nu acceptau faptul că ar fi Dumnezeu în Sine. Aduceau ca argumente versetele scripturale:

Tu ești Fiul Meu, astăzi Te-am născut (Ps. 2:7)
Tatăl e mai mare ca Mine (Ioan 14:28).

Atanasie a fost, însă, de părere că aceste versete se referă la umanitatea lui Isus, nu la divinitatea Sa, că doar ca om Isus este mai mic decât Tatăl.

Arienii susțineau faptul că Isus avea nevoie de împuternicirea Duhului Sfânt al lui Dumnezeu și din acest motiv Fiul a primit de la Duhul ca să-L împuternicească în viața Lui de ascultare față de Tatăl. Atanasie a explicat diferența între ”să fim noi în Dumnezeu” și ”Hristos în Tatăl”. Fiul răspândește mai degrabă Duhul Sfânt înspre noi decât să-L primească din cauză că noi suntem cei care avem nevoie de El. Hristos este ”în Tatăl”, iar noi suntem ”în Dumnezeu” prin Hristos.

Dacă Tatăl nu a fost Tată dintotdeauna, așa cum susțineau arienii, aceasta ar însemna faptul că Dumnezeu a fost cândva lipsit de Cuvânt și Înțelepciune.

³ Gordon CLARK, *The Trinity*, The Trinity Foundation, Jefferson, Maryland, 1990, p. 45

Aceasta pentru că Isus e numit *Logos* în Ioan 1:1, care înseamnă Cuvânt și Înțelepciune. Această idee apare dezbătută în capitolul IV al cărții lui Atanasie, *De Decretis*, scrisă după conciliu. Arieni, dorind să diminueze importanța unicului Cuvânt, au diminuat accidental chiar divinitatea lui Dumnezeu-Tatăl, afirmând că Dumnezeu a spus, de fapt, multe cuvinte. Atanasie a ridicat întrebarea: „Dacă e așa, atunci care cuvânt a fost Fiul?”⁴. Căci, din faptul că Dumnezeu a spus multe cuvinte, deducem că Dumnezeu se aseamăna bine cu omul care are nevoie de multe cuvinte pentru a se exprima. Folosirea unui cuvânt (sau cât mai puține cuvinte) nu face decât să arate spre perfecțiunea și puterea lui Dumnezeu (Isaia 48:13, Ps. 104:24, Prov. 3:19, Ioan 1:1).

În ce privește teoria mediatorului creat înaintea lumii pentru protecția lui Dumnezeu, pentru a Se feri să intre în contact cu ceva imperfect sau finit, Atanasie a ridicat retoric întrebarea: „Era creația o lucrare atât de obositoare încât Dumnezeu avea nevoie de cineva să-L scape de plictiseală și neputință?”⁵ și a citat Isaia 40:28, care spune: „... Domnul, Creatorul marginilor pământului, El nu obosește, nici nu poate fi golit de putere...”. Biblia nu face distincție între ceea ce a creat Dumnezeu și ceea ce a creat Isus. Isus e mai degrabă mâna nevăzută a lui Dumnezeu în creație decât un agent sau instrument (Isaia 66:2, 1Cor 8:6).

Dacă Hristos e prima creatură și noi urmăm prin El (pentru că El era considerat de către arieni Creatorul lumii), atunci suntem fii ai lui Hristos și nu ai lui Dumnezeu, iar Hristos, în loc să ne apropie de Dumnezeu, ne-ar separa. Dacă Hristos ar fi prima creatură, atunci nu s-ar deosebi de noi. De aceea, Hristos e fiul lui Dumnezeu tot așa cum Isaac e fiul lui Avraam; nu unul spiritual, ci unul natural. Arieni considerau că Isus ar fi fost divin doar prin participare sau prin proximitatea de Dumnezeu și prin faptul că îndeplinea voia Sa. Atanasie a fost de acord că Dumnezeu S-a folosit de Cuvânt pentru a crea lumea, dar a considerat absurd a presupune că Dumnezeu-Tatăl avea nevoie de un intermediar. Apoi, prin părțășia Lui cu omul, El a fost făcut sfânt și a devenit copilul lui Dumnezeu. De aceea „însuși Cuvântul trebuie să fie divin (sfânt) în natura Sa, căci, altfel, El n-ar fi putut împărțăși viața divină oamenilor”⁶. Cuvântul nu ne-ar fi putut diviniza dacă ar fi fost divin doar prin proximitatea de Dumnezeu și nu ar fi fost El însuși Dumnezeu adevărat.

Dacă Tatăl este etern, înseamnă că și Fiul e etern pentru că ei sunt una și ceea ce aparține unuia aparține și celuilalt: „Toate câte le are Tatăl, ale Mele sunt”

⁴ *Ibidem*, p. 50

⁵ *Ibidem*, p 48

⁶ KELLY J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Harper Collins Publishers, New York, 1978, p. 243

(Ioan 16:15). "Dacă despre tatăl nu se poate spune că a fost un timp când nu a fost, nici despre Fiul nu se poate spune aceasta"⁷. Tatăl e lumină, iar Fiul e strălucire și lumină adevărată: „Suntem întru Cel adevărat, întru Fiul Lui, Isus Hristos. Acesta este Dumnezeu cel adevărat și viața veșnică” (1Ioan 5:20).

Arienii considerau că Isus a fost numit Fiu în semn de răsplată pentru faptele Sale bune și ei înșiși se vedeau oglindiți în portretul lui Isus care a ajuns la Dumnezeu. Atanasie s-a declarat nemulțumit de faptul că uitându-se doar la partea umană a Mântuitorului, oponentii săi L-au considerat doar o creatură. În răspuns, Atanasie a subliniat faptul că egalitatea cu Fiul este imposibilă pentru că Cuvântul nu e ca noi, ci e ca Tatăl. Fiul e un model și învățător numai într-un sens și în mod sigur nu ne invită să devenim egalii Lui⁸. El se roagă ca "ei să fie una, cum suntem și noi" (Ioan 17:11), dar, prin aceasta, El oferă îndrumări pentru armonia creștină, relația dintre creștini și numai între ei; nu invită creaturile la aceeași părtășie ontologică pe care o are El cu Tatăl.

Prin „credincios”, arienii înțelegeau că Isus e credincios în sensul în care suntem noi, oamenii, credincioși. Dacă ar fi așa, atunci Moise ar fi trebuit acuzat pentru că a zis: „Dumnezeu este credincios și fără nedreptate” (Deut. 32:4), iar Pavel spune: „Dumnezeu, care e credincios, nu va îngădui să fiți ispitiți peste puterile voastre” (1Cor. 10:13). Dar când sfinții spun asemenea lucruri, ei nu se gândesc la Dumnezeu într-un mod uman, și își dau seama că termenul „credincios” e folosit în Scriptură cu sens dublu; primul sens e de „credincios, cel care crede”, iar al doilea sens este „demn de încredere, fidel, devotat, statornic față de un angajament”. Primul se potrivește în cazul omului, al doilea pentru Dumnezeu. Alexandru din Alexandria, vorbind despre natura Mântuitorului, sublinia că este necesar să se observe că calitatea de Fiu a Mântuitorului nostru nu are nimic în comun cu calitatea noastră de fii ai Lui⁹.

Arienii au acuzat atunci nestatornicia lui Isus și faptul că El nu rămâne același mereu și aduceau ca argument versetul 7 din Psalmul 44: „... ai iubit dreptatea și ai urât nedreptatea...”. Contrariat de argumentul lor, Atanasie a contraargumentat, spunând că aceasta nu demonstrează faptul că natura Logosului ar fi schimbătoare, ci că, tocmai dimpotrivă, e neschimbătoare. Pentru că numai creaturile, care au un început, sunt schimbătoare și acțiunile lor nu sunt stabile; iar un om bun astăzi se poate schimba mai târziu și poate deveni mai rău, așa că omul drept de azi e găsit în scurt timp ca fiind nedrept: „de aceea a fost

⁷ *Ibidem*

⁸ Robert C. GREGG & Dennis E. GROH, *Early Arianism*, Fortress Press, 1981, p. 60

⁹ *Ibidem*, p. 8

nevoie de cineva neschimbător, pentru ca oamenii să aibă ca model statornicia dreptății Logosului”¹⁰.

Textul din Marcu 13:22 a provocat o discuție cu privire la gradul neștiinței omului Isus. După Atanasie, „Logosul știa ziua sfârșitului lumii, dar omul Isus nu știa, deoarece e propriu omului să nu știe”¹¹.

Efortul lui Atanasie e de lăudat și admirat în această polemică avută cu arienii, dorind să demonstreze divinitatea lui Isus Hristos, mai ales având în vedere faptul că „... doctrina Trinității se desfășoară în Noul Testament mai degrabă sub forma unor aluzii decât a unei învățături clare”¹².

4. Dialogul cu tropicii

Atanasie este primul care dezvoltă o pneumatologie coerentă. A argumentat că Duhul nu e creatură și că termenul „*homoousios*” se poate aplica și cu privire la Duhul Sfânt. Tropicii susțineau ideea că Duhul e cel mai mare dintre îngeri. Argumentele aduse de Atanasie în dialogul polemic cu ei sunt de ordin soteriologic. El era de părere că Duhul Sfânt aparține indivizibilei „Treimi Sfinte”, pentru că „întreaga Treime e un singur Dumnezeu”. Pentru el, Duhul Sfânt e divin în întregime și consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul. Scriptura învață că Duhul aparține și este una cu Dumnezeirea care e în Treime¹³. Duhul trebuie să fie divin dacă El e Cel care unește oamenii cu divinul Fiul al lui Dumnezeu și cu Dumnezeu-Tatăl.

Atanasie considera neacceptarea Duhului Sfânt ca o hulă împotriva Sfintei Treimi: „Ce ființă dumnezeiască mai e aceasta care se compusă din Creator și creatură?”¹⁴. Considera că cei care Îl socotesc pe Fiul drept Dumnezeu și acceptă ca Dumnezeu să fie numit creatură, nu cugetă corect nici despre Cuvânt și citează din Marcu 3:29: „Cel care-și va îndrepta hula împotriva Duhului Sfânt nu va primi iertare nici în veacul acesta, nici în veacul viitor.”

Tropicii spuneau că există în Scriptură locuri în care „Duhul” e scris „duh”, fără adjectivul „Sfânt” sau adaosul „al lui Dumnezeu” sau „al Tatălui”, ceea ce ar însemna că nu e divin. Atanasie răspunde reproșându-le că ei interpretează cuvântul „duh” ca fiind „Duhul” și astfel ei Îi luau divinitatea: „Ați luat Duhul prin faptele legii sau din auzirea cu credință?” (Gal. 3:2). Când vedem scris „duh”, el se

¹⁰ *Ibidem*, p. 14

¹¹ Ioan COMAN, *Și Cuvântul trup S-a făcut*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 65

¹² Calvin BEISNER, *God in Three Persons*, Tyndale House Publishers, Wheaton, Illinois, 1984, p. 26

¹³ Donald K. McKIM, *Theological Turning Points*, Westminster John Knox Pres, Atlanta, 1988, p. 17

¹⁴ Sf. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri II*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 24

referă la duhul omului: „Noaptea gândeam în inima mea și se frământa duhul meu” (Ps. 76:6). Atanasie îi învâța pe tropici că, dacă „Duhul” e scris cu literă mare și este urmat de „al Meu”, „al Tatălui” sau „Sfânt”, atunci se referă la Duhul Domnului. Dacă e scris cu literă mică, se referă la duhul omului. În Psalmul 103:29-30, avem: „lua-vei Duhul Tău... Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului”. Totul se înfăptuiește de către Tatăl prin Fiul în Duhul. Dacă Duhul se odihnește în Fiul, se poate spune și că Tatăl, care-L generează, Se odihnește în Fiul. Grigorie de Nyssa spune că „tot așa cum persoana Tatălui e una, «Cel din care Fiul a fost generat și Duhul Sfânt a purces», tot așa putem spune că Cel care e cauza tuturor lucrurilor – Fiul și Duhul – e un singur Dumnezeu”¹⁵.

Tropicii erau de părere că Zaharia se referea la Duhul Sfânt atunci când a zis: „Acestea zice îngerul care vorbește în mine” (Zaharia 4:1)¹⁶. Pentru Atanasie însă e de la sine înțeles că, aici, îngerul care grăiește în el nu e Duhul Sfânt pentru că ei nu citiseră contextul sau nu fuseseră atenți la faptul că Zaharia vorbea cu îngerul ce-L slujea pe Dumnezeu.

Dacă luăm versetul 11 din Isaia 63: „Pogorātu-S-a Duhul de la Domnul și i-a călăuzit pe ei, Așa ai condus pe poporul Tău, făcându-Ți Ție nume de slavă.” Dumnezeu nu făgăduiește să trimită un înger, ci chiar Duhul Său, care e mai presus de îngeri, deci Duhul nu e creatură, nici înger, ci mai presus de acestea, unit de dumnezeirea Tatălui, Dumnezeu Însuși.

5. Concluzii

Dialogurile polemice teologice purtate de Atanasie cel Mare au contribuit la formulările doctrinare de mai târziu privind divinitatea lui Isus Hristos și a Duhului Sfânt. Însă dincolo de beneficiul teologic, există sau poate exista un beneficiu spiritual, moral, chiar personal pe care îl putem extrage din eforturile lui Atanasie de a revela adevărul pe care l-a înțeles el relativ la Dumnezeu și Dumnezeire.

¹⁵ George Park FISHER, *History of Christian Doctrine*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1904.

¹⁶ A se compara cu versiunea în limba engleză Douay-Rheims 1899 American Edition: “And the angel that spoke in me came again: and he waked me, as a man that is wakened out of his sleep.” (la adresa <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Zechariah+4&version=DRA> consultat la 07.04.2017) și cu originalul grecesc: “ΚΑΙ ἐπέστρεψεν ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ καὶ ἐξήγειρέ με ὄν τρόπον ὅταν ἐξεγερθῆ ἄνθρωπος ἐξ ὕπνου αὐτοῦ” (preluat de la adresa <http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/septuagint/chapter.asp?book=41&page=4> consultat la 08.04.2017). Versiunile românești au ales expresii similare cu “vorbește cu mine”, însă versiunea ortodoxă Bartolomeu Anania păstrează forma grecească: “și s’a întors îngerul care grăia întru mine și m’a trezit așa cum se trezește omul din somnul său” (la adresa <https://dervent.ro/biblia.php> consultat la 08.04.2017)

Dedicarea lui Atanasie pentru studierea Scripturilor și deschiderea lui spre adevărurile revelate de Dumnezeu prin Cuvântul Său și prin rațiunea cu care l-a înzestrat pe Atanasie ne poate încuraja să ne dedicăm la rândul nostru apropierii de Cuvântul viu al lui Dumnezeu care nu încetează să ni se descopere în mod personal pentru viețile noastre, să fim atenți la glasul Lui și receptivi. Iar în deschiderea noastră teologică spre ceilalți, să ținem cont scrierile părinților Bisericii și de profunzimea de care au dat dovadă chiar și fără a fi beneficiat de o societate atât de dezvoltată informațional și tehnologic cum este cea în care trăim azi. Admirația și respectul pentru scrierile teologilor din primul mileniu ne poate plasa mai lucid în timp și spațiu, ne poate smeri și îmbogăți spiritualicește și sufletește, aducându-L pe Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt mai aproape de noi.

FENOMENOLOGIA ACTULUI DE CREDINȚĂ. DE LA TREAPTA ESTETICĂ LA TREAPTA MISTICĂ. PENTRU O ESTETICĂ TEOLOGICĂ

I

RADU IOAN MUREȘAN*

ABSTRACT. *Phenomenology of the Act of Faith, from the Aesthetic Level to the Mystical Level. For an Aesthetic Theology.* This research advances the thesis according to which the act of faith is the belief (as in "I believe that"), that implies the practice of intelligence, of feeling and will (the consent), not the aftermath of seduction. This belief is, though, always arbitrated aesthetically. The act of faith is, thus, the result of a *totalizing* thought that includes the fusion and conjunction between aesthetic (sensation-perception-emotion) and intellect, between subject and object, between body and world because we live, think and get to know things in the world, not outside it; we are part of this world, not simple "observers" somehow disconnected.

Keywords: *act of faith, phenomenology, aesthetic, beautiful, perception, rational, irrational, emotion, feeling, knowledge, Incarnation, corporality, kairòs etc.*

REZUMAT. *Fenomenologia actului de credință. De la treapta estetică la treapta mistică. Pentru o estetică teologică.* Acest studiu propune teza potrivit căreia, actul de credință este expresia unei convingeri (de tipul "eu cred"), ce implică exercițiul inteligenței, al sentimentului și al voinței (consimțământul), nu rezultatul unei seducții. Această convingere este, însă, întotdeauna mediată estetic. Actul de credință este, așadar, expresia unei gândiri totalizante, ce include fuziunea și conjuncția dintre estetic (senzație-percepție-emoție) și intelect, dintre subiect și obiect, interior-exterior, dintre corp și lume, deoarece trăim, gândim și cunoaștem în lume, nu în afara ei; suntem părți ale lumii, nu "observatori" detașați ai ei.

Cuvinte cheie: *act de credință, fenomenologie, estetic, frumos, percepție, rațional, irațional, emoție, sentiment, cunoaștere, Întrupare, corporalitate, kairòs.*

* Lect. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea; raduioanmuresan@yahoo.it

Premisă

Acest studiu propune teza potrivit căreia actul de credință, expresie a unei convingeri ce implică exercițiul inteligenței și al voinței, și nu rezultatul unei seducții a fascinantului, irezistibilului, este întotdeauna mediată din punct de vedere estetic, în virtutea modului de trăire *relațional* care este un mod *empiric-cognitiv* specific subiectului uman. Actul de credință este așadar, expresia unei capacități perceptive globale, a unei gândiri *totalizante*, ce include fuziunea și conjuncția dintre interior și exterior, subiect și obiect, corp și lume, deoarece trăim, gândim și cunoaștem în lume, nu în afara ei; suntem părți ale lumii, nu "observatori" detașați ai ei. Generic vorbind gândirea *totalizantă* devine în mod simultan, locul pasivității și al interacțiunii, al apariției inexprimabilului și al dorinței; este locul în care se circumscriu ambivalența și ambiguitatea, iraționalul și raționalul, prezentându-se în mod insolubil ca un fel de anunț a ceva frumos, fascinant și irezistibil, față de care pare foarte natural să manifestăm propria adeziune¹.

O atare teză justifică înscrierea acestui studiu pe linia studiilor interdisciplinare contemporane², în mod special cele de **estetică și teologie**, în vederea redefinirii raportului acestora din perspectiva unui climat mai puțin rigid și convențional, în care teologia să poată depăși modul de abordare autoreferențial și limitativ. Teologia trebuie să fie practică astăzi, într-un climat de dialog fără resentimente, capabil să onoreze rațiunile unei estetici abordată holistic, ca fenomenologie globală a senzației, percepției, intuiției, imaginației, fanteziei, emoției, sentimentului, într-un cuvânt, a experienței de viață. O astfel de deschidere poate fi cheia unei noi abordări teologice, și implicit fundamentarea unui model uman chemat să-și trăiască viața în concretețea și autenticitatea

¹ Din perspectiva acestui mod de a înțelege credința se poate crea posibilitatea restaurării derivei intelectualiste a noțiunii "a ști" în raport cu noțiunea "a crede". Un corect echilibru între "a ști" și "a crede" pleacă dintr-o conștiință a priorității experienței, ca fundament în propedeutica actului de credință. SEQUERI Pier Angelo, *Estetica e Teologia*, Milano, Glossa, 1993, p. 7.

² În ansamblul culturii europene, studiul de tip trans-disciplinar, pe verticală este un studiu în care fiecare disciplină încearcă să-și lărgească unghiul de deschidere. Această deschidere are la bază constatarea potrivit căreia istoria cunoașterii a parcurs un tip de evoluție care s-a înscris între viziuni globale, fără teme empirice și fragmentare disciplinară; apoi a trecut de la enciclopedismul renașcentist candid, la specializarea severă a ultimilor decenii. Conviețuirea pe orizontală a mai multor discipline a prins corp în instituția multidisciplinară a universităților. Momentului deschiderii i-a urmat momentul adoptării metodelor și informațiilor altor discipline. În această nouă orientare, nu atât obiectul investigațiilor lor s-a modificat, cât modul de abordare trans-disciplinară integrată, ce lasă în spate colectivismul unei multidisciplinarități răsfirate. PLEȘU Andrei, *Înapoi la colectivism?*, "Dilema Veche", nr. 483, 16-12 mai, 2013.

realității imediate, în însuși modul de a fi al *Dasein*-ului³. Doar ancorați în această specificitate vom putea înțelege taina naturii umane, care este "existență în mister și pentru revelație"⁴.

Din perspectiva noii abordări estetice și teologice, a unui nou început⁵, suntem încredințați că acest tip de cunoaștere implică nu doar o dezvoltare autoreferențială, limitativă, ci mult mai mult, necesitatea trezirii în fiecare dintre noi a unei reverențe bucuroase⁶ în fața spectacolului vieții. Viața în plenitudinea ei ne cere să dezvoltăm o conștiință universală, pe care "încă n-am dezvoltat-o"⁷. Potrivit acestei conștiințe, omul poate trăi în mod autentic viața trupească în experiența efectivă a vieții de zi cu zi, experiență ancorată la scara planetară a mediului aflat, din păcate, într-o continuă degradare. Astăzi conștientizăm, finalmente, că doar din perspectiva unei trăiri globale, interioare și exterioare⁸, se poate restabili o justiție a lucrurilor, în drumul cunoașterii de sine și a cunoașterii lui Dumnezeu. "**Ființa** – nu avem o altă reprezentare a ei decât «a trăi»", spune Nietzsche în aforismul 582 din *Voința de putere* (1885–1886)⁹. Doar un asemenea mod de abordare poate să creeze premisele aprofundării factorului religios în adâncul ființei umane.

³ HEIDEGGER Martin, *Ființă și timp*, traducere Gabriel LIICEANU și Cătălin CIOABĂ, București, Humanitas, 2012, pp. 158-192.

⁴ BLAGA Lucian, *Trilogia culturii*, București, Humanitas, 2011, p. 460. "În definiția religiei dată de Blaga, se subliniază nevoia umană de a revela ultimele mistere, misterele existențiale. Aceasta este și una dintre cele mai importante activități creative ale omului". JONES Michael, S. *Metafizica religiei. Lucian Blaga și filozofia contemporană*, București, Self Publishing, 2014, p. 19. Este însuși "modul de existență a modelului european, o existență în neodihna *creativității*". NOICA Constantin, *Despre demnitatea Europei*, București, Humanitas, 2012, p. 32.

⁵ "Ca niciodată până acum în istorie, destinul comun ne obligă să căutăm un nou început (...) Fie ca epoca noastră să poată fi amintită datorită trezirii unei noi reverențe față de viață, datorită hotărârii de a ajunge la sustenabilitate, datorită accelerării luptei pentru dreptate și pace și datorită celebrării bucuroase a vieții". Scrisoarea enciclică *Laudato Si'* a Sfântului Părinte Francisc despre îngrijirea casei comune, Iași, Presa Bună, 2015, pp. 125-126.

⁶ "De la simpla excitație în fața unui ambalaj strălucitor și alintarea papilelor gustative, până la extazul în fața marilor opere de artă, trecând prin plăcerea de a contempla stânci, valuri, păduri, trupuri, ninsori și cascade, de-a asculta simfonii, izvoare, arii de operă, blues-uri sau boncăluitul de cerbi, de-a te alinta cu arome, condiment, soapte, miresme, fantasme, de-a mângâia epiderme inocent asudate, - totul vorbește de (și slujește pentru) bucurie. MIHĂILESCU Dan C. *Cartea simțurilor*, București, Humanitas, 2015, p. 8.

⁷ Scrisoarea enciclică *Laudato Si'*, op. cit., p. 126.

⁸ "Universul se dezvoltă în Dumnezeu, care îl umple în întregime. Deci există un mister de contemplat într-o frunză, într-o cărare, în rouă, pe fața unui sărac. Idealul nu este numai a trece de la exterioritate la interioritate pentru a descoperi acțiunea lui Dumnezeu în suflet, ci și a ajunge la întâlnirea lui în toate lucrurile". Ivi, p. 139.

⁹ HEIDEGGER Martin, *Originea operei de artă*, București, Humanitas, 2011, p. 267.

Trăirea actului de credință poate aduce însă cu sine riscul psihologizării credinței. Există astăzi în tot mai mare măsură, o tipologie comportamentală religioasă pentru care credința este expresia unei noi ideologii¹⁰. Este modul de gândire și de acțiune al Ego-ului, care are nevoie de a se blinda cu certitudini metafizice, consolidate de puterea autorității religioase¹¹. De aceea, omul fuge de primejdia tatonărilor empirice, care însă i-ar putea oferi, cu adevărat, cunoașterea lucrurilor prin credință și nu doar înțelegerea lor prin formularea experienței. Așadar, trăirea credinței nu trebuie să ne poarte nici în sfera psihologemelor¹² conjuncturale, nici în sfera empiriei senzoriale de tip subiectivist¹³, facilitând căderea teologiei înspre o estetică teologică încadrată, în mod banal, sferei sentimentului¹⁴. Din perspectivă eclezială, experiența religioasă trebuie omologată liturgicului, dar în același timp și sentimentului¹⁵, atâta timp cât sentimentul nu

¹⁰ Procesul ideologizării credinței înseamnă convertirea experienței ecleziale în idei egoistice, dereglate pe temeiuri preponderent afective. Acestea vor constitui în cele din urmă, materialul fundamentării propriilor convingeri ale individului religios. O credință ideologizată înseamnă o credință bazată pe cunoștințe (informații) despre realitatea metafizică, pe care gândirea de tip individualist, le transformă în certitudini, chiar dacă nu sunt verificate în câmpul experienței, a senzorialului credinței. Acest lucru se întâmplă, deoarece, în mod natural, persoana are nevoie de certitudinile "cunoașterii" metafizice. YANNARAS Christos, *Contra religiei*, București, Anastasia, 2011, pp. 78-79, 80, 82, 85.

¹¹ Ivi, p. 27.

¹² "Numim psihologem certitudinea imaginară ce rezultă (și este declarată drept "adevăr") atunci când dorința subiectivă își obiectivează în mod inconștient scopul, îl transformă în iluzia unei trăiri reale". Ivi, p. 88.

¹³ "Acest empirism subiectivist va ajunge la apogeul său prin Hobbes, Locke și Hume, care transferă "principiul" autorității de la rațiunea individuală la experiența senzorială individuală". YANNARAS Christos, *Heidegger și Areopagitul*, București, Anastasia, 2009, p. 18.

¹⁴ Jean Yves Lacoste propune omologarea experienței religioase cu liturgic, mai degrabă decât cu sentimentul, văzut ca un raport funest. LACOSTE Jean Yves, *Experiență și absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului*, Sibiu, Deisis, 2011, p. 8. Nu poate fi vorba despre un raport funest între experiența religioasă și sentiment, cât mai degrabă despre o absolutizare a sentimentului. Poate același lucru a dorit să-l spună și Heidegger în cuvintele următoare: "...chiar dacă orice determinare cognitivă se constituie din punct de vedere existențial-ontologic prin situarea afectivă a faptului-de-a-fi-în-lume, acest lucru nu înseamnă că intenționăm să livrăm știința, ontic vorbind, "sentimentului". HEIDEGGER Martin, *Ființă și timp*, op. cit., p. 190.

¹⁵ Acesta trebuie cultivat și întărit, fără tentativa de a-i absolutiza importanța. Putem observa că noile cercetări pe tărâmul psihologiei moderne, confirmă componenta afectivă ca factor determinant în înțelegerea naturii umane. Simțirea, emoția, dorința sunt aspecte ce trebuie cultivate în cadrul teologiei actuale. Wilson preconiza în anul 1975, că etica va ajunge să se "biologizeze". Cercetările ultimilor treizeci de ani confirmă acest lucru. Astăzi s-a ajuns la recunoașterea puterii așa numitelor "procese automate", care au fost localizate în zonele emoționale ale creierului și nicidecum ale rațiunii. Însuși fundamentul gândirii strategice, și implicit fundamentele moralității, au ajuns să fie evaluate din perspectiva activității centrilor emoționali, în baza "flash-urilor intuitive rapide". HAIDT Jonathan, *Mintea moralistă. De ce ne dezbină politica și religia?* București, Humanitas, 2016, pp. 92-99. Astăzi se

intră în sfera banalului. Perspectiva banalității duce la relativism emoțional și în final la căderea în sentimentalism.

Suntem conștienți că a vorbi despre credință din perspectiva capacității perceptive globale a actului cognitiv presupune o miză ce depășește capacitatea de cunoaștere rațională. Ceea ce trăim și definim ca fiind "credința", aparține continuei permanentizării a actului de încredere, ce situează persoana în condiția înnoitoare de deschidere-transformare. Încercarea de a descrie un asemenea proces, ar însemna propunerea unui exercițiu de intuiție și imaginație, focalizat pe pluralitatea semnificațiilor lucrurilor, ce scapă controlului rațiunii. O atare abordare ar situa discursul în afara raționalului, propulsându-l în irațional, în absurd. De altfel, absurdul este unul dintre modurile de a fi ale credinței, așa cum rezultă și din eseul *Frică și cutremurare* a lui Sören Kierkegaard. Filozoful vorbește despre credință ca despre o mișcare emotivă făcută în virtutea absurdului¹⁶, atunci când încearcă să explice sacrificiul pe care Avraam trebuie să-l facă cu propriul său fiu Isaac, ca dovadă a iubirii sale față de Dumnezeu. Dinamica discursului lui Kierkegaard aduce în prim plan ideea că, în credință operează imprezibilul, inexprimabilul, incontrollabilul, nu predictibilul, controlabilul¹⁷. O astfel de perspectivă confirmă faptul că discursul despre credință este unul despre "neprevăzutul ce survine" în propria existență și care legitimează sentimentul (confuz uneori) unei "anumite cunoașteri" ce nu poate fi exprimată în cuvinte, deoarece este vorba despre o cunoaștere superioară rațiunii. Și totuși, pentru a nu părea pură nebunie, discursul despre credință trebuie articulat în granițele

vorbește tot mai mult de inteligența emoțională, ca factor de raportare la propria interioritate și la realitatea înconjurătoare. "Inteligența emoțională se referă la capacitatea de a recunoaște propriile emoții și sentimente și pe cele ale celorlalți, de a ne motiva și de a ne face un mai bun management al impulsurilor noastre spontane, cât și al celor apărute în relațiile cu ceilalți", GOLEMAN Daniel, *Inteligența emoțională, cheia succesului în viață*, București, Editura Allfa, 2004, p. 318.

¹⁶ KIERKEGAARD Sören, *Frică și cutremurare*, Oradea, Antaios, 2001, p. 44

¹⁷ Dorim să subliniem, în afara discursului lui Kierkegaard faptul că, predictibilul și controlabilul sunt întemeiate pe funcția rațiunii, care în baza principiului non-contradicției și al identității lucrurilor stabilește un cod de consensuri unanime; în limitele raționalului vorbim despre un adevăr al consensului unanim. Căci, prin natura ei, rațiunea ordonează, clasifică și pune limite de semnificație obiectelor din jur. Cum spuneam, această ordonare se fundamentează pe principiul non-contradicției, potrivit căruia un lucru este el însuși (ceea ce este) și nimic altceva. Este vorba de principiul cunoașterii ordinii unice, sau, cum spunea Constantin Noica cu privire la structura modelului culturii europene, "modul de îmblânzire a dizidenței Multiplului". (NOICA Constantin, op. cit., p. 48). Știm însă că, un lucru nu este doar acel lucru, ci mai este și altceva. Acel "altceva" include o multitudine de semnificații, care ies din spațiul codurilor convenționale, de înțelegere umană. Putem vorbi de un model rațional bazat pe cultura greacă, pentru care adevărul trebuie căutat, în timp ce celălalt filon al culturii europene, cel iudeo-creștin, se bazează pe simțul auzului, întrucât adevărul este dat, prin urmare nu trebuie căutat, ci ascultat.

raționalului. Constatăm, prin urmare aspectul paradoxal al experienței în credință, experiența simultaneității raportului dintre irațional și rațional, raport care din perspectiva rațiunii este o imposibilitate logică. Soluționarea acestui paradox nu poate fi însă pus doar pe seama rațiunii. Perspectiva umană trebuie coroborată perspectivei supranaturale. Este soluția includerii și a armonizării supranaturalului (iraționalului) în natural (rațional) și viceversa, a naturalului (raționalului) în supranatural (irațional). Iar, acest lucru a fost cu puțință în cadrul gândirii filozofice patristice, odată cu evenimentul Întrupării lui Hristos.

Spiritual versus corporal

Un discurs despre credință nu se poate articula decât în sfera convingerilor cristalizate¹⁸ care au la bază conceptul. Acest lucru este posibil în virtutea evenimentului Întrupării. Logosul divin se face om îmbrăcând haina logosului uman, în afară de păcat. Prin aceasta nu afirmăm că adevărul ar avea natură rațională, ci că el a îmbrăcat haina expresiei raționale. Adevărul nu este nici obiectiv¹⁹, nici rațional. Adevărul nu poate fi obiectivat, fiindcă nu există "în sine", există în dimensiunea relației, a intersubiectivității²⁰, și poate, în acest plan al cunoașterii putem vorbi de obiectivitatea unui adevăr. Spuneam că, din perspectiva rațiunii, simultaneitatea raportului irațional-rațional este o imposibilitate logică, însă în planul credinței paradoxul irațional-rațional nu este o fundătură a rațiunii, ci o "contradicție vie", cum o numește Constantin Noica, fiind formulat de către speculația teologică a Răsăritului, în contextul primelor Sinoade ale Bisericii nedespărțite. Astfel, în cadrul rațiunii obișnuit cunoscătoare a fost inclus mecanismul de integrare a iraționalului în rațional²¹. Antichitatea clasică greacă²²

¹⁸ "...distincția dintre credință și rațiune, de exemplu, nu rămâne în picioare în cele din urmă. Cred că rațiunea este profund structurată de credință și consider că, orice credință care nu este pur și simplu nebunie, este obligată să se articuleze în legătură cu sine, și astfel, să fie rațională în acest sens". CAPUTTO John D. & VATTIMO Gianni, *După moartea lui Dumnezeu*, București, Curtea Veche, 2008, p. 193.

¹⁹ Perspectiva unui adevăr obiectiv ar reînvia opinia potrivit căreia, el este o imitare fidelă a realului.

²⁰ În credință, la fel ca și în opera de artă, adevărul survine dincolo de caracterul de "lucru" sau de "ustensil" al operei de artă. Ridicarea semeață a templului face vizibil invizibilul văzduhului; esența ascunsă a operei de artă este adusă la lumină prin frumusețea rostuită în operă, iar "frumusețea este unul dintre felurile în care ființează adevărul". HEIDEGGER Martin, *Originea operei de artă*, op. cit. pp. 42-67.

²¹ "Cultura greacă (...) când s-a ridicat la rațiune, ea s-a oprit în fața iraționalului, neintegrându-l rațional nici măcar în matematici, și lăsându-l s-o pătrundă în zonele ei obscure religioase. În fapt, toate culturile lasă iraționalul *dincolo*, pe când cea europeană îl aduce și întrupează aici". NOICA Constantin, op. cit., p. 28.

nu a practicat un astfel de exercițiu al gândirii, și acest lucru nu s-a datorat lipsei sale de geniu. Integrarea iraționalului în rațional²³ a fost posibilă odată cu Întruparea *Kairos*²⁴-ului în Istorie. Hristos a luat asupra Sa natura umană, rămânând, totodată, Dumnezeu. Evenimentul Întrupării nu a rezolvat doar ieșirea dintr-o fundătură logică, ci a pus bazele unei mărturisiri de credință ancorată în corporalitate, creștinismul²⁵ devenind religia corporalității²⁶ prin excelență. Din

²² Vorbim în primul rând de speculația filozofică grecească, deoarece pe temeiul acestei gândiri vor fi formulate viitoarele dogme creștine. Platon nu doar că n-a avut preocuparea de a include raționalul în irațional, ci dimpotrivă, le-a privit ca fiind antinomice, în consecință le-a separat.

²³ NOICA Constantin, op. cit. p. 68. Dogma creștină cu privire la natura umană și natura divină a Mântuitorului a putut fi explicată în categorii conceptuale de tipul: unite fără amestecare și distincte fără deosebire. În forma aceasta, totul pare să fie tranșat. Integrarea iraționalului în rațional, nu a fost, însă un lucru ușor de înțeles. Creștinismul occidental a înregistrat anumite nuanțe de interpretare cu privire la evenimentul Întrupării în Istorie.

²⁴ Pornind de la o meditație asupra timpului, Constantin Noica încheie cartea *Despre demnitatea Europei* cu o reflecție despre viață, mai precis despre problema ivirii la viață: viața spune filozoful, trebuie pusă în contrapartidă cu problema morții, despre care omenirea a fost și continuă să fie atât de preocupată; energia noastră nu trebuie să se consume în întrebări despre ieșirea din viață, despre moarte, ci despre intrarea în ea; trebuie să ne întrebăm cu privire la *kairós*-ul extraordinar care a făcut cu puțință apariția vieții, să ne gândim la minunea existenței noastre. Ar fi o blasfemie, se întrebă același autor, față de o lume pentru care totul pare să fie o *Imitatio*, să ne gândim la *kairós*-ul reprezentat de fiecare om? NOICA Constantin, op. cit., p. 180.

²⁵ Nici cultura greacă și nici cea iudeo-creștină nu au cunoscut dualismul antropologic trup-suflet în varianta creată de Sfântul Augustin. Era vorba mai degrabă de un dualism cosmic. În tradiția iudaică cei doi sunt omul și Dumnezeu, care pot fi în opoziție sau alianță, dar omul e corp și nimic altceva. GALIMBERTI Umberto, conferința *Psiché e la nascita della coscienza Occidentale*, youtube, 20. 03. 2017.

²⁶ Între cele trei religii monoteiste, iudaismul, creștinismul și islamul, doar creștinismul este religia senzorialului prin excelență, întrucât se fundamentează pe taina Întrupării, celelalte două fiind religii ale Cărții. O expresie a acestei religii o întâlnim în Crez: creștinismul apusean și răsăritean, mărturisesc credința în *învierea morților și viața cea de veci*. Cel puțin, până în secolul al IV-lea, în mentalul creștinilor, credința în învierea morților a însemnat învierea trupurilor. Iar potrivit acestei convingeri, ar fi putut lua naștere o viziune în consonanță cu cuvintele Sfintei Scripturi: *Trupul este Templul Spiritului Sfânt*. Istoria ultimelor șaisprezece secole a vrut parcă să spună: *Sufletul este Templul Spiritului Sfânt*. Această mutare de accent începe în secolul al IV-lea, odată cu Sfântul Augustin. Dezvoltând o teologie a mântuirii sufletului, Augustin pune bazele unei paradigme antropologice diferite de cea a tradiției grecești (Homer) și iudeo-creștine, paradigma dualistă trup-suflet, în care accentul este pus pe suflet. În vederea explicitării paradigmei antropologice augustiniene propunem o cheie de lectură în viziunea filozofului italian Umberto Galimberti: Dacă până în secolul al IV-lea creștinii credeau cu adevărat într-o înviere a trupurilor (vezi mărturia Sfântului Apostol Pavel), odată cu Sfântul Augustin se naște concepția potrivit căreia sufletul este cel care trebuie mântuit, deoarece sufletul este locul interiorității noastre: *In interioritate animae habitat Deus, ...habitat veritas*. Prin urmare trupul trebuie disprețuit și mortificat prin practica durerii, practică care asigură garanția mântuirii sufletului. Această poveste începe în creștinism

perspectivă istorică, a face azi un discurs despre credință punându-i ca temei corporalitatea cu simțurile și pasiunile ei poate părea inoportun, chiar dacă acest lucru nu presupune o reducere de tip cartezian²⁷, în care trupul este abordat ca simplu organism; căci noi suntem în lume în starea de deschidere-relație în raport cu "ceea ce apare". Prin această cheie de lectură vom putea înțelege evenimentul Întrupării Mântuitorului și semnificația creștinismului ca religie a Întrupării. Hristos s-a întrupat pentru ca noi să avem viață, și încă viață din plin²⁸. Un discurs despre credință din perspectiva corporalității nu pare doar inoportun, ci mai mult, el se situează pe linia tradiției Bisericii nedespărțite. Este modalitatea de a pune

odată cu Sfântul Augustin, însă, ea este mult mai veche. Noțiunea de "suflet" folosită de Augustin, un bun cunoscător al platonismului și neoplatonismului, fost preluată de la Platon. Platon a creat, pe linia tradiției orifice, noțiunea de "suflet", pentru a putea distinge ordinea lucrurilor suprasensibile de cele sensibile, corporale. Nu ne putem încredința corpului, spunea Platon, deoarece, pentru a putea construi o cunoaștere de tip obiectiv, deci o cunoaștere universală, trebuie să depășim nivelul informațiilor ce ne provin din simțuri, pentru că acestea au un caracter subiectiv. Prin urmare, simțurile nu pot constitui fundamentul unei cunoașteri obiective, cu atât mai puțin universale; într-un cuvânt, nu se poate face știință. Pentru a putea face știință trebuie să ne încredințăm în mod exclusiv ideilor, numerelor, măsurătorilor de tip obiectiv, adică tot ceea ce intră în sfera construcțiilor mintale, în lumea ideilor. Facultatea care ne permite să facem toate acestea este "sufletul". Așadar, acest concept a fost introdus de Platon, și de atunci corpul a fost considerat închisoarea sufletului; acel ceva care corupe sufletul în drumul său spre atingerea ideii. Platon folosește pentru corp chiar termenul de "mormânt", spunând că, corpul este mormântul sufletului. Așa începe oarecum istoria denigrării corpului, acesta fiind considerat locul senzorialului, al nebuliei, adică tot ceea ce nu intră în sfera raționalului, în timp ce sufletul este locul adevărului. Sfântul Augustin va prelua noțiunea de "suflet" din registrul cunoașterii obiective a lui Platon, și o va insera în registrul "mântuirii", dezvoltând o teologie a mântuirii bazată pe interioritatea și individualitatea proprie sufletului, convins fiind că Dumnezeu se descoperă în "suflet": *In interioritate animae habitat Deus*. GALIMBERTI Umberto, *Il corpo in Occidente* ("Corpul în Occident"), <https://m.youtube.com>, 23. 05. 2017.

²⁷ DESCARTES René, *Pasiunile sufletului*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, pp. 55-65. În ideea cunoașterii speciale a naturii omului (a pasiunilor sale), Descartes a considerat, și subliniem acest lucru, ca primă etapă a cercetărilor sale, anatomia omului; corpul uman redus la specificul funcțiilor organelor sale. Medicina alopatică, de astăzi, a preluat această viziune carteziană, bazându-și actul intervenției pe această reducere de tip anatomic, punând în centrul atenției boala, ca rezultat al disfuncțiilor organelor corpului uman. Știm prea bine că omul nu poate fi redus la boala sa, la funcțiile sau disfuncțiile anatomice ale organelor sale. Viziunea carteziană este utilă medicinei. Noi însă trebuie să privim omul în complexitatea naturii sale, practicând o viziune antropocentrică.

²⁸ Sentimentul plenitudinii vieții reiese atât de clar din înseși expresiile graiului popular. Omul nu spune niciodată "trupul meu e vesel, obosit, sau trist" nici "ochiul meu e orb", ci spune "sunt vesel, sunt obosit, sunt trist, sunt orb", tocmai pentru că evenimentul este trăit în primă persoană, ca deschidere-relație în raport cu "ceea ce apare", și nu ca ceva despre care se ia cunoștință ca aparținând lumii exterioare sinelui. Este modul de a înțelege corpul ca expresie a ceea ce trăiește și nu ca reprezentare a unui scenariu ce se dezvoltă în spatele său și la care el participă ca un spectator.

”în centru” ființa umană cu ”faptul-de-a-fi-în-lume ca fapt-de-a-fi-laolaltă și ca fapt-de-a-fi-sine”²⁹. Această primă concluzie vine în sprijinul tezei propuse la începutul acestui studiu: actul de credință este expresia unei convingeri întotdeauna mediată din punct de vedere estetic, experiența estetică fiind receptată la nivel corporal.

Corporal versus spiritual

Dar credința este fructul unei gândiri *totalizante*, ce include fuziunea și conjuncția dintre intelect, voință și experiența estetică, toate acestea constituind modalitatea de expresie a actului de credință înțeles ca trăire-relație³⁰ a ”momentului prielnic” (*kairós*-ul). Așadar, actul de credință este un act relațional tocmai pentru că trăiește și se manifestă prin taina momentului prielnic, iar această manifestare implică condiția *receptării*, a *percepției* ei. Esența naturii umane e relațională, întrucât modul ei de a fi este fundamentat pe o structură afectivă³¹. Omul este în lume, și prin aceasta instaurează relația om-lume, care înseamnă un mod de trăire a credinței, căci, potrivit lui Heidegger esența credinței ”este un mod de existență a ființei umane”³². Modul de trăire al credinței implică *senzorium*-ul strict legat de ”fenomen”³³, de taina ”momentului prielnic”. În

²⁹ HEIDEGGER Martin, *Ființă și timp*, op. cit., pp. 157-170.

³⁰ Experiența credinței nu trebuie să fie un scop în sine, deoarece acest lucru ar însemna preocuparea doar pentru propria psihologie. A numi divină experiența lui Dumnezeu înseamnă a vorbi despre o experiență făcută și nu despre Dumnezeu.” Trebuie să începem prin a recunoaște că numai Dumnezeu este divin. Căci altfel, nu l-am mai căuta doar pe Dumnezeu, ci stări de conștiință plăcute, chiar să împoțonăm sentimentele cu numele lui Dumnezeu, și să le facem astfel idoli”. BRAGUE Rémi, *Capodopera lui Dumnezeu și alte eseuri*, Oradea, Ratio&Revelatio, 2016, p. 14.

³¹ ”Situarea afectivă este un mod existențial fundamental în care *Dasein*-ul este propriul său loc-de-deschidere”, HEIDEGGER Martin, *Ființă și timp*, op. cit., p. 191.

³² HEIDEGGER Martin, *Fenomenologia e teologia*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 13.

³³ ”Fenomenul” alături de ”logos” sunt cele două părți componente ale cuvântului fenomenologie; ambele trimit la termenii grecești: *faínomēnon* și *lógos*. Cuvântul *loghía* înseamnă ”discurs”, iar cuvântul *faínomēnon* derivă din verbul *faínesai*, care înseamnă ”ceea-ce-apare”. Etimologic vorbind, fenomenologia este un ”discurs despre ceea-ce-apare”, ”ceea-ce-se-arată”. HEIDEGGER Martin, *Ființă și timp*, op. cit., p. 38. Fenomenologia pune în centrul atenției fenomenul, care se manifestă într-o simultaneitate a manifestării-ascunderii. Discursul fenomenologic este unul despre ”ceea ce apare”, deci implicit despre ”ceea ce e perceput” în modul de existență al ființei umane. Desigur, corelând fenomenologia cu actul de credință nu dorim să afirmăm că există o trăire ”fenomenologică” a credinței, așa după cum nu există o trăire ”kantiană” sau ”hegeliană”; ca mod de existență al ființei umane, trăirea credinței creștine poate fi mai degrabă asemănată modului ”pitagoreic” sau ”stoic”. Pentru un discurs articulat, conceptual, fenomenologia poate fi o cale de introspecție. Este și încercarea noastră din cadrul acestui studiu.

dinamica credinței "momentul prielnic", "fenomenul" devine act de încredere fiindcă e revelator de semnificație, dând sens și măsură vieții și credinței. În acest fel, putem înțelege gratuitatea "darului" credinței despre care vorbește teologia. Ea include măsura încrederii în "darul" primit. Măsura încrederii implică o continuă trăire a sumei "darurilor" sau a "momentelor prielnice" (*kairós*-urile), care în dimensiunea temporalității vieții sunt percepute ca o constantă. Această percepție rezultă din modul specific de acționare al conștiinței umane, care este acela de a trăi relația până la unitate, până la unitatea credinței³⁴. Experiența unității înseamnă experiența trăirii unei permanente surveniri a "momentului prielnic", o permanentă devenire care, din perspectiva temporalității aparține unui înnoit prezent. Fiind prin natura sa relație, omul nu-și poate trăi credința decât într-o stare de deschidere. Această stare își are izvorul în *senzorium*-ul ființei umane și implică eticul în social, și uneori misticul în relație cu Logosul Întrupat.

În social, expresia formală a trăirii relației este întruchipată de codurile de conduită umană. Generic vorbind, eticul este dat de "ce trebuie" și "cum trebuie" să trăim, să experimentăm situația noastră existențială afectivă. Putem spune că simțurile sunt poarta de deschidere către perspectiva eticii. *Aiethesis*-ul văzului, auzului, mirosului, pipăitului și gustului e parte a esenței ființei noastre, a modului "cum trebuie" să trăim, însă eticul nu întotdeauna e o condiție *sine qua non* a trăirii mistice. Tocmai pentru că trăirea mistică poate exclude eticul; e cazul sfântului. Atingerea stării mistice este doar o posibilitate, cu atât mai mult cu cât, nu avem nicio garanție a receptării ei; misticul se percepe prin har³⁵ (fler), nu prin gust, care este facultatea de percepție pentru frumos. Așadar, credința implică aspectul etic și poate cel mistic, însă, locul nașterii ei este întotdeauna lumea sensibilului³⁶. Din perspectiva actului de credință, sensibilul (simțurile) nu trebuie văzut în raport antagonic cu misticul; misticul ar putea fi văzut, mai degrabă, ca mod sublimat de manifestare-ascundere a sensibilului. Simultaneitatea manifestare - ascundere, expansiune-retragere, înseamnă experiența unei relații. Și misticul se revelează omului doar în cadrul unei trăiri relaționale. Iar trăirea, cum am mai

³⁴ În cadrul acestui studiu, expresia "unitatea credinței" nu face referire (deși ar fi posibil) la expresia liturgică din cadrul Sfintei Liturghii: "Unitatea credinței și împărțirea Sfântului Spirit cerând, pe noi înșine și unul pe altul și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". *Dumnezeieștile Liturghii ale celor dintru sfinți părinților noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, și Grigorie Decalogul*, Blaj, 2014, p. 107.

³⁵ În ordinea misticii, harul este antena irațională cu care îl putem adúlmea și recepta pe Dumnezeu în "spectacolul fiecărei vieți". PLEȘU Andrei, *Minima moralia*, București, Humanitas, 2013, p. 7.

³⁶ Vom vedea că aceasta este și viziunea integratoare a teologului Hans Urs von Balthasar în ceea ce privește considerațiile sale pentru o estetică teologică avansată.

spus, implică senzorialul, emoția și sentimentul, care sunt expresii ale experienței trăite. Într-o oarecare măsură, trăirea mistică este experiența unică a "aceluiiași"³⁷, manifestat originar în sfera senzorialului. Putem recurge prin analogie la explicarea "tehnică" a acestui lucru, recurgând prin metoda fenomenologiei sunetelor³⁸ la exemplul octavei³⁹. În acest sens am afirmat că trăirea mistică nu poate fi decât experiența unică a "aceluiiași", care nu e "același". Prin urmare, nu putem vorbi de un raport antagonic între senzorial și mistic, ci de o integrare în unitatea unei cunoașteri de ordin superior. Dacă, totuși, facem o distincție între estetic și mistic, aceasta este cu privire la modul lor de receptare. Prin senzorial, esteticul are un grad vădit de receptare, chiar dacă ascuns și de neînțeles în totalitatea lui, în timp ce, misticul nu are nicio garanție a receptării lui; misticul se percepe prin har, nu prin simțuri, dar simțurile împreună cu rațiunea rămân, în mod natural, prezente, harul nu le anulează ci le iluminează. Potrivit misticilor această iluminare survine în inimă, organul cunoașterii și receptării divinității. Din perspectiva tezei acestui studiu, această cunoaștere⁴⁰ încredințată inimii este

³⁷ Dar, în mod paradoxal, experiența mistică a "aceluiiași", nu înseamnă "același", deoarece senzorialul este transportat la un alt nivel de percepție (spirituală), în suprasenzorial. Astfel, putem vorbi de o experiență mistică a "aceluiiași", care, totuși, nu e "același".

³⁸ "Reamintim că octava este acătuită din două note, dintre care cea acută, corespunde pe scara sunetelor, frecvenței dublate a celei dintâi. Experiența pe care o are conștiința la auzul octavei este unică în raport cu cea pe care ne-o oferă celelelalte intervale. Întrucât, atunci când cântăm sau ascultăm o octavă, la ascultarea celui de al doilea sunet ne este dat să trăim experiența unică a "aceluiiași" sunet, care nu e "același". Octava este intervalul "sacrament" cosmic, deoarece el conține în sine întregul. Sentimentul de rezolvare completă și de plenitudine pe care îl induce octava în lumea noastră afectivă este o trăire cu care ne putem identifica total, în ea recunoscându-se adevărata natură umană și spirituală, oglindă vie a drumului de la "imagine la asemănarea sa" (...). Octava ne dezvăluie o "altă realitate". Într-adevăr, a doua notă a octavei nu se regăsește nicăieri în cercul cvintelor ascendente și descendente (extrovertite și introvertite). O întâlnim cu toate acestea după douăsprezece cvinte, mulțumită enarmoniei (...). Ca atare, al doilea Do nu există decât în invizibil (lumea armonicilor) și în deschiderea, de către enarmonie, a cercului cvintelor. (...) Enarmonia este un spațiu misterios unde octava deschisă invizibilului întâlnește, în dimensiunea ei verticală, realitatea absolută". SOMBART Elisabeth, *Ca sunetele să devină muzică*, București, Spandugino, 2014, pp. 39-41.

³⁹ Pe scara armonicilor, octava este intervalul ce conține în sine întregul. Experiența întregului este indusă de sentimentul de rezolvare completă și de plenitudine cu care ajungem în mod nemijlocit să ne identificăm. Este trăirea unei alte realități ce se manifestă simultan în invizibil. Expresia simultaneității implică o realitate de tip relațional, care, tehnic vorbind, nu este altceva decât dublarea frecvenței fundamentalei.

⁴⁰ Tema receptării prin simțuri - experiența sensibilului-, văzută ca instrument nemijlocit al cunoașterii, a stat, cum bine știm, la baza filozofării lui Martin Heidegger. Potrivit acestuia, Filozofia își găsește punctul de plecare în lumea sensibilului, lumea *experienței efective a vieții*. "Ce înseamnă «experiența efectivă a vieții»? Experiența desemnează: 1) activitatea de a experia; 2) ceea ce, prin

expresia unei capacități perceptive globale, a unei gândiri *totalizante* specifice subiectului uman. Și psihologia contemporană vorbește de "inteligenta emoțională" (componenta afectivă) ca factor de raportare la propria interioritate și la realitatea înconjurătoare. Chiar și fundamentele gândirii strategice și morale au ajuns să fie evaluate din perspectiva activității centrilor emoționali, în baza "flash-urilor intuitive rapide".⁴¹

Teologul elvețian Hans Urs von Balthasar a intuit aceste lucruri, promovând în cadrul esteticii sale un just echilibru între «estetica teologică», «drama teologică» și «logica teologică»⁴². Balthasar respinge moștenirea kantianismului iluminist de separare a domeniului adevărului (rațiunea pură), binelui (rațiunea practică) și frumosului (facultatea de judecată), încercând o articulare a credinței plecând de la elementele cogniției concrete (senzoriale), schițând în felul acesta proiectul unei teo-estetici a dorinței⁴³. A ști ce să dorești este o chestiune de dreaptă simțire, deoarece aceasta vine din judecata dreaptă (*ortos logos*). "Persoana virtuoaasă știe ce să simtă, iar aceasta înseamnă să simți ceea ce este cerut de situație, emoția potrivită îndreptată către obiectul potrivit, în ocazia și măsura potrivite"⁴⁴. Cu alte cuvinte, la baza dreptei simțiri stă emoția potrivită, sentimentul potrivit. Estetica lui Balthasar pune în centrul atenției sale esteticul înțeles ca *aisthesis*, care va constitui suportul eticului și al logicii teologice. Acesta a pus premisele nu doar a separării adevărului (rațiunea pură),

intermediul ei, este experiat. (.....) Experierea nu înseamnă a lua cunoștință ci a se confrunta cu formele a ceea ce este experiat, afirmarea acelor forme". HEIDEGGER Martin, *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano, Adelphi, p. 41-42. Desigur, din perspectiva fenomenologiei actului de credință, lumea experienței efective a vieții poate fi corect receptată doar în lumina credinței, a raportării omului la Creatorul său. De aceea, privită ca finalitate în ea însăși, filozofia este o opțiune ce poate pregăti sau distruge terenul însămănțării actului de credință. Ea poate avea o bună finalitate abordată doar din perspectiva unei credințe integratoare a *sensorium*-ului ființei umane. Pe linia acestei convingeri, în vederea promovării unei noi estetici teologice, cuvintele lui Aristotel cu privire la faptul că experiența umană înseamnă cunoaștere, aprofundare, iar aceasta își are începutul în simțuri (ARISTOTEL, *Metafizica*, op. cit., p. 11), pot fi integrate, astăzi, unui alt nivel de înțelegere.

⁴¹ HAIDT Jonathan, *Mintea moralistă. De ce ne dezbină politica și religia?* București, Humanitas, 2016, pp. 92-99.

⁴² "Estetica teologică" are ca obiect percepția adevărului manifestării divine; "teologia dramatică" ar trebui să trateze conținutul acestei manifestări, modul în care Dumnezeu acționează față de om, iar "logica" ar trebui să aibă ca obiect modalitatea expresivă divină, mai precis divină-umană a acestei manifestări. BALTHASAR Hans Urs von, *Gloria. Una estetica teologica*, Milano, Jaca Book, 1975. Proiectul teologului elvețian Balthasar era pentru direcția reafirmării centralității iubirii, plecând de la revelația frumosului întrupat prin Hristos.

⁴³ DĂRĂBAN Vlad (Nectarie), NEAMȚU Mihail, *Despre stilistica umanismului creștin*, în HART David Bentley, *Frumusețea Infinitului. Estetica adevărului creștin*, Iași, Polirom, 2013, p. 20.

⁴⁴ SCRUTON Roger, op. cit., p. 28.

binelui (rațiunea practică) și frumosului (facultatea de judecată), ci, mai mult, le-a privit din perspectiva Artei. În estetica lui Balthasar, teo-estetica dorinței este o replică în plan teologic a ceea ce operase cu timp înainte Iluminismul⁴⁵ în planul culturii și a cărui moștenire încă o resimțim. Dar cum este văzut astăzi esteticul?

”Esteticul”, înainte de a fi înțeles ca senzație-percepție, este asociat frumosului operei de artă, de acesta ocupându-se disciplina numită estetică. Temeiul esteticii este, oare, ”frumosul operei de artă”, ca ”reprezentare a unui frumos în sine”? O scurtă privire asupra originii disciplinei esteticii, ne poate oferi lămuriri cu privire la sensul acesteia. Numele ei a apărut pentru prima dată în cadrul a două lucrări ale lui Alexander Gottlieb Baumgarten: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Halle 1735) și *Aesthetica* (Frankfurt 1750-58)⁴⁶. În ambele lucrări semnificația cuvântului ”estetică” face referire la activitatea senzorială umană, al cărei grad, cel mai înalt, l-ar reprezenta frumusețea; această teorie își găsește justificarea în doctrina leibniziană potrivit căreia nu există o diversitate de natură între senzație și intelect, ci doar diversitate de claritate și distincție perceptivă; frumusețea se identifică cu faptul sensibil în propria lui perfecțiune⁴⁷. Privită retrospectiv, acea teorie a însemnat un moment de cotitură⁴⁸ în istoria gândirii filozofice, prin faptul că a reconciliat antica dihotomie platoniciană, din cadrul teoriei *mimêsis*-ului⁴⁹, cu privire la distincția

⁴⁵ Iluminismul ”n-a fost doar o perioadă de tranziție, cu un «înainte» și un «după» în mod evident distincte de el, face parte din noi, aparținând mai curând arheologiei conștiinței moderne decât preistoriei sale”, Ivi, p. 44.

⁴⁶ STEFANINI L., *Estetica*, Enciclopedia Filosofica, Milano, Bompiani, 2006, vol, IV, p. 3707.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Acest moment istoric a fost pregătit cu cel puțin o sută de ani înainte, de gânditori precum René Descartes (1596-1650), Blaise Pascal (1623-1662), Gottfried Leibniz (1646-1716) și Isaac Newton (1643-1727). Isaac Newton a devenit chiar președintele de la *Royal Society* (1622). Între membri societății se numărau John Wilkins (1614-1672), Robert Boyle (1627-1691), Robert Hooke (1635-1703). Această ”Societate” puna în centrul atenției ”experiența practică”, conform principiului *Nullius in verba*, adică ”să nu dai ca scontate cuvintele nimănu”. Ochiul și urechea au început să fie considerate martori de încredere, fapt ce aduce în prim plan *percepția*, privită, pentru mult timp, cu mare suspiciune. STUART Isacof, *Temperamento. Storia di un enigma musicale*, Torino, EDT, 2005, pp. 19-20.

⁴⁹ Este cunoscut faptul că, din perspectiva exigenței cunoașterii obiective (universale), Platon a creat o distincție între sensibil (simțuri) și suprasensibil (suflet). Teoria sa are în centru distincția dintre facultatea sensibilă (senzația agreabilă – valoare strict existențială) și facultatea rațională. Teoria *mimêsis*-ului include această distincție. *Mimêsisul* apare în raportul dintre ”frumosul în sine” și ”frumosul operei de artă”. În Republica *mimêsisul* are sensul de reprezentare și expresie. *Mimesis*-ul înseamnă o transpunere în limbaj muzical a stărilor și sentimentelor umane de excepție, adică etosul. Pentru Platon (influențat de Damon) etosul muzical se identifică cu binele moral. Teoria etosului muzical s-a răsfrânt și asupra lui Aristotel, în cadrul teoriei despre catharsis

dintre "frumosul operei de artă" (sensibilul) și "frumosul în sine" (intelectul). Conceptul esteticii baumgartiene vorbește însă despre percepția estetică, ca rod al fuziunii și joncțiunii dintre senzație și intelect, în urma cărora se naște frumosul. Este un moment de cotitură, cum spuneam, deoarece conceptul platonician despre artă și frumos este supus unei reevaluări epistemologice, care va marca în istoria metafizicii europene începutul unei crize, ce va crește progresiv în intensitate, atingând punctul culminant odată cu nihilismul profetizat de Friedrich Nietzsche în lucrarea *Știința voioasă* (1881), nihilism confirmat ca fiind profetic, optzeci de ani mai târziu (1961), de către Martin Heidegger, în cartea sa *Nietzsche*.

Odată cu Leibniz și Baumgarten, apare un mod de gândire⁵⁰ care nu mai justifică frumosul în raport cu "Frumosul în sine" ci, frumosul este considerat ca fiind rodul unui *aisthesis* -percepție-reflexie- împlinit în sinestezia simțurilor umane. În istoria ideilor filozofice, acest moment poate fi văzut ca o tentativă de "întrupare" a frumosului în corporalitatea umană, prin fuziunea dintre senzație și intelect, frumosul sustrăgându-se condiționării lui față de "frumusețea în sine"⁵¹. Astăzi, în epoca postnihilistă, privim cu condescendență acest aspect necesar, chiar dacă oarecum riscant, deoarece odată cu zorii apariției noii paradigme antropologice, va ieși în prim plan modelul Supraomului, caracterizat printr-o voință de putere tot mai mare, în virtutea imperativului propriei autodepășiri⁵². Este vorba de o perspectivă egocentrică ce s-a răsfânt și asupra artei, aceasta

(purificarea prin artă). Dar, frumosul artistic (opera de artă) se adresează simțurilor, în detrimentul intelectului (frumosul în sine), el având doar o funcție ludică, de divertisment, deci un simulacru ce cuprinde un procent redus de adevăr (la fel ca pictura). Astfel, frumosul a trebuit eliberat de arta asemănării aparente. În Timaios descoperim că Muzica este revelație, este arta prin excelență. Astfel, *mimesis*-ul muzical platonician, eliberat de preocuparea asemănării aparente, amintește prin natura sa de armonia divină. *Mimêsis*-ul nu poate imita lucrurile, deoarece este produsul unei arte non-figurative. El imită doar Ideea de frumos, ceea ce înseamnă o deschidere metafizică. CROITORU Rodica, *Studiu introductiv, la Muzica în opera lui Platon*, de MOUTSOPOULOS E., București, Omonia, 2006, pp. 11-16. Începând cu pitagoricienii (sec VI î. Hr.) și până la René Decartes (sec. al XVII-lea), trecând prin Sf Augustin (sec. al IV-lea), Arta (Muzica) este văzută ca reprezentare a matematicii universale, a sistemelor filozofice și metafizice. Începând cu Kant, epoca Iluminismului, a debutului Esteticii, a criticii de artă, Muzica devine obiect *per se* chiar dacă rămâne ancorată în *mimêsis*-ul platonician, eliberându-se de acesta abia în secolul al XIX-lea, odată cu nașterea, la germani, a conceptului de "Muzică absolută", conferindu-i autonomie și deschidere pentru orice formulă posibilă. SAPPEY François- Brigitte, *Istoria Muzicii în Europa*, București, Grafoart, p. 8.

⁵⁰ Un asemenea mod de gândire poate fi întâlnit și în cadrul epistemologiei aristotelice, care vede începutul cunoșterii în simțuri. "Toți oamenii au sădită în firea lor dorința de a cunoaște. Dovada acestui lucru stă în plăcerea pe care le-o procură activitatea simțurilor". ARISTOTEL, *Metafizica*, București, IRI, 1966, Cartea I (A), cap. 1. p. 11.

⁵¹ PLATON, *Phaidon*, Opere complete II, București, Humanitas, p. 178.

⁵² NIETZSCHE Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, București, Humanitas, 2012, p. 62.

renunțând să mai întruchipeze Ideea ("Arta ca reprezentare"), ajungând să se autoidolatrizeze și să devină propriul său sistem de referință, mergând până la substituirea credinței. De fapt, Iluminismul va aduce în prim plan esteticul ca principal filon al educației, al instruirii și al rafinării sufletului⁵³. Dar oare poate arta să substituie religia? Iluminismul este epoca în care se conturează noul tip de conștiință religioasă, ce va vedea frumosul ca unica sursă a fericirii, a Absolutului.

Punând în centru persoana, Iluminismul a practicat o credință interiorizată, centrată pe cogniție, pe propriul simț al rațiunii, ca fapt al imperativului ieșirii din minorat" (Kant) și al trăirii propriilor emoții (teoria afectelor), reflectate în sentimentul frumosului a tot ce ne înconjoară, și în sentimentul sublimului în care era intuit inexprimabilul. Această direcție a purtat înspre ceea ce Max Weber avea să numească mai târziu dezvrăjirea lumii. Reflectând asupra filozofiei Iluminismului, Roger Scruton consideră ca fiind o modalitate stranie și intraductibilă de a vedea în sentimentului frumosului o întruchipare a conținutului și a adevărului doctrinei religioase; potrivit acestuia esteticul a luat avânt asupra teologicului, începând să-l substituie⁵⁴. Arta, muzica, poezia și frumusețea naturală au început să capete importanță covârșitoare în viața intelectuală, supremație păstrată până astăzi. Frumosul a ajuns să atingă cote etice, fiind considerat principalul filon al educației. *Cultura înaltă ...oferă în continuare, într-o formă intensificată și imaginativă, viziunea etică pe care religia ne-o pune la îndemână*⁵⁵.

Urmarea a fost aceea că, tema adevărului și binelui s-au insinuat în literatură și estetică, devenind teme culturale. Arta și literatura au încetat să fie modalități de recreere și au devenit studii închinată⁵⁶, așa cum și divinitatea

⁵³ SCRUTON Roger, *Cultura modernă pe înțelesul oamenilor inteligenți*, București, Humanitas, 2011, p. 46. Odată cu Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798), artei i se atribuie rolul de limbaj divin, unicul său fundament fiind sfințenia lui Dumnezeu. GUANTI Giovanni, *Estetica musicale. La storia e le fonti*, Milano, Storie di Idee 7, p. 263.

⁵⁴ SCRUTON Robert, op. cit., pp. 46-47.

⁵⁵ Ibidem, p. 29.

⁵⁶ Astăzi, în cultura înaltă, sunt unele tendințe de a menține în vizor evaluarea obiectului de artă în scopuri terapeutice. Obiectul de artă este privit ca oglindă a propriei interiorități. Prin contemplarea lui putem ajunge să știm ce anume căutăm să alinăm, să îmbunătățim sau să salvăm la nivel uman din punct de vedere psihologic. Privită din această perspectivă, arta este ridicată din nou în sfera utilității, așa cum fusese ridicată odinioară. Este cunoscut faptul că abordarea spectrului utilitaristic al muzicii este una foarte veche, aparținând lumii antice grecești. În *Republica* lui Platon și în *Politica* lui Aristotel, Muzica era inclusă în proiectul de organizare etică a societății umane. Odată cu epoca alexandrină, când filozofii trec de la marile teme etico-sociale la problemele individului, la psihologia lui, muzica devine instrumentul consolator al sufletului uman. Scopul artei văzut ca unealtă prin care se pot îndrepta la nivel mental sau emoțional «trăsăturile psihologice perisabile» este și teza fundamentală a gânditorilor Alain de Botton și John Armstrong.

fusese închinată instruirii și rafinării sufletului⁵⁷. Însuși Kant a ajuns să considere estetica sursa teologiei, răsturnând centrul de interes din teologie în estetică și folosind judecata estetică ca dovadă a existenței lui Dumnezeu. Arta devenise nu doar sursa din care își va trage seva teologia, ci mijloc de educație comportamentală. Chiar dacă valorile moralei au fost dezbrăcate de "haina teologică cu care ele intraseră în lume"⁵⁸, Iluminismul a păstrat idealul etic, știind foarte bine să-l propună prin mijlocirea artei⁵⁹.

Ceva mai târziu Nietzsche avea să spună, pe bună dreptate, că toate acestea nu sunt decât pure speculații retorice pe care creștinismul occidental și răsăritean le-a promovat pe fondul moștenirii platonico-aristotelice⁶⁰. Pe această linie de gândire s-au născut nenumărate speculații cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu și a naturii umane, creându-se până în modernitate o lume a idolilor conceptuali, care au dus la moartea lui Dumnezeu⁶¹. Pe fondul acestei conștiințe s-a ajuns să se spună astăzi că viața este însăși experiența și mijlocul cunoașterii⁶². Astăzi, ideea de bine și frumos sunt considerate evenimente trăite în "experiența efectivă a vieții"⁶³, nu categorii transcendente existente „în sine” undeva în cerul Ideilor.

Moștenitori ai luminismului kantian, ne putem pune cu îndreptățire întrebarea despre care "frumusețe" e vorba atunci când Feodor Dostoievski

Ambii identifică șapte funcții ale artei: "Reamintirea", "Speranța", "Suferința", "Reechilibrarea", "Înțelegerea de sine", "Creșterea", "Aprecierea". BOTTON Alain de, ARMSTRONG John, *Arta ca terapie*, București, Vellant, 2014, pp. 7-65. Acești gânditori își extrag concepția despre artă ca "unealtă", din opera lui Martin Heidegger. Pentru Heidegger arta, respectiv opera ca ustensil, sau unealtă este modalitatea de survenire a adevărului. HEIDEGGER Martin, *Originea operei de artă*, op. cit., p. 44.

⁵⁷ SCRUTON Robert, op. cit., p. 46.

⁵⁸ LIICEANU Gabriel, *Nebunia de a gândi cu mintea ta*, București, Humanitas, 2016, p. 188.

⁵⁹ Beethoven, de pildă, propune în Sinfonia a IX "ideea frăției universale", fiind "invocată nu pentru a respinge vechea cultură creștină, ci pentru a-i salva de la uitare vechiul idealul etic". SCRUTON Roger, op. cit., p. 188.

⁶⁰ HEIDEGGER Martin, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., p. 145.

⁶¹ NIETZSCHE Friederich, *Știința voioasă ("la gaia scienza")*, București, Humanitas, p. 139.

⁶² Ne delimităm de remarca, oricât de neînsemnată ar putea apărea în text, cu privire la omul belic, o tipologie umană care, până la sfârșitul secolului al XX-lea, a marcat și încă continuă să marcheze istoria omenirii. Prezentăm, așadar, doar un extras din aforismul 324: [...]"viața ar putea fi o experiență a celui ce caută cunoașterea – și nu o datorie, un destin, o înșelătorie! Iar cunoașterea însăși poate fi altceva pentru altul, de pildă o canapea sau calea spre o canapea, o conversație ori o trândăveală – pentru mine ea este o lume a primejdiilor și biruințelor, în care simțămintele eroice își au locurile lor de dans și de întâlnire. Viața este un mijloc al cunoașterii, - cu acest principiu în suflet poți nu numai să trăiești vitejește, ci chiar să trăiești voios și să râzi voios". NIETZSCHE Friederich, *Știința voioasă*, op. cit., (aforismul 324), pp. 204-205.

⁶³ HEIDEGGER Martin, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., p. 41.

(1821-1881) rostește prin gura prințului Mișkin cuvintele, atât de des citate, și poate, foarte puțin înțelese: "Frumusețea va mântui lumea"⁶⁴. Dar oare "Frumusețea" este văzută ca o categorie filozofică cu finalitate etică, precum în Iluminism, sau înseamnă altceva?⁶⁵ Un răspuns articulat ar putea constitui un subiect în sine pe această temă. Ne limităm la spațiul câtorva aprecieri, menționând faptul că aprofundarea acestei afirmații necesită un discurs coroborat între estetică (frumusețe), filosofie (lume) și teologie (mântuire). Pentru început am fi înclinați să credem că „frumosul”, în opera lui Dostoievski, este închinat ideii de frumos, care pare să ne trimită în mod automat la categoria platonice a "Frumosului în sine", însă, în opera lui Dostoievski, frumusețea nu este o Idee, ci o Persoană; nu este vorba nici măcar de conceptul lui Kant, a sublimului în "opera de artă", deși acest concept este presupus până la un punct. Opera lui Dostoievski comunică faptul că actul de credință este un act al trăirii-relației cu Persoana, concept reiterat de teologul Hans Urs von Balthasar⁶⁶ și propus de către noi în premisa acestui studiu. În acest caz, putem vorbi de o treaptă superioară, cea a percepției și reflexiei (fără a le exclude), cea a relației cu Persoana, care poate fi o relație etică sau mistică după caz.

Dostoievski vorbește despre frumos plecând de la cunoașterea prin simțuri, o cunoaștere a plăcerii activității simțurilor⁶⁷, pentru a ajunge la un tip de cunoaștere aprofundată⁶⁸. Ca filozof, Dostoievski a cugetat la aspectul frumuseții,

⁶⁴ DOSTOIEVSKI Feodorov, *Idiotul*, Iași, Polirom, 2007, p. 427.

⁶⁵ Reflectând asupra naturii frumosului în Dostoievski, contemporanul și prietenul său Vladimir Soloviev (1853-1900), ne oferă o cheie de interpretare: frumusețea pentru Dostoievski începe cu frumusețea persoanei, în general, cu frumusețea femeii, care purtând masca exterioară a frumuseții, poate, în același timp, să aibă în interior o putere distructivă și diabolică. Personajele feminine simbolizează această ambiguitate a naturii umane, cauză a frumuseții naturale exterioare. Un exemplu tipic al acestei ambiguități îl întâlnim în personajul Sonia din romanul *Crimă și pedeapsă*. Enigma frumuseții acestui personaj stă tocmai în imaginea frumuseții degradate, dar o frumusețe ce recrează unitatea interioară a lui Raskolnikov. O treaptă ulterioară a acestei experiențe a frumuseții este exprimată în special în romanul *Frații Karamazov*, unde conceptul de frumusețe se enunță ca fiind de tip eclezial. TENACE Michelina, *La beauté unite spirituelle dans les écrits esthétiques de Vladimir Soloviev*, Troyes-France, Editions Fates 1993, p. 55. Putem intui, în cheie fenomenologică, o evoluție a conceptului de frumos: frumosul natural (femeia), frumosul etic (experiența interiorității lui Raskolnikov în raport cu Sonia- frumosul degradat) și frumosul mistic - *Ekklesia*.

⁶⁶ Frumosul ca percepție (senzorială) a adevărului manifestării divine. BALTHASAR Hans Urs von, *Gloria. Un estetica teologica*, Milano, Jaca Book, 1994.

⁶⁷ ARISTOTEL, *Metafizica*, op. cit. p. 11.

⁶⁸ Kant o cataloga ca fiind cunoaștere dezinteresată: "Dezinteresul este marca unui interes al rațiunii. Nu-l putem lega de natura noastră empirică și care cercetează lumea pentru un sens mai puternic și mai complet decât oricare sens izvorât din dorință". SCRUTON Roger, op. cit., p. 52.

la faptul că frumosul este adânc sădit în natura umană, atât de adânc încât el există până și în defect, în viciu, în rușine etc. Cu ochi de psihanalist, Dostoievski ajunge la o concluzie ce vădește o înțelegere matură a omului și a destinului său: omul este o ființă pneumatoforă ce își trăiește propria credință în dimensiunea esteticului (emoției), a eticului și a sfințeniei. În această cheie, frumosul este omul creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu ce se sfințește doar prin lucrarea Spiritului. Este acea "unitate a credinței" pe care conștiința umană o intuiește prin lucrarea Sfântului Spirit și pe care o trăiește și mărturisește în cadrul liturgic. Evdokimov a intuit că, natura frumosului, în opera lui Dostoievski, are chipul sfințeniei umane. Deoarece, doar în sfințenie omul are intuiția Frumuseții.

Duhul sfânt este o înțelegere imediată a Frumuseții, conștiința profetică a Armoniei. În sfințenie doar, în Duh, omul regăsește intuirea adevărată a Frumuseții. Umplută de Duh, îndumnezeită, natura umană a lui Hristos este imaginea frumoasă în mod pozitiv și absolut. Și Evanghelia după Ioan vede taina întrupării în revelația Frumuseții⁶⁹.

Încununarea ființei umane se plinește în actul sfințeniei sale, în comuniunea de sfințenie și bucurie a sfinților. Un asemenea tablou ne propune Dostoievski în *Frații Karamazov*. La vederea sfântului stareț Zosima, lacrimile de bucurie a lui Alioșa sunt lacrimile omului îndumnezeit, omul îmbrăcat în haina de nuntă, apt pentru a participa la eterna nuntă din Cana, alături de Zosima, învățătorul său, unde împreună beau vinul cel nou, vinul mării bucurii⁷⁰. În viziunea lui Dostoievski, frumusețea este sfințenia care mântuiește.

⁶⁹ EVDOCHIMOV Paul, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, București, Editura Meridiane, 1992, p. 41.

⁷⁰ Propun narațiunea poemului în varianta mirobolantei interpretări a lui Lucian Blaga: "Una dintre cele mai impresionante pagini datorate lui Dostoievki este aceea din *Frații Karamazov* unde se descrie scena cu Alioșa care stă de veghe cufundat în amintiri și în durerea clipei, lângă sicriul starețului Zosima. Un călugăr slujitor întru cele veșnice citește rugăciuni pentru mort. Alioșa aude ca prin vis evanghelia despre nunta din Cana. Prin atmosfera de contrast cu situația reală, rumoarea aceasta de vis, această evanghelie citită lângă un mort e desigur ciudată, și merită să stârneasă nedumeriri și sugestii. Alioșa, copleșit de păreri de rău, în preajma sfântului stareț, învățătorul său întins în sicriu, se simte, sub sugestia scripturii despre nunta de la Cana, transportat într-o viziune. I se pare dintr-o dată că odaia se lărgește [...] Ce e? Ce s-întâmpat? A da [...] asta e nunta [...] Nunta de la Cana [...] Iată oaspeții! Ce veselie! Și odaia parcă iarăși se lărgește. (Ce minunată expresie a orizontului spațial rusesc – această viziune despre lărgirea repetată a odăii! Nu se va lărghi odaia într-atâta ca să cuprindă tot pământul?) Iar printre oaspeți, dintr-odată tânărul Alioșa vede pe Zosima! Cum? Și el a fost pofțit să ia parte la ospăț? Dar el zăcea adineaori în sicriu. Nu, el e aici, Zosima se găsește printre oaspeții nunții de la Cana, și acum iată-l că se apropie fără ezitare de Alioșa, și-l spune: "Să ne bucurăm, să bem, vin nou, vinul mării

O astfel de imagine nu poate să nu trezească amintirea ideii centrale a romanului *Solenoid*, a lui Mircea Cărtărescu: chipul frumuseții este dragostea. Din amintirile viii, din încercările vieții umane, dar și din "monstruoșitatea trăirii realității" vieții, scriitorul extrage înțelepciunea vieții sale; pentru a ajunge în Cer trebuie să trăim în dragoste viața aceasta pământeană, ca astfel să trecem prin "ușa promisă, ușa mării ieșiri...Nu una simplă, nici una ornamentată, o ușă pur și simplu, fără trăsături, o ușă conceptuală, o ușă din lumea ideilor neatinsă de jegul și puroiul lumilor"⁷¹. Numai în condiția dragostei, a cărei elogiu îl face Sf Apostol Pavel în Scrisoarea către Corinteni, putem să ne ridicăm la nivelul celei de a patra dimensiuni, în care, vederea "misticului tesseract" este certitudinea credinței, confirmată de ochiul credinței: "Îl priveam deși era cu neputință de văzut, cum nu vezi în plan, în locul cubului, decât un pătrat în spatele căruia, adâncit în altă lume, se ascunde volumul"⁷². În romanul "Demonii", Dostoievski face prin gura lui Stepan Trofimovici, același elogiul dragostei, expresie a frumuseții:

*Nemurirea mea este necesară fie chiar și prin aceea că Dumnezeu nu va voi să săvârșească o nedreptate și să stingă de tot flacăra dragostei pentru el, odată aprinsă în inima mea. Și ce poate fi mai scump decât dragostea? Dragostea este mai presus de existență, dragostea este încununarea existenței și cum s-ar putea ca existența să nu-i fie subordonată? Dacă m-am pătruns de dragoste față de el și m-am bucurat de această dragoste a mea, este posibil oare ca el să stingă în mine și prin mine această dragoste și să ne transforme pe amândoi în zero?*⁷³

Putem intui, în cuvintele de mai sus, o "estetică a dorinței" pentru Frumos. Și de data aceasta "Frumosul" este văzut sub chipul "Dragostei". Experierea Frumosului se face în spațiul propriei existențe. Aceste exemple ne îndreptățesc să facem un pas important în memoria experienței ecleziale a credinței, pentru a reitera cuvintele lui Dioisie Areopagitul, din scrierea *Despre numele divine*. Areopagitul nu recunoaște valori independente de experiență, accesibile numai pe cale intelectuală. Tocmai de aceea, subordonează categoria

bucurii..." Și Alioșa, destrămat în lacrimi de bucurie, iese din camera în noapte. Deasupra el vede cerul înstelat și Calea – Lactee, și în clipa aceasta, fără să știe de ce, cade ca secerat și sărută pământul plângând. În acest moment de extaz pământul devine pentru Alioșa un echivalent al cerului. Realitatea morții se preface pentru Alioșa într-o viziune a vieții, această veșnică nuntă de la Cana. Alioșa sărută plângând de bucurie pământul, ca mare păstrător al vieții. Organicul, cu toate aspectele și valorile sale, e încoronat de diadema Căii – Lactee. Pământul însuși devine cer"
BLAGA Lucian, *Trilogia culturii*, București, Humanitas, 2011, p. 180.

⁷¹ CĂRTĂRESCU Mircea, *Solenoid*, București, Humanitas, 2015, pp. 833, 835.

⁷² Ibidem, p. 833.

⁷³ DOSTOIEVSKI F.M., *Demonii*, Iași, Polirom, 2007, pp. 708-710.

binelui frumuseții, deoarece frumusețea este acel ceva ce se experimentează pe cale empirică, în virtutea caracterului ei vocațional, de chemare la manifestarea dorinței erotice, a pasiunii care aspiră să realizeze relația personală, comuniunea și iubirea⁷⁴, comuniunea cu Hristos. Forța vindecătoare izvorăște din Hristos. Experiența credinței este astfel trăirea relației în Hristos. În credință, "vestea cea bună" este trăirea Frumuseții împărtășite, nu a "Ideii de Frumusețe". Doar în acest sens putem citi înțelesul cuvintelor prințului Mișkin: *Frumusețea va mântui lumea*.

Acest studiu se înscrie, așadar, în categoria studiilor care recunosc virtuțile *senzorium*-ului naturii umane, locul în care și prin care se manifestă viața și credința; locul în care se manifestă și crește pasiunea umană, care este dorință și dragoste de viață și pentru viața-Hristos, locul *Kairos*-ului (prilejul) experienței relației în viața de credință; locul unde întâlnim Frumusețea Întrupată, pentru a da sens și frumusețe naturii noastre umane. Căci, potrivit teologului Paul Tillich, fiecare om, în măsura responsabilității lui, are șansa *kairós*-ului personal, după modelul marelui *kairós* al istoriei, Mântuitorul⁷⁵. Astfel, actul de credință ca rod al unei gândiri *totalizante* a subiectului uman devine în mod simultan locul pasivității și al interacțiunii, al apariției inexprimabilului și al dorinței, al circumscrierii ambivalenței și ambiguității, a iraționalului și raționalului, prezentându-se în mod indisolubil ca un fel de anunț a ceva frumos, fascinant și irezistibil, față de care manifestăm propria adeziune. Categoria esteticului implică, desigur, "frumosul", fără a pierde din vedere faptul că "frumusețea" se experimentează întotdeauna pe cale senzorială.

⁷⁴ YANNARAS Christos, *Heidegger și Areopagitul*, op. cit., p. 125.

⁷⁵ NOICA Constantin, op. cit., p. 180.

STUDIA PHILOSOPHICA

“AUTONOMIA” E VALORE “ETICO” DELL’ARTE CROCE SU HÖLDERLIN E MANN

ROSA MARIA MARAFIOTI*

ABSTRACT. *The Ethical “Autonomy” and “Value” of Art. Croce about Hölderlin and Mann.* Benedetto Croce was “Philosopher of freedom” for at least three reasons: he developed a deep theoretical conception of freedom; he set himself through his works against totalitarianism in general and fascist dictatorship in particular; he “freed” the forms of the spirit from their inappropriate traditional definition by vindicating their autonomy. Croce’s conception of freedom as leading idea and criterion of judgement of the reality makes both possible and necessary to defend a kind of art that, albeit autonomous, has a profound ethical value. On behalf of such an art, Croce criticizes the “Hölderlin’s revival” of the early 20th century, which appears to him as the symbol of the “moral illness” that will have led to the Second World War. In the name of the same art, Croce dedicates his *Storia d’Europa* to Thomas Mann, who, as he, could distinguish the real homeland from his own country, subjugated to a crazy politics of power. In today’s multi-ethnic and multicultural society, where not only the concept of “nation”, but even those of “Europe” seems to have lost its significance, Croce’s teaching could constitute an example of loyalty to oneself capable to open up a dialogue with the Other, in order to form a new and richer civilisation.

Keys words: *freedom, art, moral, dictatorship, Europe*

* Rosa Maria Marafioti (Taurianova, 1979) is a postdoctoral researcher in modern and contemporary Philosophy (focusing on history of philosophy, aesthetics, hermeneutic, phenomenology, German idealism). She obtained a Ph.D. in “*Philosophical Methodology*” in 2007, a permanent job as High-School Teacher of History and Philosophy in 2013 and the National Scientific Habilitation as associate professor on History of Philosophy in 2014. She has been cooperating with the Philosophy Department of the University of Messina and is visiting Professor at the Papal Faculty of Theology of Southern Italy (seat of Reggio Calabria). She has studied and worked in Messina, Tübingen, Freiburg, Fribourg, Budapest. She is a member of the *SFI* (Italian Society of Philosophy), of the *Martin Heidegger Gesellschaft* and of the *Editorial Advisory Board* of the “Heidegger-Studies”. She has written three monographs (*La questione dell’arte in Heidegger* (2008), *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell’essere e dell’uomo* (2011), *Gli Schwarze Hefte di Heidegger. Un “passaggio” del pensiero dell’essere* (2016)), edited the translation M. Heidegger, *Oltre l’estetica. Scritti sull’arte* (2010) and published many articles in National and International scientific journals. rosamarafioti@hotmail.com.

RIASSUNTO. “Autonomia” e valore “etico” dell’arte. Croce su Hölderlin e Mann. “Filosofo della libertà” Benedetto Croce lo è stato per almeno tre motivi: per aver elaborato una profonda concezione teoretica della libertà, per essersi opposto con i suoi scritti al totalitarismo in generale e alla dittatura fascista in particolare, per aver “liberato” le forme dello spirito dalle loro inappropriate definizioni tradizionali, rivendicandone l’autonomia. Il concetto crociano della libertà come idea guida e criterio di giudizio della realtà rende possibile e al contempo necessaria la difesa di un’arte che, sebbene autonoma, sia dotata di un profondo valore etico. In nome di quest’arte Croce critica la “Hölderlin-Renaissance” di inizio Novecento, che gli appare come il simbolo della “malattia morale” che avrebbe condotto alla seconda guerra mondiale, e dedica la sua *Storia d’Europa* a Thomas Mann, come lui capace di distinguere la patria autentica da uno Stato asservito a una folle politica di potenza. Nell’odierna società multietnica e multiculturale, dove non solo il concetto di “nazione”, ma persino quello di “Europa” sembra aver smarrito il suo significato, l’insegnamento di Benedetto Croce può costituire l’esempio di una fedeltà a se stessi capace di aprirsi al dialogo con l’altro, in nome della formazione di una civiltà nuova e più ricca.

Parole chiave: libertà, arte, morale, dittatura, Europa

*Mi dicono: se trovi uno schiavo addormentato,
non svegliarlo, forse sta sognando la libertà.
Ed io rispondo: se trovi uno schiavo addormentato,
sveglialo e parlagli della libertà.
Khalil Gibran*

Premessa

Benedetto Croce è stato definito da molti interpreti come il “filosofo della libertà”. Questo giudizio è valido per almeno tre motivi: per la profonda concezione filosofica della libertà elaborata dal filosofo napoletano, per la sua difesa dell’ideale della libertà nel corso della dittatura fascista, per l’atto di liberazione che la sua riflessione teorica ha inteso realizzare in ogni ambito della vita dello spirito. Nel campo dell’estetica, in particolare, Croce ha cercato di liberare l’arte dai lacci delle regole astratte, dei generi, delle poetiche, per svincolarla da ogni forma nascosta di moralismo, di economicismo, di tradizionalismo.¹

¹ Ciò non vuol dire tuttavia che Croce racchiuda l’estetica nei ristretti confini di un ambito autoreferenziale, perché grazie a lui essa esce piuttosto “dal recinto scolastico nel quale [...] sopravviveva come disciplina speciale, per [...] riprendersi come filosofia *tout court*” (D’ANGELO, Paolo: *L’estetica italiana del Novecento*. Roma: Laterza 1997, 27). Per un’efficace panoramica della riflessione crociana sull’arte a partire dall’idea di libertà cfr. PAOLOZZI, Ernesto: *L’estetica: la liberazione dell’arte*, in Id.: *Benedetto Croce. Logica del reale e il dovere della libertà*. Napoli: Libreria editrice E. Cassitto 1998, 13–30.

L’“autonomia dell’arte” difesa da Croce non è tuttavia finalizzata a giustificare l’atteggiamento dell’esteta che fugge verso un mondo di sogno e di disimpegno, plasmato soltanto per adorare un’opera intesa come idolo fine a se stesso. Il profondo valore etico che l’arte assume nella filosofia di Croce, e il fatto che tale valore non intacca l’autonomia dell’estetica, deriva dal ruolo pervasivo che il filosofo napoletano attribuisce alla libertà, fondamento di ogni forma della vita teoretica e pratica.

Per comprendere nel modo corretto la relazione tra l’arte e la morale nel pensiero di Croce è dunque opportuno dapprima esporre nelle linee generali la concezione crociana della libertà. Sulla sua base sarà poi possibile comprendere il rapporto che il pensatore intrattiene durante gli anni Trenta e Quaranta con due grandi protagonisti della letteratura mondiale: Friedrich Hölderlin e Thomas Mann. Nell’atteggiamento del filosofo napoletano verso i seguaci di Hölderlin e verso Mann si potrà infine scorgere una conferma del concetto di liberalismo delineato dalle opere crociane, e saggiare la rilevanza che ancora oggi esso possiede.

La libertà come principio generale della realtà e criterio di giudizio

L’elaborazione strettamente filosofica del concetto crociano di libertà è stimolata da “un bisogno della vita pratica”,² ossia l’opposizione al fascismo nell’Italia degli anni Venti. Negli *Elementi di politica* (1924–1925) Croce delinea la sua “concezione liberale” in termini “metapolitici”, dicendo che essa “supera la teoria formale della politica e, in un certo senso, anche quella formale dell’etica e coincide con una concezione totale del mondo e della realtà”, collocandosi in “una sfera diversa e superiore”.³ Croce prende le distanze da chi considera lo Stato teorizzato da Hegel come “etico” – criticando così contemporaneamente Gentile, – poiché giudica quest’ultimo “nient’altro che un processo di azioni utilitarie di un gruppo di individui”.⁴ La concezione liberale che il filosofo napoletano elabora non

² CROCE, Benedetto: *La storia come pensiero e come azione*. A cura di Maria Conforti. Napoli: Bibliopolis 2002, 11. Una completa e sintetica esposizione della concezione crociana della libertà si trova in COTRONEO, Girolamo: *Libertà*, in: PELUSO, Rosaria/VITI CAVALIERE, Renata (a cura di): *Lessico crociano*. Napoli: La scuola di Pitagora 2013.

³ CROCE, Benedetto: *Elementi di politica*, in: Id.: *Etica e politica*. A cura di Giuseppe Galasso. Milano: Adelphi 1994, 332.

⁴ CROCE: *Elementi di politica*, 252. Sulle differenti concezioni dello Stato esposte in *Etica e politica* di Benedetto Croce e in *Genesi e struttura della società* di Giovanni Gentile, in cui la filosofia politica di Hegel è interpretata diversamente, cfr. NAGY, József: *La filosofia politica di Croce e di Gentile*, in: FONTANINI, Krisztina/KELEMEN, János/TAKÁCS, József (a cura di): *Benedetto Croce 50 anni dopo*. Budapest: Aquincum 2004, 84–85, 87–88.

si identifica con nessun sistema politico concreto e ancor meno con la politica in generale, considerata da Croce al pari di una mera “scienza empirica”. Scrivendo che la “concezione liberale come concezione storica della vita è ‘formalistica’, ‘vuota’”,⁵ Croce si riferisce implicitamente alla propria teoria del “concetto puro”. Nell’opera *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* (1905) il filosofo napoletano aveva distinto il “concetto puro” dal “concetto empirico” o “pseudoconcetto”, dicendo che soltanto il primo ha valore scientifico ed è universale; il secondo, invece, si riferisce sempre e solo a casi particolari e li organizza, rientrando nella forma “economica” dello spirito e non in quella “logica”.⁶ Per il Croce che scrive gli *Elementi di politica* la libertà è un concetto puro, mentre l’ambito della politica concreta (così come quello della scienza “positiva”) è ordinato mediante semplici pseudoconcetti.⁷

La definizione crociana della libertà si precisa nella *Storia d’Europa nel secolo decimonono* (1932), dove il concetto di libertà appare come un’idea trascendentale e non ha implicazioni politiche dirette. Il primo capitolo della *Storia d’Europa* si intitola *Religione della libertà*. Già negli *Elementi di politica* Croce aveva affermato la necessità di “non prendere la ‘religione’ nel significato materiale degli adepti delle varie religioni o ristretto degli avversari filosofici delle religioni, ma, come intendeva il Goethe, in quello di ogni [...] condizione della realtà che, tramutata in fede, sia divenuta fondamento di azione e insieme lume di vita morale”.⁸ Nella *Storia d’Europa nel secolo decimonono* Croce, dopo aver definito l’elemento “essenziale ed intrinseco di ogni religione” come “una concezione della realtà e [...] un’etica conforme”,⁹ sostiene che la libertà è proprio questo. Egli distingue la sua “religione della libertà” dalle ottocentesche “religioni

⁵ CROCE, *Elementi di politica*, 341.

⁶ Cfr. CROCE, Benedetto: *Logica come scienza del concetto puro*. A cura di Cristina Farnetti con una nota al testo di Gennaro Sasso. 2 voll. Napoli: Bibliopolis 1996, vol. I, 39–51. Sul rapporto tra concetto puro e pseudoconcetti cfr. GEMBITTO, Giuseppe: *Filosofia e scienza nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*. Napoli: Giannini 1984, 282–297.

⁷ In *La scienza empirica della politica* (in: CROCE, *Etica e politica*, 282) Croce scrive che la politica “si esplica mercé la riduzione a tipi e classi degli innumeri fatti della storia”, ricorrendo “di continuo a finzioni concettuali”. Egli elenca alcuni concetti politici (tra cui la divisione dei poteri dello Stato e l’armonia tra il concetto di Stato e quello di individuo) e li adduce a “esempio dell’opera classificatoria che la scienza empirica della politica viene eseguendo” (284). Sulla problematicità della distinzione tra la filosofia (che si serve di concetti puri) e la scienza empirica della politica cfr. SARTORI, Giovanni: *Studi crociani*. 2 voll. Bologna: il Mulino 1997, vol. II: *Croce etico-politico e filosofo della libertà*, 26.

⁸ CROCE, *Elementi di politica*, 329–330.

⁹ CROCE, Benedetto: *Storia d’Europa nel secolo decimonono*. 2. ed. Bari: Laterza 1932, 21. Croce sottolinea che questa concezione della religione prescinde dalla sua componente mitologica.

dell’avvenire” – il marxismo e il positivismo –, rilevando che esse erano “cascate tutte, come meritavano, nel ridicolo; laddove quella liberale dimostrò la sua essenza religiosa con le proprie forme e istituzioni”, e invece di puntare semplicemente all’avvenire rivendicò per sé “l’eterno”,¹⁰ ossia il valore atemporale che è proprio di un’idea trascendentale.

Coerentemente con quest’assunto, nel saggio *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà* (1939) Croce afferma che ciò che garantisce la libertà non sono istituzioni empiriche come la separazione dei poteri voluta da Montesquieu, ma è l’“animo libero”, senza del quale “nessuna istituzione serve”.¹¹ Proprio perché non identifica il liberalismo con una particolare dottrina giuridica, sociale o economica, Croce non esclude la possibilità che il principio liberale possa presentarsi in differenti forme di vita politica. Nella *Storia d’Europa nel secolo decimonono* egli, dopo aver preso le distanze dal cattolicesimo e dall’assolutismo, considerati “nemici” del liberalismo, pone la questione del possibile rapporto tra il liberalismo e la democrazia che, pur essendo troppo differenti per potersi unire in un’unica visione del mondo, non sono tuttavia diametralmente opposti. Nella nota *Liberalismo e democrazia* (1943), scritta quando l’Italia si accinge a darsi un nuovo ordine politico, Croce ritorna su questo problema e scrive che “la libertà, come la poesia, come la morale, come il pensiero, non si lega mai a nessuna particolare condizione di fatto, istituzione e costume, sistema economico o altro che sia, ma tutti questi adopera secondo la situazione delle cose ossia il corso della storia, come mezzi pratici dell’opera sua”.¹² Egli respinge il concetto di libertà difeso dalla democrazia in quanto

¹⁰ CROCE, *Storia d’Europa*, 356. Per la critica al carattere “metastorico” della crociana “religione della libertà” cfr. GRAMSCI, Antonio: *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino Gerratana. 4 voll. Torino: Einaudi 1975, vol. II, 1226–1227; GALASSO, Giuseppe: *Croce storico*, in Id.: *Croce, Gramsci e altri storici*. Milano: Il Saggiatore 1978, 52.

¹¹ CROCE, Benedetto: *Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà*, in Id.: *Il carattere della filosofia moderna*. A cura di Massimo Mastrogregori. Napoli: Bibliopolis 1991, 120. La maggiore importanza accordata da Croce alla libertà interiore rispetto alle istituzioni sta alla base della polemica su liberalismo e liberismo con Luigi Einaudi, che nota: “Vi hanno mezzi, i quali per l’indole loro medesima invincibilmente ripugnano all’idea della libertà ed altri, i quali invece, se pure sono impotenti a crearla, tollerano e talvolta favoriscono il sorgere ed il fiorire [...] di essa” (EINAUDI, Luigi: *Tema per gli storici dell’economia: dell’anacoretismo economico*, in: CROCE, Benedetto/EINAUDI, Luigi: *Liberismo e liberalismo*. Einl. v. Giovanni Malagodi. Milano: Ricciardi 1988, 136). Su questa tematica cfr. IRTI, Natalino: *Dialogo sul liberalismo. Tra Benedetto Croce e Luigi Einaudi*. Bologna: il Mulino 2012.

¹² CROCE, Benedetto: *Per la nuova vita dell’Italia*, in Id.: *Scritti e discorsi politici*. A cura di Angela Carella. 2 voll. Napoli: Bibliopolis 1993, vol. I, 115. Quest’atteggiamento filosofico induce Croce ad assumere nei confronti dei partiti politici una posizione analoga a quella tenuta riguardo alle

“astratto, naturalistico e intellettualistico”.¹³ Nota tuttavia che “nel campo pratico e politico [...] le parole ‘liberalismo’ e ‘democraticismo’ non rappresentano più mere antitesi di concetti, ma aggruppamenti o partiti di uomini, che, per la loro varia provenienza”, vanno considerati come incarnazioni di “determinazioni diverse e opposte, che tra di loro si compiono a vicenda e che sono necessarie, le une alle altre, alla vita sociale e politica”.¹⁴ Liberalismo e democrazia, come anche liberalismo e socialismo, sono dunque giudicati da Croce opposti da un punto di vista teorico, ma conciliabili a livello della concreta vita politica.

Nelle *Postille a Nuove pagine sparse* (1943), esprimendosi riguardo alla lotta tra cattolicesimo e comunismo per il governo della nuova Italia, Croce scrive: “Se il socialismo [...] correggerà o abbandonerà le teorie marxiste, se si amplierà di nuovo a movimento umano e liberale o democratico che si dica, come era nelle sue origini, *lis finita est*, e socialismo e liberalismo confluiranno”.¹⁵ Con queste parole egli da una parte rinvia alla propria teoria dello “storicismo assoluto”, secondo cui le istituzioni sono sempre di nuovo prodotte e superate dalla storia; dall’altra afferma la possibilità che il liberalismo si allei con altre visioni del mondo per costruire istituzioni politiche e strutture economiche “utili”, che non mettano però in pericolo la libertà.

Dalla riflessione crociana sulla libertà emerge dunque una concezione del liberalismo di tipo “metodologico”¹⁶: il liberalismo non consiste in una dottrina che possa dare indicazioni normative per il funzionamento di questo o quel settore della vita politica, ma in un principio generale della realtà, in un criterio per interpretare gli eventi secondo l’idea guida di una libertà che sia trascendentale, ma contemporaneamente anche storica e dialettica.

istituzioni: non è tanto importante schierarsi per questo o quel partito, ma comportarsi in modo libero. Egli scrive infatti che i partiti “sono quel che sono gli individui che li compongono”, e che “l’uomo politico deve concretare il suo impeto volitivo tra gli uomini” entrando “nel meccanismo dei partiti” (CROCE, Benedetto: *Il partito come giudizio e come pregiudizio*, in: ID.: *Cultura e vita morale*. A cura di Maria Antonietta Frangipani. Napoli: Bibliopolis 1993, 185–187). Lo “spirito liberale” accetta dunque “tutti” i partiti (cfr. CROCE, Benedetto: *I partiti politici e il loro carattere storico*, in: ID.: *La storia come pensiero e come azione*, 222), anzi ne ha bisogno. Cfr. al riguardo MAGGI, Michele: *Croce filosofo politico*, in: CROCE, Benedetto: *Discorsi parlamentari*. Bologna: il Mulino 2002, 35.

¹³ CROCE, *Per la nuova vita dell’Italia*, 116.

¹⁴ CROCE, *Per la nuova vita dell’Italia*, 116–117.

¹⁵ CROCE, Benedetto: *Nuove pagine sparse*. 2 voll. 2. ed. Bari: Laterza. 1966, vol. I, 337. Sulla possibilità di un “socialismo liberale” o “liberalismo socialista”, lasciata aperta dalla filosofia di Croce, cfr. NEGRI, Antimo: *L’indomabilità dell’“uomo economico” e le ragioni del liberalismo e/o del liberismo*, in: FONTANINI/KELEMEN/TAKÁCS (a cura di): *Benedetto Croce 50 anni dopo*, 483–484.

¹⁶ Cfr. PAOLOZZI, Ernesto: *Il liberalismo come metodo*. Napoli: Kairòs 2015.

L’entusiasmo per Hölderlin e il “male morale” dell’Europa nel primo Novecento

In nome di quest’idea Croce ritiene di dover prendere posizione nei confronti di quelle concezioni estetiche che considera opposte al principio liberale. Esemplificativo del suo atteggiamento è il saggio *Intorno a Hölderlin e ai suoi critici* (1941), in cui il filosofo napoletano condanna la *Hölderlin-Renaissance* degli anni Trenta vedendola come un segno del fatto che in Europa dilaga “l’irreligione del vario e diverso irrazionalismo e materialismo”.¹⁷ Egli considera l’entusiasmo per il poeta svevo come il frutto di una valutazione estetica basata su criteri scorretti, che derivano da un “imbarbarimento” della vita morale. Croce scrive: “Vedo, a proposito così dello Hölderlin poeta come del pensatore, mettere e rimettere in circolazione modi di giudizio che stimo erronei e tali che riportano addietro e fanno ricadere nel confuso e nell’arbitrario i concetti che debbono reggere questi studi”.¹⁸

I “concetti che debbono reggere” il giudizio estetico erano stati teorizzati da Croce già nell’*Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale* (1902),¹⁹ in cui egli aveva definito l’atto estetico come unione di intuizione ed espressione, forma e contenuto. Affermando che nella creazione artistica l’individualità estetica e l’universale ideale sono medesimi atti della vita, Croce aveva difeso un “realismo” estetico incompatibile con le teorie misticheggianti ed estetizzanti che si erano affermate tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento. Esse esaltavano l’ideale di un’individualità astratta e decadente ed erano supportate dalle filosofie antiidealiste, irrazionalistiche e antistoricistiche che si erano diffuse negli anni antecedenti alla prima guerra mondiale.²⁰ In *La Letteratura della nuova Italia. Saggi*

¹⁷ CROCE, Benedetto: *Intorno a Hölderlin e ai suoi critici*, in: *La Critica. Rivista di Letteratura storia e filosofia* 39 (1941), 201–214, qui 210. Il giudizio di Croce è condiviso dall’amico Karl Vossler (cfr. CROCE, Benedetto/VOSSLER, Karl: *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*. A cura di Emanuele Cutinelli Rèndina. Napoli: Bibliopolis 1991, 397). Il contesto e il contenuto del saggio crociano è efficacemente esposto in FURNARI LUVARÀ, Giusi: *Croce und Hölderlin*, in: FURNARI LUVARÀ, Giusi/DI BELLA, Santi (a cura di): *Benedetto Croce und die Deutschen*. Sankt Augustin: Academia Verlag 2011, 23–43.

¹⁸ CROCE: *Intorno a Hölderlin e ai suoi critici*, 203.

¹⁹ CROCE: Benedetto: *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*. 11. ed. Bari: Laterza 1965.

²⁰ Croce prende posizione contro l’estetismo nello scritto del 1905 *Il torto e il diritto dell’estetismo* (in: CROCE, Benedetto: *Problemi di estetica e contributi alla storia dell’estetica italiana*. 6. ed. Bari: Laterza 1966, 33–41). La comprensione dello stretto legame tra l’antirazionalismo e l’affermarsi di quella “moralità militarista” che avrebbe condotto allo scoppio della prima guerra mondiale accomuna Benedetto Croce e Mihály Babits. Cfr. al riguardo KELEMEN, János: *Guerra, pacifismo, ragione. Svevo, Babits, Croce*, in: Id.: *Profili ungheresi e altri saggi*. Soveria Mannelli: Rubbettino 1994, 153–161. Sull’impossibilità di fraintendere l’“intuizionismo” difeso dalla concezione estetica crociana con qualsiasi forma di irrazionalismo cfr. Id.: *Benedetto Croce*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó 1981, 39.

critici (1914), riferendosi al contemporaneo clima letterario italiano, Croce aveva scritto: “Abbiamo non più il patriota, il verista, il positivista, ma l'imperialista, il mistico, l'esteta”; essi sono tutti “operai della medesima industria: la grande industria del vuoto”.²¹ All'inizio della prima guerra mondiale, che aveva giudicato come il naturale sbocco della “malattia morale” di cui soffriva l'Europa, Croce aveva indicato l'opera di Goethe come quella in cui avevano assunto un'adeguata forma artistica gli unici valori che avrebbero potuto condurre a una “guarigione”. Goethe gli era apparso come un modello di “alta umanità, di virtù tranquilla, di seria bontà e giustizia, di saggezza, di equilibrio, di buon senso, di santità, e, insomma, di tutto ciò che si suole irridere come ‘borghese’”,²² e a cui all'inizio del Novecento si preferiva un “patologico superomismo”.

Secondo Croce, Goethe aveva rappresentato il culmine di una tradizione letteraria che aveva definito l'idea umanistica di Europa e il suo ruolo all'interno della civiltà universale. Quest'idea aveva animato la concezione crociana della “personalità poetica” come il luogo della coscienza morale, e aveva condotto a un modo di intendere la letteratura come “espressione” di civiltà (di eticità e di verità).²³ Essa era andata però smarrendosi in una “teoria decadentistica della personalità”, contro cui Croce aveva preso posizione nell'opera *La poesia* (1936). Qui egli aveva criticato la tendenza letteraria, diffusa soprattutto in Germania, secondo cui la personalità dell'artista non va definita a partire dalla sua opera ma, al contrario, l'opera dev'essere ricondotta al “fondo animale dell'individualità, in cui [essa] va sommersa e perduta”.²⁴ Croce aveva tratto le conseguenze morali di questo atteggiamento affermando: “Corruttrice di ogni sana estetica, questa perversa idea della personalità, che si forma sulla smarrita coscienza dei valori

²¹ CROCE, Benedetto: *La Letteratura della nuova Italia. Saggi critici*. 6 voll. Bari: Laterza 1914, vol. IV, 186. Lo scrittore estetizzante a cui Croce dedica maggiore attenzione è Gabriele D'Annunzio. Per la critica crociana cfr. STELLA, Vittorio: *Il D'Annunzio di Croce*, in: RAZZOTTI, Bernardo (a cura di): *Filosofia Storiografia Letteratura. Studi in onore di Mario Agrimi*. 2 voll. Lanciano: Itinerari 2001, vol. I, 511–535.

²² CROCE, Benedetto: *Goethe. Con una scelta delle liriche nuovamente tradotte*. Bari: Laterza 1919, 226. Il fatto che Croce elevi a criteri del giudizio estetico la bellezza e l'umanità ha indotto molti critici a parlare di una sua decisa adesione al principio della “*kalokagathia*” e a considerarlo come un “classicista greco”, un “ellenico tardivo” (cfr. GANTNER, Joseph: *Schönheit und Grenzen der klassischen Form: Burckhardt, Croce, Wölfflin*. Wien: Schroll 1949, 87). Sull'importanza di Goethe per il filosofo napoletano cfr. D'ANGELO, Paolo: *Croce interprete di Goethe*, in: CACCIATORE, Giuseppe/COTRONEO, Girolamo/VITI CAVALIERE, Renata (a cura di): *Croce filosofo*. 2 t. Soveria Mannelli: Rubbettino 2003, t. I, 235–250.

²³ CROCE, Benedetto: *La Poesia: introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*. 4 ed. Bari: Laterza 1980, 33.

²⁴ CROCE: *La Poesia*, 140.

ideali, è del pari corruttrice di vita politica e civile; perché nei circoli di codesti estetizzanti si è nutrita l’avversione alla libertà (cioè all’individualità e personalità vera), ed è stata vagheggiata la riduzione dell’Europa a una sorta di stato gesuitico del Paraguay, sul cui pinnacolo starebbe l’animale sacro, la personalità del dittatore”.²⁵ L’allusione a Hitler, chiara in questa frase, era stata integrata dalla condanna crociana dei criteri estetici del nazionalsocialismo, che in base a entità metafisiche spacciate per naturalistiche – la “razza” e l’“ambiente geografico” – aveva privilegiato alcuni poeti invece di altri, ponendo al vertice coloro che aveva considerato i portavoce delle suddette entità.²⁶

Uno dei lirici più valorizzati dai Tedeschi della Germania hitleriana è Hölderlin, quasi divinizzato come colui che avrebbe cantato l’essenza stessa della poesia²⁷ e venerato come il vate che avrebbe salvato la patria, ossia la germanicità e, con essa, il nucleo più profondo dell’umanità. Nel suo saggio *Intorno a Hölderlin e ai suoi critici* Croce prende in considerazione non solo la *Hölderlin-Renaissance* tedesca, ma anche la contemporanea ricezione del poeta svevo in Italia. Egli critica l’apprezzamento di Hölderlin in base al criterio della “musicalità” perché lo ritiene fondato su di una concezione estetica formalistica, che guarda alla sola rima e dimentica l’intrinseca unione di interiorità ed esteriorità, intuizione ed espressione, la quale è invece propria dell’atto estetico. Il criterio della musicalità separa spirito e natura, mondo e sovramondo, ignorando la caratteristica della liricità, che consiste nell’elevazione del “sentire” immediato a “sentimento”.²⁸

Ciò che indispettisce maggiormente Croce nel “fanatismo” per Hölderlin è la sua contrapposizione a Goethe. Dietro l’attribuzione di una “latinità argentea” a

²⁵ CROCE: *La Poesia*, 325.

²⁶ Cfr. CROCE: *La Poesia*, 130.

²⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin: *La Poesia di Hölderlin*. Ed. it. a cura di Leonardo Amoroso. 3 ed. Milano: Adelphi 2001, 42. Anche se Croce critica Heidegger, l’interpretazione heideggeriana di Hölderlin si distingue nettamente da quella della “rivoluzione conservatrice” ed è svolta in funzione anti-nazionalsocialista. L’influenza del poeta svevo nell’ambiente culturale italiano è ricostruita in CORDIBELLA, Giovanna: *Hölderlin in Italia: la ricezione letteraria*. Bologna: il Mulino 2009.

²⁸ Cfr. CROCE: *Intorno a Hölderlin e ai suoi critici*, 204–205. Croce considera l’eccessiva attenzione alla musicalità come segno della tendenza ad abolire il contenuto della poesia. Quest’attitudine sarebbe propria della cosiddetta poesia “pura”, che non riuscirebbe a cogliere quelle che sono le stesse condizioni della musicalità (cfr. il saggio su Stéphane Mallarmé in CROCE, Benedetto: *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*. 3. ed. Bari: Laterza 1942, 314–326). Sulla problematicità della tesi crociana secondo cui solo il sentimento può essere il contenuto dell’arte cfr. REALE, Mario: *Una tappa della formazione crociana dell’arte come liricità. Levi, Croce e il “sentimento”*, in: SZÖRÉNYI, László/TAKÁCS, József (a cura di): *Serta Jimmyaca. Emlékkönyv Kelemen János 60. Születésnapjára*. Budapest: Balassi Kiadó 2004, 214–225.

Goethe e la definizione di “greco dell’età aurea”²⁹ coniata per Hölderlin Croce riconosce non il riferimento alla “classicità” come categoria estetica, né al classicismo come forma di ricercata bellezza, ma il ricorso al “grecismo” di adozione a cui si ispira una determinata cultura tedesca degli anni Trenta. Secondo Croce la preferenza accordata a Hölderlin rispetto a Goethe tradisce da un punto di vista estetico l’esaltazione di una concezione dell’individualità che non è capace di sublimarsi in forma poetica, da un punto di vista politico-morale la strumentalizzazione ideologica dell’arte che, se è tale, ha un valore universale e non può mai essere espressione di un solo “sangue”. Se Goethe rappresenta per Croce l’idea dell’Europa come incarnazione della libertà e della bellezza che scaturisce dalla pienezza dello spirito, subordinare la sua poesia ai versi di Hölderlin è un segno della vittoria dell’anima decadente che aveva condotto ai tragici eventi politici del primo Novecento. La critica crociana nei confronti di quanti fanno di Hölderlin il “cantore del genio della stirpe e [l’]assertore di un ellenismo che è germanesimo e germanesimo più profondo e più tedesco di ogni romanticismo o di ogni medievalismo”³⁰ è dunque anche una netta presa di posizione nei confronti dei regimi fascista e nazista.

Croce legge lo smarrimento culturale diffuso negli hölderliniani italiani come lo specchio della deriva della cultura tedesca. Tale decadenza lo rattrista tanto quanto la crisi della vita spirituale italiana, poiché egli vede nella Germania la patria di Hegel, di Goethe e di quanti avevano permesso la maturazione del “concetto storico della libertà”.³¹ Nell’articolo *La Germania che abbiamo amata* (1936) Croce invita la Germania a ricordare la sua grandezza e universalità, grazie a cui essa gode di un’immortalità e di un’eternità che va smarrita in ogni manifestazione dello spirito che si voglia definire in base a concetti ristretti come “stirpe”, “razza” e “popolo”. Croce scrive: “Durante la guerra ci si diceva, dalla parte degli avversari della Germania, che la filosofia, la scienza, la poesia tedesche erano manifestazioni dello stesso spirito barbarico e strumento della stessa politica di prepotenza contro cui l’umanità civile si difendeva con le armi, e che conveniva perciò discacciarle dalla nostra anima e dalle nostre scuole. Oggi moltissimi tedeschi, o piuttosto da una voce corale che nella Germania odierna fa tacere le altre tutte, ci si dice che punto non importa quel che gli altri popoli sentano e pensino della filosofia, della scienza, della poesia tedesche, perché queste sono cose affatto proprie e peculiari del loro popolo, espressioni della

²⁹ CROCE: *Intorno a Hölderlin e ai suoi critici*, 202.

³⁰ CROCE: *Intorno a Hölderlin e ai suoi critici*, 212.

³¹ CROCE, Benedetto: *La Germania che abbiamo amata*, in: *Id.: Pagine sparse*. 3 voll. 2. ed. Bari: Laterza 1960, vol. II, 517.

individualità della razza e perciò gli altri popoli non possono mai né sentirle né intenderle. Agli avversari del tempo della guerra risponderemo, allora, che poesia, filosofia, scienza non sono tedesche né di alcun popolo particolare, ma appartengono alla pura umanità; e, contro le ingiunzioni, continueremo a pregiare e a studiare quelle opere scritte in lingua tedesca. Ai presenti germanomani e razzisti si è costretti (strana ironia delle cose) a ripetere proprio il medesimo che si diceva ai loro estremi oppositori, soggiungendo (anche se ciò li ferisca e li renda furiosi) la pacata dichiarazione che quelle opere sono nostre non meno che loro, perché sono di tutti coloro che le comprendono e le amano, in ogni paese, nessuno eccettuato e nessuno escludente gli altri; e forse oggi sono più nostre che loro, perché essi non le rispettano nella loro verità, ma le storcono ai loro particolari fini, frantendendoli o falsificandole”.³²

La resistenza dello spirito contro il totalitarismo e la sua eredità

Pochi sono stati gli intellettuali del Novecento che, di fronte alle ideologie totalitarie, hanno esercitato una costante resistenza morale attraverso i loro scritti.³³ Tra di essi vi è, oltre che Benedetto Croce, Thomas Mann. Il comune modo di sentire, che porta il filosofo italiano e il letterato tedesco a criticare ogni forma di tirannide, è subito compreso da Croce. Se Mann ammira Croce per la sua capacità di opporsi al fascismo elevandosi al di sopra del valore della patria ottocentescamente e nazionalisticamente concepita, Croce vede in Mann qualcosa di più di un uomo esemplare: egli lo considera l’erede di quella cultura tedesca che era stata il nucleo della civiltà europea. Per questo gli dedica la *Storia d’Europa nel secolo decimonono*, aggiungendo alle parole con cui rende omaggio a Mann i versi di Dante: “*Pur mo veniano li tuoi pensier tra i miei / con simile atto e*

³² CROCE: *La Germania che abbiamo amata*, 510–511. Croce ritiene che la cultura tedesca non sia il frutto di uno spirito autoctono – secondo quanto sostengono i nazionalsocialisti –, ma il risultato delle esperienze culturali di tutta Europa. Sull’“europeità” della cultura tedesca affermata da Croce cfr. CACCIATORE, Giuseppe: *Croce: l’idea di Europa tra crisi e trasformazione*, in: CACCIATORE/COTRONEO/VITI CAVALIERE (a cura di): *Croce filosofo*, vol. I, 135–138.

³³ Croce stesso riconosce di aver contrastato il regime fascista non sul campo della politica attiva, ma mediante la sua riflessione teorica. Nel 1943 scrive: “Mi pare di essere fallito finora in ogni mia azione politica, e mi torna il dubbio [...] circa le mie attitudini politiche”; “quando condussi in Italia l’opposizione degli intellettuali contro il fascismo [...] questa opposizione era non direttamente politica ma anzitutto morale” (CROCE, Benedetto: *Taccuini di lavoro 1937–1943*. Napoli: Arte tipografica 1987, 473). Sul fatto che Croce è pensatore politico “in senso [...] non ‘ristretto’”, poiché “tutti i suoi scritti politici” nascono da “istanze filosofiche” e morali, cfr. COTRONEO, Girolamo: *Una scienza “empirica”: la politica*, in: *Id.: Benedetto Croce e altri ancora*. Soveria Mannelli: Rubbettino 2005, 63–66.

con simile faccia / sì che d'entrambi un sol consiglio fei".³⁴ Questa terzina intende rimarcare l'affinità spirituale tra Croce e Mann, il quale, ricevuta una copia della *Storia d'Europa* speditagli da Croce, il 15 febbraio 1932 scrive al filosofo napoletano: "Leggo il libro spesso e con attenzione, e sebbene la lingua mi faccia vedere la Sua opera come attraverso un velo, la luce spirituale che da essa risplende viene di poco smorzata da questo velo. Ammiro il Suo immenso sapere, la Sua vivida arte della rappresentazione, ed amo l'idea che anima il tutto. È opportuno augurarsi fervidamente che questo nuovo dono del suo spirito possa essere presto tradotto nella nostra lingua. Sa Dio [quanto] la Germania di oggi ne avrebbe bisogno".³⁵

Il rapporto personale tra Croce e Mann inizia nel 1930, con una lettera in cui il filosofo napoletano spedisce a Mann il testo della conferenza *Antistoricismo*, letta il 3 settembre al Congresso internazionale di filosofia tenutosi a Oxford. Croce cerca di prendere contatti con Mann mediante questo scritto perché ritiene che esso esprima concetti condivisi dal letterato tedesco. *Antistoricismo* comincia con le parole: "Più o meno presso ogni popolo di Europa, nelle varie sfere della vita intellettuale ed artistica, morale e politica, si nota oggi una sorta di decadenza del sentimento storico, quando non addirittura uno spiccato atteggiamento antistorico".³⁶ Tale antistoricismo si sviluppa secondo Croce in due direzioni opposte: lo slancio verso il futuro che dimentica il passato (il "futurismo") e l'aspirazione all'assoluto che nega la storia, in quanto regno del relativo e del contingente. I risvolti socio-politici di questi atteggiamenti sono l'anarchia e

³⁴ DANTE, *Inferno*, XXIII, vv. 28-30. Sul significato della dedica di Croce a Mann cfr. CONTE, Domenico: *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*. Bologna: Il Mulino 2005, 168; CUTINELLI RÈNDINA, Emanuele: *Benedetto Croce e la dedica della Storia d'Europa nel secolo XIX a Thomas Mann*, in: *Rivista di storia della storiografia moderna* 13 (1992), 129-133.

³⁵ CROCE, Benedetto/MANN, Thomas: *Lettere 1930-36. Con una scelta di scritti crociani su Mann e la Germania*. A cura di Emanuele Cutinelli Rëndina. Napoli: Flavio Pagano Editore 1991, 11-12. Il desiderio di Thomas Mann non è soddisfatto: prima del dopoguerra nessuna casa editrice tedesca è disposta a pubblicare la *Storia* di Croce in tedesco, che esce tuttavia in Svizzera nel 1935 (*Geschichte Europas im XIX. Jahrhundert*. Hrsg. v. Karl Vossler/Richard Peters. Zürich: Europa Verlag). Per gli effetti del pensiero crociano nei paesi di lingua e di cultura tedesca cfr. LÖNNE, Karl Egon: *Sui contatti di Croce col mondo culturale tedesco*, in: CACCIATORE/COTRONEO/VITI CAVALIERE (a cura di): *Croce filosofo*, vol. II, 475-476, 482-485. Sul ruolo di mediatore tra la vita culturale italiana e quella tedesca rivestito da Croce cfr. ID.: *Benedetto Croce. Vermittler zwischen deutschem und italienischem Geistesleben*. Tübingen: Francke Verlag 2002.

³⁶ CROCE, Benedetto: *Antistoricismo*, in: ID.: *La mia filosofia*. A cura di Giuseppe Galasso. Milano: Adelphi 1993, 79. Per le varie fasi del rapporto di Benedetto Croce con Thomas Mann cfr. COTRONEO, Girolamo: *Croce und Mann*, in: FURNARI LUVARÀ/DI BELLA (Hgg.): *Benedetto Croce und die Deutschen*, 147-162.

l'autoritarismo, che inducono Croce a considerare l'antistoricismo contemporaneo molto più pericoloso di quello del passato. Il filosofo napoletano scrive infatti: “L'antistorico cristianesimo apportava la virtù della *charitas*, l'antistorico illuminismo si ammorbidiva di umanitarismo e di *sensiblerie*, ma l'odierno antistoricismo è tutto sfrenatezza di egoismo o durezza di comando, e par che celebri un'orgia o un culto satanico”.³⁷

Quanto Mann condividesse le parole di Croce si comprende dalla lettera del 28 novembre 1930, in cui egli ringrazia il filosofo napoletano con le parole: “La critica che in esso Lei muove al nostro tempo è tanto pertinente quanto giusta ed amorevole, ed oggi è certo necessaria per tutti i paesi europei, forse a maggior ragione per noi Tedeschi, che siamo fin troppo un popolo incline a cominciare-sempre-di-nuovo in assenza di presupposti e tendente all'oblio della storia”.³⁸ Giudizi analoghi a quelli di Croce, del resto, erano già stati formulati da Mann nel suo libro *Considerazioni di un impolitico* (1919), recensito dal filosofo napoletano nel 1920.³⁹ Mann aveva descritto lo spirito del suo tempo “come democrazia, come illuminismo politico e filantropia della felicità”, e aveva sostenuto che “la politicizzazione di ogni *ethos* era opera sua [...]. L'“umanità” concepita come internazionalismo umanitario, la ‘ragione’ e la ‘virtù’ come repubblica radicale, lo spirito come qualcosa fra il club giacobino e la loggia del Grande Oriente, l'arte come letteratura sociale e retorica sdilinquinata con malizia a servizio delle ‘aspirazioni’ sociali: ecco nell'ambiente biologico della politica che gli era proprio il Nuovo Pathos”.⁴⁰

Croce condivide con Mann non solo le perplessità nei confronti della democrazia negli anni della prima guerra mondiale e la condanna della politicizzazione dell'arte e del modo di pensare biologistico, ma anche la tesi secondo cui “uguaglianza e libertà evidentemente si escludono a vicenda: quanto alla fraternità, è priva di qualsiasi valore morale se pretende di poggiare

³⁷ CROCE: *Antistoricismo*, 86. Per la tesi secondo cui Croce avrebbe visto nell'antistoricismo la radice comune ai totalitarismi del Novecento cfr. PAOLOZZI, Ernesto: *Croce e il pensiero totalitario*, in: FONTANINI/KELEMEN/TAKÁCS (a cura di): *Benedetto Croce 50 anni dopo*, 542–543.

³⁸ CROCE/MANN: *Lettere 1930–36*, 3.

³⁹ Cfr. CROCE, Benedetto: *Le considerazioni di un non-politico*, in: Id.: *Pagine sparse*, vol. II, 185–187.

⁴⁰ MANN, Thomas: *Considerazioni di un impolitico*. Tr. it. di Marianello Marianelli. Milano: Adelphi 1997, 49. La critica di Mann alla “politicizzazione dell'etica” ha sicuramente attirato in modo particolare l'attenzione di Croce, che non solo insiste sull'autonomia di etica e politica (le quali, in quanto categorie dell'agire pratico, devono relazionarsi in modo corretto), ma accorda anche un privilegio all'etica. Per una descrizione dello sviluppo del modo di intendere il rapporto tra etica e politica (la “questione Machiavelli”) in Benedetto Croce cfr. COTRONEO, Girolamo: *Dall'etica all'etica*, in: Id.: *Questioni crociane e post-crociane*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane 1994, 85–100.

sull'eguaglianza".⁴¹ L'incompatibilità di libertà e uguaglianza, che spinge Croce a prendere le distanze dal marxismo, sarà ribadita da Mann anche nella conferenza *Il mio tempo* (1950), dove il letterato tedesco dirà: "Divergenti sono i principi fondamentali della democrazia: libertà e uguaglianza. Questi si contraddicono e non potranno mai giungere a una fusione ideale perché l'uguaglianza contiene la tirannide e la libertà il dissolvimento anarchico".⁴² Se le *Considerazioni di un impolitico* – come anche l'atteggiamento generale di Mann – sono state ritenute una manifestazione delle idee proprie della "rivoluzione conservatrice" e il simbolo del modo di pensare reazionario e antidemocratico diffuso in Germania all'inizio del Novecento, Croce dissente dalle critiche più comuni mosse a questo testo, sebbene non ne condivide la svalutazione del "volgo".⁴³ Il filosofo napoletano avverte che la situazione in cui egli si trova è analoga a quella di Mann, il quale dichiara di avere "prestato servizio" al suo tempo "senza uno schietto amore, [...] senza disciplina, piuttosto con ostinazione, con cento segni di riottosa amicizia e di malvolere".⁴⁴

L'"affinità elettiva" tra Croce e Mann fa sì che i due, pur essendosi incontrati soltanto una volta – il 28 settembre 1931, a Monaco⁴⁵ –, abbiano intrattenuto una fitta corrispondenza, durata fino al 1936. L'episodio probabilmente più rilevante del loro rapporto è la dedica della *Storia d'Europa* a Mann, poiché essa attesta la comune appartenenza dei due intellettuali a una "società spirituale" che, in "tempi bui", riunisce uomini "dotati di buona volontà e ben disposti verso la vita"⁴⁶ – secondo le parole con cui Mann accetta di essere

⁴¹ MANN: *Considerazioni di un impolitico*, 440.

⁴² MANN, Thomas: *Romanzo di un romanzo. La genesi del "Doctor Faustus" e altre pagine autobiografiche*. Tr. it. di Ervino Pocar. Milano: Mondadori 1952, 263.

⁴³ Vgl. CROCE: *Le considerazioni di un non-politico*, 186–187. Per la posizione di Mann nell'ambito della "rivoluzione conservatrice" cfr. OTTMANN, Henning: *Die konservative Revolution (Arthur Moeller van den Bruck, Thomas Mann, Oswald Spengler, Ernst Jünger)*, in: ID.: *Geschichte des politischen Denkens*. 4 Bde. Stuttgart: J.B. Metzler 2010, Bd. IV: *Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung*, 143–214.

⁴⁴ MANN: *Considerazioni di un impolitico*, 40.

⁴⁵ Cfr. CROCE, Benedetto: *Taccuini di lavoro 1927–1936*. Napoli: Arte tipografica 1987, 273. Il numero e il luogo degli incontri tra Croce e Mann è in realtà incerto. Klaus Mann sostiene che suo padre e il filosofo napoletano si sono incontrati per la prima volta nel 1928, a Monaco (cfr. MANN, Klaus: *Begegnungen mit Croce und Sforza*, in: ID.: *Auf verlorenem Posten. Aufsätze, Reden, Kritiken 1942–1949*. Hg. v. Uwe Naumann/Michael Töteberg. Hamburg: Rowohlt 1994, 180–190, qui 180–181). Croce si era recato tuttavia in Germania non nel 1928 ma nel 1927, e nei suoi *Taccuini* di quell'anno non si trova nessun riferimento a un incontro con Mann. Cfr. al riguardo MAZZETTI, Elisabetta: *Thomas Mann und die Italiener*. Frankfurt am Main: Lang 2009, 147, 158.

⁴⁶ CROCE/MANN, *Lettere 1930–36*, 6. Thomas Mann ricambierà spedendo a Croce un esemplare del suo saggio *Goethe und Tolstoi. Zum Problem der Humanität* (Aachen: Die Kuppel 1923) e aggiungendo alle

destinatario della dedica di Croce. Che Croce e Mann pensassero nella stessa direzione si può evincere da un singolare equivoco, legato al personaggio di nome “Lodovico Settembrini” descritto nella *Montagna incantata* (1924). Durante la stesura della sua *Storia d’Italia dal 1871 al 1915* (1928) Croce aveva ritenuto che Mann si fosse ispirato al famoso liberale italiano Luigi Settembrini, e aveva visto nel Settembrini della *Montagna incantata* l’incarnazione del “tipo dell’italiano illuminista, democratico, interventista”.⁴⁷ Successivamente Mann rivelerà a Croce di non avere minimamente pensato a Luigi Settembrini, di cui ignorava l’esistenza, e di aver chiamato nello stesso modo il suo personaggio in onore della data del 20 settembre.⁴⁸

Particolarmente significativa è la lettera che Croce spedisce a Mann il 27 aprile del 1933. Il letterato tedesco si trova già in Svizzera, dopo essere stato costretto a fuggire dalla Germania a causa della sua conferenza *Dolore e grandezza di Richard Wagner* (1933), in cui aveva criticato i legami tra il nazismo e l’arte tedesca incarnata nella musica del grande compositore.⁴⁹ Croce dice: “Io non riconosco la Germania che avevamo studiato e amato, quella di Goethe e dell’idealismo filosofico, la Germania del Nathan der Weise e della Weltliteratur, nella Germania odierna, che rinnova le barbare persecuzioni medievali, con questo di peggio: che allora un odio di religione le animava, ed ora la spinta feroce è in stolte dottrine razzistiche. Ma sono cose delle quali spero di poter discorrere con Lei a viva voce”.⁵⁰

parole della dedica la trascrizione di una poesia di Goethe, tratta dall’opera *Il divano occidentale-orientale*. Sulla reazione di Croce cfr. DI BENEDETTO, Arnaldo: *Interesse di Croce per Thomas Mann: una breve intesa?*, in: COMI, Anna/PONTZEN, Alexandra (Hgg.): *Italien und Deutschland. Die deutsch-italienischen Wechselbeziehungen in der Belletristik des 20. Jahrhunderts*. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1999, 316–342, qui 333–334.

⁴⁷ CROCE, Benedetto: *Storia d’Italia dal 1871 al 1915*. Bari: Laterza 1967, 321. Su Lodovico Settembrini, che incarnerebbe gli aspetti della polemica antiilluministica comune a Croce e Mann, cfr. CONTE, Domenico: *Benedetto Croce, Deutschland und Thomas Mann – ausgehend von den “Pagine sulla guerra” (1919)*, in: FURNARI LUVARÀ/DI BELLA (Hgg.): *Benedetto Croce und die Deutschen*, 173–175.

⁴⁸ Cfr. l’aggiunta degli anni Trenta all’annotazione che si trova in CROCE, *Storia d’Italia dal 1871 al 1915*, 321. Per l’influenza che Luigi Settembrini ha potuto comunque esercitare sull’autore della *Montagna incantata* cfr. MAZZETTI, *Thomas Mann und die Italiener*, 152–153, 158–159.

⁴⁹ Sugli scritti di Mann contro il nazismo cfr. il romanzo BÖHLER, Britta: *La decisione*. Tr. it. di Laura Pignatti. Milano: Guanda 2016.

⁵⁰ CROCE/MANN, *Lettere 1930–36*, 16. L’ambiguità del giudizio crociano nei confronti dei Tedeschi comincia a emergere già nel 1938, nella seconda edizione di *Pagine sulla guerra* (la prima edizione di questo scritto, che si occupa della situazione spirituale dell’Europa durante il primo conflitto mondiale, è del 1919). Sul complesso rapporto di Croce con la Germania – nel 1932 egli ne definisce la cultura un “terzo Rinascimento”, ma rivede il suo giudizio tra il 1943 e il 1945, dando però una spiegazione storica e non biologistica alla “barbarie” nazista – cfr. CORSI, Mario: *Croce e il problema della Germania*, in: FONTANINI/KELEMEN/TAKÁCS (a cura di): *Benedetto Croce 50 anni dopo*, 531–538.

Questa conversazione non avrà mai luogo perché Mann tornerà in Europa dagli Stati Uniti nel 1952, l'anno della morte di Croce. I due grandi intellettuali continueranno però a essere vicini sino alla fine, pur dovendo interrompere la loro corrispondenza. Nel 1943, immediatamente dopo la caduta del fascismo, Croce esprimerà per iscritto il timore che gli Alleati attribuiscono all'Italia la responsabilità della guerra in nome di un atteggiamento moralista e giustizialista. Egli annoterà tuttavia: "Nondimeno, nel bivio, era sempre per gli italiani da scegliere una sconfitta anziché l'apparente vittoria accanto alla qualità di alleati che il Mussolini ci aveva imposta, vendendo l'Italia e il suo avvenire e cooperando alla servitù di tutti in Europa".⁵¹ Gli farà eco Thomas Mann, che nel 1947 comunicherà il proprio dramma interiore per bocca di Serenus Zeitblom, personaggio del romanzo *Doctor Faustus*, con le seguenti parole: "C'è una cosa che alcuni di noi solo in momenti che a noi stessi sembrano delittuosi, altri invece sempre e francamente, temono più della sconfitta tedesca, ed è la vittoria tedesca. Io quasi non ho il coraggio di chiedermi a quale delle due categorie appartengo. Forse a una terza, quella che si augura la sconfitta costantemente e con chiara coscienza, ma non senza costante rimorso".⁵²

La passione per la libertà che supera anche l'amore per la propria nazione, perché consente di scorgere l'idea stessa di "patria" attraverso il suo svilimento a opera degli eventi storici e di lottare per la sua riaffermazione: è questo che accomuna Croce e Mann, e che costituisce il movente delle loro scelte negli anni Trenta e Quaranta del Novecento. A più di mezzo secolo di distanza le parole "nazione", "patria", persino "Europa" sembrano avere smarrito il loro senso. In un mondo sempre più multietnico e multiculturale si avverte però in misura crescente la necessità di riscoprire le proprie radici, perché solo chi conosce se stesso può dialogare e crescere insieme con l'altro, formando una civiltà nuova e più ricca. L'idea guida in questa riscoperta deve essere la libertà, che non può venire adoperata per legittimare interventi umanitari asserviti alla logica della potenza o per innalzare muri in nome della sicurezza e del benessere di pochi, ma deve stare a fondamento dell'imprescindibile rispetto di ogni uomo e del suo ambiente. L'arte, quale linguaggio intraducibile ma universalmente comprensibile, può giocare un ruolo fondamentale in questo processo di liberazione, che non è il cammino di uno "spirito assoluto" pago di sé nel concetto filosofico, ma il percorso dell'opera e della vita di persone come Benedetto Croce.

⁵¹ CROCE: *Taccuini di lavoro 1937-1943*, 436.

⁵² MANN, Thomas: *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico*. Tr. it. di Ervino Pocar. Milano: Mondadori 1957, 39.

INDIVIDUATION, SYNCHRONICITÉ ET UN NOUVEAU PARADIGME

DANIELA SOREA¹

ABSTRACT. *Individuation, Synchronicity and a New Paradigm.* Elaborated by C. G. Jung as a therapeutic alternative to Freudian psychoanalysis, analytical psychology has aroused controversies both among scientists and theologians. Jung used his clinical experience to assert the existence of the image of God in the psychic of any human being. Jung considers the phenomena of synchronicity as signals of the individuation beginning and as indicators of the direction of this process. Jung's conception converges with theories of contemporary physics into a new cognitive paradigm. His discourse can be considered as transdisciplinary. Basarab Nicolescu refers to transdisciplinarity as the appropriate modality to relate to the complex reality described by contemporary physics.

Keywords: *analytical psychology, collective unconscious, archetype, individuation, synchronicity, transdisciplinarity, God, quantum mechanics, paradigm*

REZUMAT. *Individuare, sincronicitate și o nouă paradigmă.* Elaborată de C. G. Jung ca alternativă terapeutică la psihanaliza freudiană, psihologia analitică a suscitat controverse deopotrivă între oamenii de știință și între teologi. Jung și-a valorificat experiența clinică în direcția susținerii existenței imaginii lui Dumnezeu în psihicul oricărei ființe umane. Jung consideră fenomenele de sincronicitate drept semnale ale declanșării procesului de individuație și indicatori ai direcției de derulare a acestui proces. Concepția lui Jung converge cu teoriile fizicii contemporane, într-o paradigmă cognitivă nouă. Discursul său poate fi considerat transdisciplinar. Basarab Nicolescu indică transdisciplinarity drept modalitatea adecvată de raportare la realitatea complexă din descrierea fizicii contemporane.

Cuvinte cheie: *psihologie analitică, inconștient colectiv, arhetip, individuație, sincronicitate, transdisciplinarity, Dumnezeu, mecanică cuantică, paradigmă*

¹ Daniela Sorea, Département des sciences sociales et de la communication, Université TRANSILVANIA du Brașov, Bul. Eroilor, nr. 25, tel. 0040 268 477965, int 111, fax 0040 268 474017, e-mail: sorea.daniela@unitbv.ro

1. Introduction

La psychologie analytique est l'orientation psychologique initiée par C.G. Jung. Au début disciple préféré de Sigmund Freud, celui-ci s'est éloigné d'une manière programatique du mouvement psychanalytique, refusant les connotations exclusivement sexuelles que Freud attribuait au libido comme énergie directrice de l'activité psychique. Ce travail essaye d'esquisser la position épistémologique de la conception de Jung, mettant en lumière sa compatibilité avec les implications philosophiques de la physique contemporaine.

2. Psychologie analytique, une sorte de science de la nature

Au centre de la psychologie analytique se situe le concept d'*inconscient collectif*. Dans l'inconscient collectif se trouvent les archétypes. Jung évite la superposition de sa théorie sur les archétypes avec la théorie lamarckienne de l'héritage des caractères acquis. Les archétypes ne sont pas des idées héritées. Le système des archétypes représente la modalité héritée de fonctionnement du psychique. L'archétype est un penchant ou une potentialité biologique, instinctive, de réagir envers le monde. Les archétypes sont des images inconscientes des instincts². Elles sont des disponibilités instinctives spécifiques de sélection et de transformation du matériel perceptif, constituant un héritage généralement humain³. Dans leur cas, c'est la forme et la capacité de créer des images archétypales est tributaire à l'expérience consciente de l'individu. Les contenus sont phénoménaux. Les archétypes peuvent être connus uniquement par l'intermédiaire de leurs manifestations et ils ne sont pas accessibles en dehors de celles-ci. Même l'existence des archétypes peut être considérée une nécessité conceptuelle exigée par l'explication des modèles et des motifs comportementaux⁴. Ceux-ci peuvent être observés d'une part dans la pratique thérapeutique et d'autre part dans les manifestations culturelles du monde.

En ce qui concerne la réalité des archétypes, Jung se déclare phénoménologue⁵, c'est-à-dire préoccupé par la description directe des faits psychiques percevables. L'idée est psychiquement vraie en vertu de son existence. Le psychique est réel parce qu'il fonctionne et fonctionnement peut être prouvé d'une manière empirique. Tout vécu psychique est vrai pendant toute son

² apud. M. Palmer, *Freud și Jung despre religie*, București 1999.

³ C. G. Jung, *Opere complete, vol. I*, București 2003.

⁴ Palmer, *Freud și Jung*

⁵ Palmer, *Freud și Jung*

existence. L'expérience représente la clef de la psychologie du Jung⁶. Sa conception se fonde sur les expériences personnelles additionnées avec les expériences de ses patients et avec les expériences de l'histoire spirituelle de l'humanité, utiles dans les amplifications.

La connaissance de notre monde psychique représente à la limite la seule certitude. Envisager la réalité à l'aide du psychique c'est la seule réalité pour l'individu qui la crée. «En fait, la seule forme d'existence que nous pouvons connaître d'une manière immédiate est de nature psychique. Par contre, on pourrait aussi bien dire que l'existence physique n'est qu'une simple déduction, parce que nous ne connaissons pas quelque chose sur la matière qu'en mesure où nous percevons des images psychiques qui nous parviennent par l'intermédiaire des sens.»⁷.

Le mode dont le psychique est construit esquisse l'expérience possible. Jung considère la psychologie analytique une sorte de science de la nature, montrant qu'en son cas les résultats dépendent plus de la subjectivité de l'observateur qu'en cas des autres sciences. Le concept d'*inconscient collectif* est de nature empirique, il n'étant pas métaphysique. Sa place est près des instincts⁸. Les assertions de la psychologie analytique sont psychologiques, pas métaphysiques.

3. Dieu comme archétype

Dans ce contexte, le discours de Jung sur Dieu comme archétype est incitant en égale mesure pour les psychologues et pour la théologie. Jung accentue le fait que la discussion sur Dieu-archétype ne vise pas la nature de la réalité de Dieu, mais l'existence de l'image divine dans l'inconscient collectif. «Si quelqu'un voulait considérer mes remarques une sorte de preuve de l'existence de Dieu il ferait une erreur regrettable. Elles prouvent seulement l'existence d'une image archétypale de la divinité et, à mon avis, ça c'est tout ce qu'on peut dire, psychologiquement parlant, sur Dieu.»⁹ dit Jung.

Comme archétype, Dieu représente la manifestation du plus profond niveau de l'esprit. L'idée de Dieu-archétype impose la distinction Dieu-forme archétypale/ Dieu-contenu archétypal. Comme forme archétypale, Dieu représente un composant structurel du psychique, une disposition activée à un

⁶ G. Wehr, *C.G. Jung*, București 1999.

⁷ A. Stevens, *Jung*, București 1996, 18.

⁸ Wehr, *C.G. Jung*

⁹ C. G. Jung, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, București 1997, 63.

certain moment. C'est un instinct de Dieu comme force élémentaire à l'intérieur de chaque être humain. Dieu comme contenu archétypal offre la possibilité de faire des expériences déterminées spatio-temporellement de la divinité. Selon Jung, la seule certitude liée ou vécu de Dieu est celle de Dieu comme phénomène psychique, comme expérience psychique immédiate. En ce sens, on peut joindre l'expérience mystique. Son essence réside ou vécu intérieur de Dieu, à la connaissance de Dieu dans sa propre âme. La vécu mystique est ainsi traduisible en termes du processus d'individuation comme épanouissement.

Pour Jung, la vécu religieux est une dimension naturelle et légitime de l'activité psychique. La religion comme vécu du numineux devient importante dans la deuxième moitié de la vie. Tous les patients matures ont développé pendant le processus de guérison une représentation religieuse du monde. Psychologiquement parlant, la réalité de Dieu est celle du père archétypal. Cette réalité inévitable et irréductible est vécue par l'individu au plus profond niveau de son être.

4. Les événements synchronistiques, modalités de signaler le processus d'individuation

Comme C.G.Jung le remarquait, l'inconscient collectif est organisé théléologiquement. Le but des démarrages successifs des contenus du psychique inconscient est l'épanouissement, c'est-à-dire l'individuation. Comme but et tendance instinctive, celle-ci existe nécessairement dans le psychique de chaque homme. Mais le processus individuateur ne se déclenche pas nécessairement pour chaque individu. C'est seulement certains gens qui accomplissent leur mission, en écoutant les appels de l'inconscient. Les événements synchronistiques sont modalités privilégiées de signaler le processus d'individuation. Par ces événements l'inconscient communiqué des informations inaccessibles par voie logique.

Les phénomènes synchronistiques représentent des coïncidences avec un sens entre des événements intérieurs et un événement objectif extérieur, réel, concret, qui a lieu dans le passé, dans l'avenir ou dans le présent intangible, entre les deux séries d'événements, étant exclue l'existence d'une liaison de type causal-déterministe¹⁰. Les phénomènes synchronistiques apparaissent au cas de la constellation d'un archétype, comme résultat de l'impact de l'atemporalité du monde archétypale sur la temporalité de la conscience individuelle. La dernière

¹⁰ M. Minulescu, *Introducere în analiza jungiană*, București 2001.

représente le niveau du psychique situé sous l'incidence du principe de la causalité, fonctionnant dans un système spatio-temporel déterminé. Si on ne se rend pas conscient de l'existence d'un fait intérieur, il se présente de l'extérieur, comme événement du destin. Quand un contenu inconscient est transféré dans la conscience, sa manifestation synchrone finit et, à l'inverse, en rendant le sujet inconscient peuvent être provoqués par des phénomènes synchroniques.

La synchronicité est considérée par Jung le principe des événements non-causales. L'intérêt du psychologue suisse pour ce type d'événements a été suscité par l'ouvrage *Yi Jing (Le livre des changements)* provenant de la Chine du XII^e siècle avant J.C. En 1951 Jung a soutenu dans la XX^e-ème session Eranos l'exposé *Sur la synchronicité*. Puis, il a écrit avec Wolfgang Pauli l'ouvrage *L'explication de la nature et le psychique*.

Le principe de la synchronicité contredit d'une manière radicale la conception scientifique occidentale basée sur la causalité. Sa mise en évidence est tributaire à l'identification de certains phénomènes psychiques parallèles que ne pouvaient pas se mettre en rapport directement les uns avec les autres. Ces phénomènes ont imposé l'acceptation du temps à un statut de continuum concret qui contient les conditions de certaines manifestations simultanées et de certains parallélismes psychiques inexplicables causalement¹¹.

Il existe, selon Jung, un ordre archétypale non-causale situé à l'origine de tous les phénomènes responsables du caractère significatif intrinsèques à la coïncidence entre l'événement physique et l'événement mental associé à lui¹². Cet ordre suppose l'existence d'un continuum spatio-temporel. En plus, les phénomènes de synchronicité plèdent pour la considération du psychique et de la matière comme aspects différents de la même chose, situés en contact permanent. «Certains indices plèdent à la faveur du fait que les processus psychiques se trouvent dans dans une relation énergétique avec leur soustrait physiologique»¹³.

«La synchronicité n'est plus mystérieuse ou plus secrète que la discontinuité de la physique», montre Jung¹⁴.

Robert H. Hopcke développe dans l'ouvrage *Rien n'est par hasard. Coïncidences et destin* les significations psychologiques du concept de synchronicité.

La coïncidence est définie comme fil d'événements qui se passent dans un interval de temps très court, étant par hasard liés uns avec les autres par un

¹¹ G. Wehr: *C.G. Jung*, București 1999.

¹² A. Stevens,: *Jung*, București 1996.

¹³ C. G.Jung, *Puterea sufletului. Antologie*, București 1994, 109.

¹⁴ apud. Wehr: *C.G. Jung*,105.

certain type de similarités. Mais, selon Hopcke¹⁵, la définition ne marque pas le caractère inhabituel du fil d'événements simultanés situés en relation. Les coïncidences sont des événements extraordinaires.

Il y a un type de coïncidences qui diffèrent de la simple coïncidence, parce qu'elles sont significatives. Un état intérieur affectif est réfléchi dans leur cas par des événements extérieurs accidentaux. Les coïncidences de ce type sont importantes parce qu'elles marquent significativement les vies de ceux qui y sont impliqués. Dans leur cas on dévoile le caractère d'histoire coagulée de chaque vie, sa dimension théléologique. Hopcke considère que «la vie de chacun est une histoire et les événements synchronistiques nous attirent l'attention sur la structure de l'histoire, sur «le roman» qu'on vit»¹⁶.

Pas toutes les coïncidences sont synchronistiques. Pour exister, elles doivent avoir une signification objective pour la personne impliquée. Le même événement peut être dépourvu de toute importance par certains participants et événement synchronistique pour un autre. La signification objective de l'événement est celle qui lie l'état intérieur de la manifestation extérieure objective.

Selon Jung¹⁷, les événements synchronistiques ont trois caractéristiques: sont non-causales, impliquent un vécu affectif profond et elles ont toujours une nature symbolique. Hopcke ajoute à ces caractéristiques encore une autre: les événements synchronistiques se passent dans les moments des changements importants de la vie de l'individu.

Le concept de synchronicité détruit la modalité occidentale de positionnement causale envers le monde. Cette modalité entretient le sentiment du pouvoir sur l'environnement et l'orgueil de celui qui croit qu'il contrôle son propre destin. Elle n'est pas la seule modalité de se positionner envers le monde. Pour les Orientaux les actions individuelles constituent des parties d'un réseau d'interconnexion subjectives. Mais admettre l'existence des liaisons non-causales entre les événements impliquent l'idée de continuité entre le monde physique et le psychique. La distinction extérieur-intérieur perd ainsi son importance. Le monde se dévoile comme unitaire.

Les événements synchronistiques sont, selon Jung, numineux. Il utilise le terme *numineux* avec le sens que lui offre Rudolf Otto, lié à la saisie de la présence du divin. «Le sentiment intense qui accompagne les événements synchronistiques est peut-être leur particularité la plus frappante», montre

¹⁵ R.H. Hopcke, *Nimic nu e întâmplător. Coincidențe și destin*, București 2002.

¹⁶ Hopcke, *Nimic nu e*, 19.

¹⁷ apud. Hopcke, *Nimic nu e*

Hopke¹⁸. Ces événements sont toujours chargés d'émotions. La synchronicité remet à ses droits les sentiments, en leur donnant au moins autant d'importance que les pensées de l'individu ont. La dimension émotionnelle cache souvent le caractère nécessairement symbolique des coïncidences significatives. Le vécu de la signification sur laquelle s'appuient les coïncidences mettent en évidence, comme le montre Hopcke, «une importante vérité: nos vies sont organisées d'une manière consciente et d'une manière inconsciente comme les contes de fées et elles ont, comme celles-ci, de la cohérence, direction, raison d'être et beauté.»¹⁹.

5. L'étrange réalité décrite par la nouvelle physique

Le discours de Jung sur Dieu-archétype et sur la synchronicité est représentatif pour le positionnement épistémologique de toute sa conception.

Fritjof Capra, en *Le moment de la vérité*, met en évidence les plus importants traits de la physique contemporaine. L'exploitation du monde atomique et sous-atomique a dévoilé aux physiciens une réalité étrange, en les forçant à reconnaître l'inadéquation de leur concepts de base et de leur manière de penser aux phénomènes de la microphysique²⁰.

Les paradoxes de la physique atomique ont été perçus finalement comme des conséquences naturelles de l'utilisation des concepts de la physique classique dans la description des phénomènes atomiques. Pour la description adéquate de ces derniers on a élaboré la mécanique quantique. La nouvelle physique imposait des changements fondamentaux dans la conception de l'espace, du temps, de la matière, de l'objet et de la causalité.

La physique a dévoilé ainsi son caractère organique, holistique, et écologique. L'univers décrit par elle est entier, indivisible et dynamique. «Un nombre de plus en plus élevé de hommes de science sont conscients que la pensée mystique offre un fond philosophique cohérent et rélevant pour les théories de la science contemporaine, une conception du monde où les découvertes scientifiques peuvent être en parfaite harmonie avec leur buts spirituels et les croyances religieuses», montre Capra²¹.

La théorie quantique met en évidence l'aspect dual onde- corpuscule de la matière et de la lumière. Les particules sous-atomiques ne sont ni corpuscules, ni ondes, mais elles présentent des aspects de corpuscule ou d'onde en fonction de la

¹⁸ Hopcke, *Nimic nu e*, 38.

¹⁹ Hopcke, *Nimic nu e*, 55.

²⁰ F. Capra, *Momentul adevărului*, București 2004.

²¹ Capra, *Momentul*, 77.

situation expérimentale dans laquelle elles se trouvent. Werner Heisenberg a exprimé mathématiquement par le principe de l'incertitude l'impossibilité d'appliquer entièrement les concepts de la physique classique aux phénomènes atomiques. Le caractère dual de la matière a mis sous le point de l'interrogation même la réalité de celle-ci. Dans la physique contemporaine l'existence de la matière est remplacée par «des tendances d'exister», exprimées comme des probabilités. Les particules sous-atomiques n'ont pas de sens comme entités isolées, mais comme interconnexions dans des processus d'observation et mesure. L'univers dévoile ainsi son unité comme impossibilité de se décomposer en unités indépendantes. La nature est un réseau de relations entre les parties du tout unitaire. En microphysique, on ajoute aux variables locales des connexions non-locales. Celles-ci sont l'essence de la théorie quantique. À son intérieur chaque événement est influencé par tout l'univers dans un certain ordre exprimé par des lois statistiques. Le comportement de chaque partie est déterminé par les connexions non-locales avec le tout. En physique quantique l'esprit du chercheur joue un rôle fondamental dans la recherche. «Le trait fondamental de la théorie quantique est le fait que l'observateur n'est pas seulement nécessaire pour observer les propriétés d'un phénomène atomique, mais il est nécessaire pour engendrer ces propriétés.[...] L'électron n'a pas des propriétés objectives indépendantes par rapport à mon esprit. En physique atomique on ne peut plus maintenir la division cartésienne stricte entre esprit et matière, entre observateur et observé»²² montre Capra.

À côté de la conception de l'univers comme réseau de relations, la théorie quantique impose aussi la représentation de la matière en permanent mouvement sous l'effet quantique de la réaction des particules, par mouvements, aux contraintes. Parce que les particules sous-atomiques développent des vitesses proches de celle de la lumière, leur description impose l'utilisation de la théorie de la relativité. En physique relativiste l'espace et le temps ne peuvent pas être séparés. Les particules sous-atomiques sont accessibles comme entités quadridimensionnelles en espace-temps. Elles sont des modèles dynamiques à l'aspect d'espace et temps. Leur nature est intrinsèquement dynamique. La physique contemporaine se fonde sur la théorie quantique et sur la théorie de la relativité. La théorie quantique présente les particules comme modèles de probabilités dans le réseau cosmique qui inclut aussi l'observateur conscient. La théorie de la relativité dévoile le caractère dynamique de l'univers indivisible. «Il existe du mouvement, mais finalement il n'existe pas des objets qui biongent; il existe de

²² Capra, *Momentul*, 88.

l'activité, mais il n'existe pas d'acteurs; il n'existe pas de danseurs, mais c'est la danse qui existe.»²³, montre, d'une manière aristotélicienne, Capra.

Capra mentionne deux théories de la physique contemporaine qui visent le problème de la conscience comme aspect de l'univers. La première est la théorie *bootstrap* de Geoffrey Chew. À son intérieur, les propriétés des particules et leurs interactions dérivent exclusivement de la condition de cohérence par rapport à soi-même. Les structures du monde matériel sont dépendantes du mode dont l'observateur regarde le monde, en réfléchissant ainsi les modèles mentales de celui-ci. Ce processus est en accord avec le concept d'ordre opérationnel dans les interconnexions des processus atomiques. La deuxième est la théorie de David Bohm sur l'ordre enveloppé, non-manifeste, du monde. Pour Bohm, la pensée et la matière sont des projections qui s'englobent l'une l'autre d'une réalité supérieure qui n'est ni matière ni conscience²⁴.

6. La psychologie analytique et la transdisciplinarité

Le psychique évolue à l'intérieur du continuum matière-esprit, entre physique-physiologique-instinctif d'une part, et archétype de l'autre part²⁵. Dans l'instinct se manifeste le principe causal de l'action. Dans l'archétype se manifeste la connaissance des sens. La psychologie analytique est science de l'expérience, mais elle développe simultanément une dimension herméneutique. Son but concerne la liaison de l'être humain avec l'univers. «Le seul équivalent de l'univers intérieur est l'univers extérieur» remarque Jung²⁶. De plus, celui-ci plaide pour rendre conscient les gens sur les limites que la logique impose à la connaissance. La nature n'arrête pas, comme le fait la science, à la frontière de la logique. La vie en son entier est accessible plutôt par l'intermédiaire du mythe que par la voie logique. Entre le psychologisme et la mystique, la démarche de la psychologie analytique se situe sous le signe généreux de la transdisciplinarité.

Basarab Nicolescu désigne *la transdisciplinarité* comme la modalité adéquate de se rapporter à la réalité complexe décrite par la physique quantique et par la théorie de la relativité²⁷. La transdisciplinarité a trois principes de base : l'existence d'une réalité à plusieurs niveaux, la logique du tiers inclus, comme alternative à la logique aristotélicienne classique, et la complexité des phénomènes du monde. Le monde quantique est en permanente transformation. À ce niveau-ci

²³ Capra, *Momentul*, 95.

²⁴ D. Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, București 1995.

²⁵ M. Minulescu, *Introducere în analiza jungiană*, București 2001.

²⁶ apud. Stevens, Jung, 181.

²⁷ B. Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, Iași 1999.

tout est vibration et potentialité. Tout apport d'énergie signifie actualisation des potences. La transdisciplinarité opère avec le concept d'une nature vivante. Celle-ci peut être étudiée d'une manière scientifique, mais elle ne peut pas être conçue qu'en relation avec l'être humain. Ses traits se plient sur les démarches du chercheur, sur ses instruments et sur ses hypothèses de travail.

Basarab Nicolescu indique comme traits fondamentaux de la transdisciplinarité: la rigueur, l'ouverture et la tolérance. La transdisciplinarité est rigoureuse parce qu'elle met en oeuvre toutes les données connues qui se rapportent à une situation déterminée. Elle est ouverte parce qu'elle accepte l'inconnu, l'innatendu et l'imprévisible. La transdisciplinarité est tolérante parce qu'elle reconnaît l'existence des vérités contraires à ses principes fondamentaux.

La transdisciplinarité est science et virtuosité de la découverte des ponts entre des disciplines. Les modalités relationnelles qui existent entre celles-ci peuvent être élargies au niveau des rencontres entre des cultures distinctes²⁸. Une meilleure position de l'individu dans son milieu culturel correspond à une augmentation désirable de la connaissance dans les approches disciplinaires corrélatives.

La transculturalité, comme traduction d'une culture envers une autre, en vertu de leur sens commun, détermine l'ouverture de toutes les cultures vers ce qui les parcourt, en les transformant. Dans une perspective transdisciplinaire, aucune culture ne constitue un lieu central privilégié et les êtres humains se ressemblent au-delà des différenciations concrètes.

La physique classique opère à l'intérieur d'un paradigme de la simplicité. Ce paradigme admet l'existence de la causalité locale et le déterminisme, en imposant l'objectivité comme condition de la vérité.

La discontinuité entre dans le domaine de la physique par l'intermédiaire de la mécanique quantique. On reconnaît la structure discrète de l'énergie. La place de la causalité locale est prise par la causalité globale. Ce nouveau type de causalité admet la qualité d'être inséparable des particules quantiques, en élargissant de cette manière le champ du réel. Le déterminisme est remplacé dans le paradigme quantique par un indéterminisme constitutif, fondamental. Les résultats des investigations au niveau microphysique ne sont pas indépendants par rapport à l'observateur et à ses instruments d'investigation.

Reconnaître la structure macrophysique comme différente de la structure quantique des corps, c'est admettre implicitement l'existence de plusieurs niveaux de réalité. Une réalité à plusieurs niveaux demande une nouvelle logique comme instrument d'investigation. Basarab Nicolescu identifie dans la logique du

²⁸ Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*

tiers inclus, édiflée par St. Lupasco, cet instrument. La logique élaboree par St. Lupasco est formalisable, multivalente et non-contradictoire. La triade du tiers inclus sur laquelle elle s'appuie est différente de la triade hégélienne thèse-antithèse- synthèse. La triade hégélienne exploite la succession de ses éléments composants. La triade de St. Lupasco se construit simultanément sur deux niveaux distincts de la réalité. Les éléments contradictoires à un premier niveau se retrouvent réunis au niveau proche de la réalité.

La conséquence ontologique de cette impossibilité est l'admission de l'existence d'une zone non-résistance à l'expérience, à des représentations ou à des descriptions, au-delà des niveaux extrêmes de la réalité. Cette zone représente le sacré et a le statut du tiers inclus dans la triade niveaux de réalité-sacré- niveaux de la perception de la réalité. Le sacré assure l'harmonie entre l'objet de la connaissance et le sujet de celle-ci. Avec celles-ci, le sacré engendre trois faces de la même réalité.

La conséquence épistémologique de l'investigation du monde par l'intermédiaire de la logique du tiers inclus est la transdisciplinarité. Mais la transdisciplinarité, comme recherche de l'entier qui se manifeste dans, entre et au-delà de toute autre discipline scientifique, est plus qu'une modalité épistémologique heureuse de réception de la complexité de la nature. La transdisciplinarité peut être considérée le paradigme de la nouvelle philosophie de la nature. La nouvelle philosophie de la nature représente un courant philosophique centré sur l'identification du principe unique de la constitution et du fonctionnement du monde en accord avec les résultats des recherches scientifiques contemporaines. Ce principe a la nature d'une loi de l'évolution. La transdisciplinarité est la théorie-cadre qui rend possibles les différentes approches du monde.

Basarab Nicolescu exploite explicitement la conception de St. Lupasco et il se met d'accord implicitement avec la représentation de David Bohm²⁹ sur le monde.

Dans la mécanique quantique l'objectivité se manifeste subtilement en fonction du niveau de réalité recherché. La frontière entre le réel et l'imaginaire disparaît. Le réel est un pli de l'imaginaire et l'imaginaire est un pli du réel, démontre Basarab Nicolescu, en esquissant une représentation proche de la théorie de Bohm sur l'ordre enveloppé du monde.

7. Conclusions

Du point de vue de la relation matière-conscience, la psychologie analytique se trouve en proximité de la physique contemporaine. La

²⁹ D. Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, București 1995.

synchronicité, exploitant l'idée des coïncidences comme liaisons non-causales, opère en fait à l'intérieur d'un univers unitaire structuré comme réseau de connections non-locales.

L'accord de la conception de Jung avec les théories contemporaines de la physique signale la proximité d'une mutation paradigmatique, cet-à-dire la sortie du cartésianisme des modalités humaines spécifiques de perception des dimensions du réel.

La transdisciplinarité est une telle modalité d'approche en accord avec l'image de la nature construite dans la physique contemporaine. Elle exploite la logique dynamique du contradictoire et valorifie la théorie de la plénitude du monde, deux constructions théorétiques significatives dans la nouvelle philosophie de la nature. La transdisciplinarité est une théorie ouverte, compatible avec la représentation de la nature en permanente transformation. Les principes fondateurs de la transdisciplinarité sont en accord avec les différentes tentatives contemporaines d'identification du principe unique.

Comme paradigme, la transdisciplinarité est protéique et optimiste. La compatibilité de la conception de Jung concernant les archétypes avec celle-ci soutient son potentiel paradigmatique.

POUR UNE RENAISSANCE SPIRITUELLE DE L'EUROPE: L'HUMANISME INTEGRAL DE JACQUES MARITAIN

CRISTIAN TISELIȚĂ*

ABSTRACT. *Towards a Spiritual Revival of Europe. Jacques Maritain's Integral Humanism.* One of the major problems that affects Europe is losing its Christian identity. This is the main cause of the moral and social crisis that tears apart slowly the old continent. The history and the values that built up Europe and the nowadays-European Union are stronger than its erosions. The doctrine of the integral humanism belonging to Jacques Maritain is a referential foundation in the Europe's spiritual revival. The integral humanism supposes to see the anthropology that respects the unity and the distinction between body and soul and to see a moral theory based on the inalienable dignity and on the divine vocation of the human person. Finally, the integral humanism implies a heroic humanism acquired through spiritual means that invites us to keep unalterably the Hope.

Keywords: *Jacques Maritain, Christian identity, Europe, integral humanism, spiritual revival, moral crisis, social crisis*

REZUMAT. *Spre o renaștere spirituală a Europei. Umanismul integral al lui Jacques Maritain.* Una dintre problemele majore care afectează Europa este pierderea identității sale creștine. Aceasta este cauza principală a crizei morale și sociale care dezbină încet vechiul continent. Istoria și valorile care au construit Europa și Uniunea Europeană de azi sunt mai puternice decât eroziunile sale. Doctrina umanismului integral ce aparține lui Jacques Maritain este fundamentul referențial în cadrul renașterii spirituale a Europei. Umanismul integral presupune observarea antropologiei ce respectă unitatea și diferența dintre corp și suflet și observarea unei teorii morale bazate pe demnitatea inalienabilă și pe vocația divină a persoanei umane. În cele din urmă, umanismul integral implică umanismul eroic obținut prin mijloace spirituale ce ne invită să păstrăm Speranța nealterată.

Cuvinte cheie: *Jacques Maritain, identitate creștină, Europa, umanism integral, renaștere spirituală, criză morală, criză socială*

* Doctor în filosofie la Institutul Catolic din Toulouse, spiritual la Liceul Teologic Greco-Catolic *Iuliu Maniu* din Oradea; cristiantiselita@yahoo.fr.

Introduction

Lorsque le bienheureux pape Paul VI remettait symboliquement à Jacques Maritain, le message adressé par les pères du Concile aux hommes de la pensée et de la science, c'était une reconnaissance au plus haut niveau, de l'exemplaire fécondité d'une vie inlassablement vouée à la recherche de la vérité. En effet, dès les premières pages de *L'Humanisme intégral*, nous comprenons que l'essentiel est là : c'est, nous dit l'auteur, « un livre de bonne foi dont l'unique souci est la vérité »¹. Il faut « sauver les vérités », « ramener les choses à la vérité (...) suscitant ainsi une force culturelle et temporelle d'inspiration chrétienne capable d'agir sur l'histoire et d'aider les hommes »² c'est-à-dire de faire advenir « un nouveau régime de civilisation qui se caractériserait par un humanisme intégral »³.

Il s'agit d'une « réalisation sociale temporelle de cette attention évangélique à l'humain » (c'est donc bien un humanisme) « qui ne doit pas exister seulement dans l'ordre spirituel, mais s'incarner »⁴, et c'est en cela qu'on peut le dire intégral. Maritain publia *L'Humanisme intégral* en 1936. De redoutables menaces obscurcissaient alors l'horizon des sociétés européennes, et nous savons ce qu'il en fut. L'espérance chrétienne comme toujours, commandait d'annoncer le triomphe d'une renaissance, d'en décrire les chemins héroïques par lesquelles « la culture de mort » ivre de ses impressionnantes victoires séparant toujours davantage la créature d'avec son principe vivificateur transcendant, se trouve pourtant déjà condamnée et vaincue.

Aujourd'hui, les menaces qui revêtent de nouvelles formes, n'en sont pas moins grandes, et il ne faudrait pas, parce qu'elles sont différentes de celles du passé, courir le risque de les sous-estimer et finalement de s'exonérer de faire notre devoir qui consiste à nous opposer de notre être, au complexe des violences physiques et idéologiques, qui contredisent la dignité de la personne humaine, dignité de la vie, dignité de la famille, dignité de la société.

Mais dans l'état « de la confusion des idées, qui s'étend aujourd'hui sur le monde »⁵, savons-nous encore qui nous sommes ? : « Le centre de gravité de l'être humain est descendu si bas qu'il n'y a plus, à proprement parler, de personnalité pour nous, mais seulement le mouvement fatal, de larves

¹ J. MARITAIN, « Avant-propos », in *L'Humanisme intégral*, OC VI, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1984, p. 294.

² *Ibid.*, p. 303.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 302.

polymorphes du monde souterrain de l'instinct et du désir (...) c'est à une dispersion, à une décomposition définitive que nous assistons »⁶.

Nous sommes en train d'abdiquer notre souveraineté de personne.

Quant aux chrétiens, « pensent-ils que le christianisme ne peut être vécu que sur le papier, et que ses énergies sont tellement affaiblies qu'elles ne peuvent plus rien pour la terre, et que tout ce qui nous reste à faire et de tacher de plaire au diable qui nous semblent un peu moins mauvais que les autres pour obtenir d'eux la faveur d'une protection, et quoi qu'il n'y a rien à espérer d'une résurrection des forces de l'âme ? ». Alors, poursuit l'auteur, « il ne faut pas s'étonner non plus que les civilisations chrétiennes périssent comme les autres ; et par le même abandon aux fatalités de la matière. » Autrement dit, la perte de l'identité chrétienne constitue le défi le plus urgent à relever. Elle nous met immédiatement en demeure de travailler à une nouvelle chrétienté séculière ou profane capable de revivifier nos sociétés.

Nous développerons trois points : premièrement, la perte de l'identité et l'abandon des racines chrétiennes, deuxièmement, le fondement de l'humanisme intégral : l'inaliénable dignité de la personne et sa vocation divine, troisièmement, un humanisme servi par des moyens héroïques.

1. La perte des racines chrétiennes de nos sociétés contemporaines

Pour beaucoup de nos concitoyens cela semble être aujourd'hui une évidence qu'un humanisme est par définition antireligieux, coupé de toute transcendance. Pourtant « l'humanisme occidental a de sources religieuses et transcendantales sans lesquelles, il est incompréhensible à lui-même »⁷.

Ces racines sont en effet chrétiennes mais plonge aussi, par-delà l'antiquité médiévale, dans l'une des parties le moins récusable de l'héritage de l'antiquité païenne, celle qu'évoquent les noms d'Homère, de Sophocle, de Socrate, de Virgile « Père de l'Occident ». Pour Aristote comme le rappelle aussi Maritain « ne proposer à l'homme que l'humain, c'est trahir l'homme et vouloir son malheur, parce que par la principale partie de lui-même, qui est l'esprit, l'homme est appelé à mieux qu'une vie purement humaine »⁸. Autrement dit « il y a en l'homme plus grand que l'homme ». Et Maritain ajoute : « sur ce principe (sinon sur la manière de l'appliquer) Râmânúja et Epictète, Nietzsche et saint Jean

⁶ *Ibid.*, p. 328.

⁷ *Ibid.*, p. 301.

⁸ *Ibid.*, p. 298.

de la Croix sont d'accord »⁹. Ainsi sommes-nous « avertis en tout cas de ne pas définir l'humanisme par une exclusion de toute ordination au surhumain, et par l'abjuration de toute transcendance »¹⁰.

Que s'est-il donc passé pour que nous en arrivions à renier à ce point l'essentiel de notre civilisation de notre culture, sachant que l'humanisme est inséparable de ses notions ! Partant de la chrétienté médiévale, Maritain retrace les évolutions qui sont jusqu'à nos jours, au tant d'actes de « tragédie de l'humanisme » aboutissant au suicide de l'Europe », selon l'expression du pape Benoît XV qui la reprend dans *Primauté du spirituel*.

Le Moyen Age était tout le contraire d'une époque réflexe, c'est-à-dire qu'il se caractérise par l'absence de regard délibérément réflexif de la créature sur elle-même. L'homme qui se sentait un être naturel, mais aussi surnaturel maintenait son regard détourné de lui-même pour ne fixer que les points lumineux. On ne saurait mieux dire et état qu'en citant la phrase du poète René Char « Nous sommes dans l'inconcevable avec des repères éblouissants »¹¹. Mais, avec la Renaissance humaniste, commence la réhabilitation anthropocentrique de la créature. La Renaissance, la Réforme, tout au long des siècles, Luther, Descartes, Rousseau, se succèdent les moments d'une dialectique durant laquelle s'accomplit un « refoulement progressif de l'humain par la matière » jusqu'au XXème siècle où s'opère un renversement matérialiste des valeurs : « l'homme posant décidément sa fin dernière en lui-même, engage une guerre désespérée pour faire surgir d'un athéisme radical une humanité toute nouvelle »¹².

Mais « l'homme tombe ainsi, selon la loi de tout paganisme, dans une dérision contre nature de sa propre nature, qu'il flagelle d'autant plus cruellement qu'il nourrit pour elle plus de complaisance et de pitié sentimentale. Il est saccagé, il devient un monstre, un cher monstre à lui-même »¹³. Que pourrait-on ajouter aujourd'hui ? Pourtant le philosophe confesse l'espérance dans la puissance de la grâce et dans les ressources de la nature humaine. L'homme est capable de bien et de vérité, et il peut adhérer à la vérité surnaturelle nous dit-il dans *Degrés du savoir*¹⁴. Si dans *Le crépuscule de civilisation*, Maritain se demande

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ CHAR R., « Recherche de la base et du sommet », dans *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1983, p. 632.

¹² J. MARITAIN, *L'Humanisme intégral*, *op. cit.*, p. 330.

¹³ *Ibid.*, p. 328.

¹⁴ *Ibid.*, *Les degrés du savoir*, OC IV, publié par le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1983, p. 302-303.

s'il n'est pas trop tard pour un nouvel humanisme chrétien en Europe¹⁵, c'est pour répondre aussitôt par la négative. Et paradoxalement, le déclenchement de la guerre augmentera sa confiance dans la liberté et la construction de l'Europe et du monde. En 1940 dans l'opuscule *De la justice politique*, ses premiers mots sont pour affirmer avec force que l'Europe ne périra pas : « Je suis absolument convaincu que la civilisation occidentale sera sauvé. Plus exactement, elle est déjà sauvé »¹⁶. Mais « l'Europe ne peut exister que si l'esprit chrétien la fait exister »¹⁷. L'ouvrage *Christianisme et démocratie* fait d'un humanisme héroïque la condition d'un monde nouveau d'inspiration chrétienne¹⁸. Il s'agit de remplacer l'humanisme anthropocentrique qui caractérise la société moderne par l'humanisme intégral ou théocentrique. Pour Maritain, l'humanisme anthropocentrique a des bonnes intentions, voire une aspiration spirituelle légitime : l'affranchissement de la dimension matérielle pour la conquête de la liberté d'indépendance absolu. Mais « le vice radical de l'humanisme anthropocentrique a été d'être anthropocentrique et non pas d'être humanisme »¹⁹. « Le drame des démocraties modernes est d'avoir cherché sans le savoir quelque chose de bon : la cité de la personne, sous les espèces d'une erreur : la cité de l'individu, qui mène de soi à des terribles liquidations »²⁰ et justifie en fin de compte l'expression « d'humanisme inhumain ». Maritain cite à plusieurs reprises la fameuse phrase de Dostoïevski « si Dieu n'existait pas tout serait permis » car c'est bien le drame de l'anthropocentrisme que cette erreur métaphysique conduisant à une triple négation : de la personne humaine, de Dieu, et de la vérité (dissoute dans le subjectivisme).

Oui, la perte de l'identité chrétienne est le grand mal affectant notre civilisation ou notre culture, la vie des valeurs fondamentale sans lesquelles l'homme se trouve exposé à tous les attentats. Ce sont avant tout la dignité de la personne et sa vocation surnaturelle qui sont les signes et l'instrument de la force vitale des racines profonde. En les perdant on perd tout, en le retrouvant on retrouve tout, car ce qui est impossible à l'homme livré à lui-même et possible avec la grâce de Dieu.

¹⁵ *Ibid.*, *Le crépuscule de la civilisation*, OC VII, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1988, p. 48.

¹⁶ *Ibid.*, *De la justice politique*, OC VII, *op. cit.*, p. 289.

¹⁷ *Ibid.*, *L'Europe et l'idée fédérale*, OC VII, *op. cit.*, p. 1013.

¹⁸ *Ibid.*, *Christianisme et démocratie*, OC VII, *op. cit.*, p. 762.

¹⁹ *Ibid.*, *L'Humanisme intégral*, OC VI, *op. cit.*, p. 325.

²⁰ *Ibid.*, *La personne et le bien commun*, OC IX, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1990, p. 237.

2. La dignité inaliénable et la vocation divine de la personne comme fondements de l'humanisme intégral

Le problème fondamental de la société moderne relève de l'anthropologie en sorte que la réhabilitation de la personne dans sa constitution ontologique et dans sa destinée transcendante aura nécessairement comme conséquence une transformation de la société.

La notion de personne humaine renvoie aux dimensions spirituelle-individuelle. Pour Maritain, l'unité et la distinction entre les deux réalités impliquent des vérités fondamentales pour la philosophie contemporaine : « On est fondé à croire que la distinction entre individu et personne, ou plutôt entre l'individualité et la personnalité, dont les principes de saint Thomas d'Aquin nous découvrent l'essentielle importance, est une de ces vérités dont la pensée contemporaine a particulièrement besoin, et pourrait tirer grand profit »²¹.

En effet, l'individu n'est pas la personne et la personne ne se réduit pas à l'individu, car si l'on réduit la personnalité spirituelle à l'individualité corporelle, sa vocation n'a rien d'absolu, elle s'aplatit en simple équation matérielle, objet de consensus aléatoires.

Chez Maritain on peut relever trois caractéristiques de la personne. *Primo*, la personne est une totalité spirituelle (corps et âme), douée d'une dignité inaliénable. *Secundo*, la personne est un être de communion, en raison de ses perfections spirituelles (la connaissance et l'amour), mais aussi en raison de ses indigences²². *Tertio*, la personne est un être spirituel rattaché intrinsèquement à Dieu. À aucun moment, Maritain ne conçoit la personne en dehors de sa vocation divine, elle est référée ontologiquement et directement à Lui comme à sa fin ultime.

Quelles sont les implications primordiales qui découlent de la constitution ontologique de la personne ? Deux s'imposent particulièrement à notre attention : sa dignité inaliénable et sa vocation transcendante.

Le concept de dignité est relativement récent. Dans son acception actuelle il remonte à Kant qui attribue à la personne le statut de dignité, plus exactement d'une fin en soi. C'est l'exigence de son impératif catégorique qui enseigne que la personne ne peut jamais être considérée comme un instrument ou un moyen, même en vue d'un but immensément noble²³. Quel est l'ultime fondement de la

²¹ *Ibid.*, p. 169.

²² *Cf. ibid.*, p. 197-198.

²³ *Cf. KANT, Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction, notes et postface par V. Delbos, préface de M. Castillo, Paris, Librairie Générale Française (coll. « Le livre des Poches »), 1993, p. 105.

dignité? C'est la raison pure qui exclut les inclinations naturelles dans la détermination des lois morales et présuppose une autonomie absolue et une conscience de soi²⁴. Ces éléments ontologiques rentrent dans la définition de la personne humaine : « Ce qui a conscience de l'identité numérique de soi-même en différents temps est à ce titre une personne »²⁵. C'est là que se trouve la faille du philosophe allemand sur la dignité. Il s'agit d'une double faille : anthropologique et morale. Du point de vue anthropologique on peut se demander ce qu'il en est de la dignité des personnes qui ne sont pas autonomes et qui n'ont pas la conscience de soi comme les enfants à naître, les personnes malades ou en fin de vie. Du point de vue moral nous devons admettre que nous ne sommes pas les législateurs absolus de la vérité et de la loi morale parce qu'elles ont leur origine en Dieu et leur fondement dans la nature humaine. L'institutionnalisation de diverses dérives sociales, l'instrumentalisation des personnes et le déni d'une loi divine supérieure, ont leur origine dans l'attribution à la personne humaine d'un pouvoir absolu de vérité.

La conception kantienne de la dignité nous intéresse particulièrement, car elle règne dans notre culture actuelle. Si Kant excluait la nature humaine dans la définition de la dignité, Maritain en fait son fondement. Sans la loi de la nature humaine, la dignité peut devenir objet de transgression et recevoir une conception utilitariste, hédoniste ou relativiste : « la dignité de la personne humaine, ce mot ne veut rien dire s'il ne signifie pas que de par la loi naturelle la personne humaine a le droit d'être respectée et est sujet de droit, possède des droits »²⁶.

La loi naturelle, dont le premier précepte nous incite à faire le bien et à éviter le mal, doit être comprise comme une participation de la loi divine dans la nature raisonnable. On comprend dès lors l'affirmation de Maritain sur la valeur inaliénable de la personne : « Une seule âme humaine vaut plus que l'univers entier des biens temporels, il n'y a rien au-dessus de l'âme immortelle sinon Dieu. À l'égard de la valeur éternelle et de la dignité absolue de l'âme, la société est pour chaque personne et subordonnée à elle »²⁷. L'auteur d'*Humanisme intégral*, se montre effectivement intransigeant sur cette question : ni la nature, ni autrui, ni l'État ni même Dieu ne peuvent attenter à cette dignité²⁸.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 52.

²⁵ *Ibid.*, *Critique de la raison pure*, traduction de J. Barni revue par P. Archambault, préface de L. Ferry, chronologie et bibliographie de B. Rousset, Paris, Fallamrion, 1987, p. 669.

²⁶ Cf. J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, OC VII, *op. cit.*, p. 661.

²⁷ *Ibid.*, *La personne humaine et le bien commun*, OC IX, *op. cit.*, p. 208 ; cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, OC VII, *op. cit.*, p. 627.

²⁸ Cf. *ibid.*, *L'Humanisme intégral*, OC VI, *op. cit.*, p. 306.

Qu'en est-il de la vocation de la personne à la vie divine ? D'après Maritain le premier des droits primordiaux de la personne est de « cheminer vers sa destinée éternelle dans le chemin que sa conscience a reconnue comme le chemin tracé par Dieu »²⁹. Cela ne justifie pas seulement le droit à la liberté religieuse, mais aussi notre vocation naturelle à Dieu. Cette revendication soulève évidemment une question : qu'est-ce qui dans la nature humaine atteste que nous avons une vocation divine ? Nous trouvons dans la philosophie de Maritain trois éléments de réponse : les facultés spirituelles, les aspirations transnaturelles et le désir naturel de voir Dieu.

Pour Maritain, Dieu peut être appréhendée rationnellement. Les cinq voies thomasiennes³⁰ qui sont distinctes par leur type de démonstration, mais s'appuient sur des constats empiriques pour aboutir à l'existence d'un Être Premier, en sont la preuve. Non seulement l'intelligence est ouverte à l'infini possédant la capacité de connaître Dieu, mais aussi la volonté. Ce qui détermine nécessairement la volonté, « c'est le bien absolu et concrètement universel, le bonheur absolument saturant »³¹. Autrement dit, c'est la quête du Bien Suprême qui conditionne la volonté en la laissant libre à l'égard de tous les biens particuliers. En suivant saint Thomas, le philosophe français affirme l'existence d'un amour de Dieu qui est inné à la nature humaine « Toute créature ..., tend par un amour naturel inné à aimer Dieu plus qu'elle-même, (...) ; rien n'est plus profond que cette inclination innée »³².

En ce qui concerne les aspirations transnaturelles, elles nous montrent qu'en raison de sa constitution spirituelle, la personne tend naturellement à dépasser la condition de créature pour rejoindre Dieu, Cause première. Les aspirations transnaturelles « proviennent de la personne humaine en tant que personne, ou comme participant à cette perfection transcendante qu'est la personnalité »³³. Telles sont par exemple, les aspirations au bonheur absolu et à l'immortalité, dont la réalisation outrepassa la condition terrestre.

Quant au désir naturel de voir Dieu, l'enseignement de Maritain rejoint à la fin de sa vie celui de saint Thomas. Il estimait jusqu'à alors, qu'il s'agissait d'un désir surnaturel présupposant la grâce et la foi. Mais à partir d'*Approches sans entraves*, il considère que le désir naturel de voir Dieu est « un désir de nature qui

²⁹ *Ibid.*, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, OC VII, *op. cit.*, p. 671.

³⁰ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 2, a. 3.

³¹ J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, OC VIII, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1989, p. 75.

³² *Ibid.*, *Réflexions sur l'intelligence*, OC III, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1984, p. 134.

³³ *Ibid.*, *Principes d'une politique humaniste*, OC VIII, *op. cit.*, p. 190-191.

ne fait qu'un avec l'être même de l'intellect, même un tel homme qui manquerait à connaître de loin par la raison, ainsi qu'il le peut et le doit, Dieu comme Cause de l'être »³⁴. En d'autres mots, le désir de voir Dieu est un désir naturel indépendamment de notre connaissance de Dieu et de notre vie morale.

C'est beaucoup de connaître les fondements sur lesquelles une nouvelle chrétienté doit se construire, mais se pose encore la question de savoir comment nous pouvons et devons réhabiliter ses fondements pour parvenir à faire renaître notre vieille Europe de l'humanisme intégral.

3. Un humanisme servi par des moyens héroïques et spirituels

Maritain a été toute sa vie tourmenté par un changement radical du monde. Révolutionnaire, il l'était dans sa jeunesse, comme le confirme sa devise d'alors : « Je serai socialiste et vivrai pour la révolution »³⁵. Après son baptême (1906), il gardera le projet de la Révolution, mais en changeant de fin dernière³⁶. Il exprime cet objectif dans *Théonas* : « Nous n'avons pas peur de la révolution. C'est même nous, finalement, qui la ferons. »³⁷. Le philosophe transférera ultérieurement l'exigence de la révolution dans le contexte moral et social en évoquant la célèbre expression de Péguy : « La révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas »³⁸.

Après la *Seconde Guerre mondiale*, Maritain change progressivement de perspective. Il renonce au projet révolutionnaire chrétien comme le confirme son livre *Pour une philosophie de l'histoire* (1959) : « Ce que les chrétiens ont à faire ce n'est pas de rêver aujourd'hui d'une révolution sociale chrétienne, mais de s'efforcer de faire prévaloir l'idéal chrétien »³⁹.

³⁴ *Ibid.*, *Approches sans entraves*, OC XIII, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1992, p. 582. Pour approfondir la doctrine thomassienne du désir naturel de voir Dieu consulter J. LAPORTA, « La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin », in *Revue philosophie de Louvain*, n° 55, Paris, Vrin, 1965.

³⁵ J. MARITAIN, *Carnet de Notes*, OC XII, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1992, p. 136.

³⁶ Cette perspective apparaît vers la fin de 1905, après la rencontre de Léon Bloy, mais avant le baptême (*ibid.*, p. 152) : « Il s'agissait de changer de fin dernière et, de justifier cette opération qui me déchirait entièrement ».

³⁷ *Ibid.*, *Théonas*, OC II, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1987, p. 872.

³⁸ *Ibid.*, *Du régime temporel et de la liberté*, OC V, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1982, p. 445 et *L'Humanisme intégral*, OC VI, *op. cit.*, p. 428.

³⁹ *Ibid.*, *Pour une philosophie de l'histoire*, OC X, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1985, p. 669. Ce postulat de Maritain fut ultérieurement développé par son fils spirituel, Heinz R. Schmitz, dans *Progrès social et Révolution. L'illusion dialectique*, Fribourg, Éditions Universitaires (coll. « Prémices »), 1983.

Au mythe de la Révolution, il substitue ainsi des moyens purement spirituels qui sont en parfait accord avec l'authentique justice sociale et avec l'idéal historique de la nouvelle chrétienté. Pour décrire les moyens spirituels, Maritain évoque des grandes figures contemporaines à l'exemple de Gandhi, mais aussi de Saul Alinsky, Dorothy Day et Martin Luther King. Il consacre plusieurs pages au guide spirituel de l'Inde, dont la *Satyagraha* enseigne la vérité, ainsi qu'une justice non-violente⁴⁰. La conviction de Gandhi était que les lois spirituelles de la vérité, de la non-violence et de l'amour peuvent résoudre tous les problèmes de la vie⁴¹. La figure de Gandhi a marqué à tel point le pape Paul VI, que le Souverain Pontife envisageait sa béatification.

En ce qui concerne les autres personnalités nous savons que Saul Alinsky, grand ami du philosophe français, avait lutté en faveur des pauvres par des moyens non-violents. Dorothy Day (1897-1980), également amie de Maritain, journaliste et militante catholique américaine, était la fondatrice du mouvement *Catholic Worker* qui promouvait la valeur de la dignité humaine, la non-violence et un pacifisme à l'échelle mondiale. Quant au pasteur protestant Martin Luther King (1929-1968)⁴², lauréat du prix Nobel (1964), il est connu pour son combat contre la ségrégation raciale subie par la population noire des États-Unis. Nous pouvons ajouter à cette liste deux personnalités contemporaines qui n'ont pas pu être citées par Maritain, dont les moyens spirituels ont constitué la clé de la victoire : il s'agit du combat de Jean-Paul II pour la démocratie dans l'Europe centrale et de l'Est contre le communisme et celui de Nelson Mandela pour la démocratie de l'Afrique du Sud contre l'apartheid.

Ces exemples montrent la supériorité des moyens spirituels sur des moyens fondés sur la violence, la vengeance, la haine ou la force. C'est le chemin de notre vocation dans la construction d'une nouvelle chrétienté, expression qu'on retrouve d'ailleurs dans le sous-titre d'*Humanisme intégral*. L'idéal de la nouvelle chrétienté ne signifie pas une sacralisation du profane, ni une conversion planétaire à la foi chrétienne, mais une conception de l'ordre temporel sur des fondements chrétiens. Pour Maritain, la démocratie est liée au christianisme, parce qu'il est le ferment de la vie sociale et politique des peuples. Il est donc nécessaire de construire une société sur des principes chrétiens, seuls garants d'un respect intégral de la personne. La nouvelle civilisation d'inspiration chrétienne tout en gardant son autonomie temporelle sera ordonnée au surnaturel à titre de fin infravalente, selon le mot du philosophe.

⁴⁰ Cf. GANDHI, *Résistance non-violente*, n° 12, traduit par D. Lemoine, Paris, Buchet/Chastel, 1997, p. 54.

⁴¹ Cf. *ibid.*, *Resistance non-violente*, n° 182, *op. cit.*, p. 313.

⁴² Cf. J. MARITAIN, *Réflexion sur l'Amérique*, OC X, *op. cit.*, p. 803 ; *Pour une philosophie de l'histoire*, OC X, *op. cit.*, p. 676.

Maritain était conscient que le projet de la nouvelle chrétienté n'est pas pour l'immédiat, il est à attendre pour un avenir éloigné. Mais il était également persuadé que dès à présent il fallait le préparer sans perdre le temps et agir avec beaucoup d'énergie⁴³. Il mènera son combat jusqu'au soir de sa vie : « Nous ne renoncerons jamais à l'espoir d'une nouvelle chrétienté, d'un nouvel ordre temporel d'inspiration chrétienne »⁴⁴. L'influence de ce combat s'est déjà profilée de son vivant sur le plan politique international⁴⁵.

Nous pouvons ainsi mentionner la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, qui a été rédigée, d'après les mots de René Cassin, selon l'esprit de Jacques Maritain. Mandaté pour fournir un rapport préparatoire à la *Déclaration universelle*, Maritain a constitué un socle de référence, et plus encore par son ouvrage *Les droits de l'homme et la loi naturelle* dont la thématique de l'humanisme intégral n'est que la conséquence des droits primordiaux. En effet, parmi les 26 droits énumérés à la fin de l'ouvrage, 22 ont été retenus dans la *Charte internationale*.

En ce qui concerne l'influence de Maritain dans la réalisation de l'idéal de la nouvelle chrétienté dans l'Europe, il faut mentionner Robert Schuman, l'un des pères fondateurs de l'Union Européenne qui fut aussi un grand ami du philosophe. Citons à ce sujet deux articles récents : « Schuman et la philosophie politique de Jacques Maritain » rédigé par René Mougel et « L'Europe, Maritain, Schuman » écrit par Philippe Chenaux. Dans son ouvrage *Pour l'Europe*, Schuman estime qu'il ne peut pas y avoir d'Europe sans une démocratie chrétienne. Pour souligner le poids de l'influence exercé par Maritain, René Mougel observe que « les formules de Maritain semblent si connues de Schuman qu'il se les est appropriées parfois sans guillemets »⁴⁶.

L'idéal historique d'une nouvelle civilisation chrétienne n'est pas seulement personnaliste, pluraliste et théocentrique mais il nécessite encore d'être porté par un humanisme véritablement héroïque, signe et instrument d'une rénovation de la vie spirituelle et morale.

Héroïque le refus d'abdiquer sur l'incessante pression du monde, sa souveraineté de personne. « Quel renouveau pourtant si elle refuse et là où elle refusera d'abdiquer » nous dit Maritain⁴⁷. Héroïque cette prise de conscience d'une dignité humaine offensée, humiliée, et de la mission historique qu'elle

⁴³ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁴ *Ibid.*, *Le philosophe dans la cité*, OC XI, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁵ Pour approfondir ces aspects, il convient de citer deux articles récents : « Face au monde moderne, une œuvre d'intégration universelle » d'Olivier Rota et « Jacques Maritain, un itinéraire original en philosophie politique - une âme possible pour l'Europe » de Sylvain Guéna.

⁴⁶ S. GUÉNA, « Jacques Maritain : un itinéraire original en philosophie politique – une âme possible pour l'Europe », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 58, juillet 2009, p. 48.

⁴⁷ J. MARITAIN, *L'Humanisme intégral*, OC VI, *op. cit.*, p. 328.

appelle : « Tous les grands progrès de l'âge moderne (...) semblent être principalement de cet ordre de la prise de conscience »⁴⁸. Héroïque cette vigilance par laquelle « chaque âme crée autour d'elle un rayonnement efficace de vérité et de paix (...) si de telles centres de rayonnement étaient nombreux de par le monde bien des choses changeraient dans la vie politique elle-même de peuples, bien des maux seraient rendu impossibles, bien des difficultés en apparences inextricable trouveraient des issues imprévus »⁴⁹.

Autrement dit : « n'est-il pas temps que (...) la sainteté descende aux choses du monde profane et de la culture, travaille à transformer le régime terrestre de l'humanité, fasse œuvre sociale et politique ? Oui, certes, à condition qu'elle reste sainteté et ne se perde pas en route... Une rénovation sociale vitalemment chrétienne sera œuvre de sainteté où elle ne sera pas »⁵⁰.

Quant au martyr, il est une solution. Mais attention, Maritain nous met en garde : « Le martyr est une solution, mais une solution hyperbolique (et, pour tous ceux qui préparent par leurs omissions et leur torpeurs le martyr des autres, une solution paresseuse). Un saint Thomas More aurait du reste tenu pour présomptueux d'affronter la gloire d'être décapité pour Dieu avant d'avoir épuisé les autres moyens de terminer honorablement son procès. Le martyr ne supprime pas, il appelle et féconde les solutions proportionnées à la nature. Il faudrait bien qu'un jour celles-ci soient trouvées »⁵¹.

Conclusion

L'héroïsme ne va pas sans l'espérance, car c'est elle qui donne le courage. Maritain confiait ainsi à son ami Charles Journet que « le plus grand des maux serait de laisser perdre cet espoir temporel chrétien »⁵². C'est justement notre courage qu'Alexandre Soljenystyne essayait de réveiller dans son important discours à Harvard intitulé *Le déclin du courage*. Ainsi écrivait-il en 1978 que le déclin du courage dans l'Occident (et particulièrement dans la couche dirigeante et dans la couche intellectuelle dominante) est ce qui frappe le plus un regard étranger⁵³.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 549.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 610.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 429-430.

⁵¹ *Ibid.*, p. 611.

⁵² *Ibid.*, *Correspondance Journet-Maritain (1930-1939)*, tome II, lettre n° 488 (Paris, 25 août 1934), publiée par la Fondation du cardinal Journet, Fribourg : Éditions Universitaires, Paris : Éditions Saint-Paul, 1998, p. 410.

⁵³ SOLJENITSYNE, *Le déclin du courage*, discours de Harvard, juin 1978, traduction de russe par Geneviève et José Johannet, Paris, Seuil, 1978, p. 14-15 : « Le déclin du courage est peut-être ce qui frappe le plus

Jacques Maritain nous fait du bien parce qu'il nous dit des choses vraies et parce qu'il nous communique son courage. Et nous devons le dire, c'était déjà le cas dans le camp de Dachau, parce que, comme le raconte le professeur Fourcade, un exemplaire d'*Humanisme intégral* se trouvait dans la bibliothèque du camp. Français, allemands et polonais se le passaient de la main à la main dans ses heures les plus terribles de leur existence⁵⁴.

Oui, Maritain est une âme pour l'Europe. Et nous pourrions lui prêter, parce que lui vont si bien, les mots qui crient le général de Gaulle à la fin de ses mémoires de guerre « ce que j'ai fait sera, tôt ou tard, une source d'ardeur nouvelle après que j'aurais disparu »⁵⁵.

Cette ardeur nouvelle de l'humanisme intégral a été d'ailleurs récemment illustrée par le pape François dans un discours au *Conseil de l'Europe* à Strasbourg, le 25 novembre 2014. En évoquant les Pères fondateurs de *l'Union Européenne*, le Souverain Pontife nous rappelle fermement qu'il n'y pas d'avenir européen sans un humanisme chrétien intégral centré sur la dignité humaine⁵⁶.

BIBLIOGRAPHIE

MARITAIN J., *Œuvres Complètes*, édition publiée par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg : Éditions Universitaires, Paris : Éditions Saint-Paul.

- *Humanisme intégral*, in *Œuvres Complètes* VI, 1984, p. 291-634.
- *Le crépuscule de la civilisation*, in *Œuvres Complètes* VII, 1988, p. 9-49.
- « L'Europe et l'idée fédérale », in *Œuvres Complètes* VII, 1988, p. 993-1016 et *Œuvres Complètes* XVI, 1999, p. 973-982.

un regard étranger dans l'Occident d'aujourd'hui. Le courage civique a déserté non seulement le monde occidental dans son ensemble, mais même chacun des pays qui le composent, chacun de ses gouvernements, chacun de ses partis, ainsi que, bien entendu, *l'Organisation des Nations Unies*. Ce déclin du courage est particulièrement sensible dans la couche dirigeante et dans la couche intellectuelle dominante, d'où l'impression que le courage a déserté la société toute entière. Bien sûr, il y a encore beaucoup du courage individuel, mais ce ne sont pas ces gens-là qui donnent sa direction à la vie de la société ». Le penseur russe conclut (*ibid.*, p. 16) : « Faut-il rappeler que le déclin du courage a toujours été considéré comme le signe avant-coureur de la fin ? ».

⁵⁴ Cf. M. FOURCADE, « Jacques Maritain et l'Europe en exil » in *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Actes du colloque organisé par l'Association chrétienne de culture européenne les 18 et 19 novembre 1993 à l'Institut Catholique de Toulouse et publié sous la direction de B. Hubert, Paris, Beauchesne, 1996, p. 320.

⁵⁵ DE GAULLE, *Mémoires de guerre. Le Salut 1944-1946*, tome 3, Paris, Plon, 1959.

⁵⁶ PAPE FRANCOIS, *Discours au Conseil de l'Europe*, Strasbourg, 25 novembre 2014.

- *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, in *Œuvres Complètes VII*, 1988, p. 617-695.
 - *Christianisme et démocratie*, in *Œuvres Complètes VII*, 1988, p. 697-762.
 - *Principes d'une politique humaniste*, in *Œuvres Complètes VIII*, 1989, p. 177-355.
 - *La personne et le bien commun*, in *Œuvres Complètes IX*, 1990, p. 167-237.
 - *L'Homme et l'État*, in *Œuvres Complètes IX*, 1990, p. 739-939.
 - « Introduction aux textes réunis par l'UNESCO. Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme », in *Œuvres Complètes IX*, 1990, p. 1204-1215.
 - *Carnet de notes*, in *Œuvres Complètes XII*, 1992, p. 124-427.
 - « L'Europe et les tâches de l'après-guerre », in *Œuvres Complètes XVI*, 1999, p. 983-1022.
 - « D'un nouvel humanisme ou d'un humanisme intégral », in *Œuvres Complètes XVI*, 1999, p. 101-131.
- CHAMMING'S L.**, « Actualité d'*Humanisme intégral* : perspectives pour un nouvel âge de civilisation », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 55, novembre 2007, p. 61-77.
- CHENAUX P.**, '*L'Humanisme intégral*' (1936) de Jacques Maritain, Paris, Cerf (coll. « Classiques du christianisme »), 2006.
- « L'Europe, Maritain, Schuman », in *Penser la mondialisation avec Jacques Maritain. Enjeux et défis*, Actes du colloque de Lyon, (8-9 novembre 2007), sous la direction de J.-D. Durand et R. Mougel, Lyon, la revue *Chrétiens et société* (coll. « Documents et mémoire », n° 21), 2013.
- FLOUCAT Y.**, « Jacques Maritain : l'antimoderne ultramoderne et les Amériques », in *France catholique*, n° 3210, 30 avril 2010, p. 25-27.
- FOURCADE M.**, « Jacques Maritain et l'Europe en exil » in *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Actes du colloque organisé par l'Association chrétienne de culture européenne les 18 et 19 novembre 1993 à l'Institut Catholique de Toulouse et publié sous la direction de B. Hubert, Paris, Beauchesne, 1996.
- FRANCOIS** (pape), *Discours au Conseil de l'Europe*, Strasbourg, 25 novembre 2014.
- GANDHI**, *Résistance non-violente*, n° 12, traduit par D. Lemoine, Paris, Buchet/Chastel, 1997.
- GUENA S.**, « Jacques Maritain : un itinéraire original en philosophie politique - une âme possible pour l'Europe », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 58, juillet 2009.
- KANT E.**, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction, notes et postface par V. Delbos, préface de M. Castillo, Paris, Librairie Générale, 1993.
- MOUGEL R.**, « Schuman et la philosophie politique de Jacques Maritain », in Robert Schuman. Homme d'État, citoyen du ciel, Paris, François-Xavier de Guibert, 2006.
- ROTA O.**, « Face au monde moderne, une œuvre d'intégration universelle », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 54, juin 2007, p. 54-61.
- SCHUMAN R.**, *Pour l'Europe*, 5^{ème} édition, Paris, Nagel, 2010.
- SOLJENITSYNE**, *Le déclin du courage*, discours de Harvard, juin 1978, traduction de russe par Geneviève et José Johannet, Paris, Seuil, 1978.

JACQUES MARITAIN, PHILOSOPHE DE LA DIGNITE HUMAINE ET DES DROITS DE L'HOMME

CRISTIAN TISELIȚĂ*

ABSTRACT. Jacques Maritain, Philosopher of Human Dignity and Human Rights.

Jacques Maritain could be called a truly human rights philosopher. The untouchable values of the human dignity and of the fundamental rights are in all his philosophical thinking. For the French philosopher the dignity is inherent to the human nature, a different point of view to the Kant's thinking which defines the dignity not from the point of view of human nature, but from the point of view of the subject's autonomy and his absolute freedom. The consequence of this perspective guides to the relativism of the human dignity in the name of freedom; and this relativism is due also to the persons' vulnerability at the beginning and at the end of life. The dignity, inherent to the human nature, is the *sine qua non* condition for a rightful philosophy of human rights and of his divine vocation. This detail so important nowadays was put in the *International Constitution of Human Rights (1948)* which was written in the spirit of the Jacques Maritain human rights' philosophy.

Keywords: *human person, dignity, fundamental rights, human nature, relativism, respect, theocentric humanism, divine vocation*

REZUMAT. Jacques Maritain, filosof al demnității umane și a drepturilor omului.

Jacques Maritain ar putea fi numit un adevărat filosof al drepturilor omului. Valorile incoruptibile ale demnității umane și ale drepturilor fundamentale reprezintă, în ansamblu, gândirea sa filosofică. Pentru filosoful francez, demnitatea este inerentă naturii umane, o perspectivă diferită față de cea a lui Kant care definește demnitatea, nu din punct de vedere al naturii umane, ci din punct de vedere al autonomiei subiectului și a libertății sale absolute. Urmarea acestei perspective ne conduce spre relativismul demnității umane în numele libertății; iar acest relativism se datorează vulnerabilității persoanelor aflate la începutul și la sfârșitul vieții lor. demnitatea, inerentă naturii umane, este o condiție *sine qua non* pentru o filosofie legitimă a drepturilor omului și a vocației lui divine. Acest detaliu atât de important în zilele noastre a fost pus în *Constituția Internațională a Drepturilor Omului (1948)*, care a fost scrisă în spiritul filosofiei drepturilor omului a lui Jacques Maritain.

Cuvinte cheie: *persoana umană, demnitate, drepturi fundamentale, natura umană, relativism, respect, umanism teocentric, vocație divină*

* Doctor în filosofie la Institutul Catolic din Toulouse, spiritual la Liceul Teologic Greco-Catolic Iuliu Maniu din Oradea; cristiantiselita@yahoo.fr

Introduction

La conception maritainienne de la dignité humaine a été élaborée sur l'héritage aristotélico-thomasien de la notion de personne humaine. Elle a été également forgée en confrontation avec la doctrine kantienne. Ce dernier aspect est particulièrement révélateur et requiert d'une manière spéciale notre attention.

Tout réside dans la conception de la nature humaine. Si la dignité kantienne se caractérise par une autonomie absolue, la dignité maritainienne revendique le statut fondamental de la loi naturelle. Alors que l'enseignement kantien exclut toute hétéronomie à la pure raison, l'enseignement maritainien présuppose la nature humaine dans sa relation directe avec Dieu. Kant a certainement le mérite d'être le pionnier de la dignité, mais sa définition exclusiviste fondée sur la raison reste insuffisante. Qu'en serait-il alors de la dignité des personnes dont la raison est altérée ?

Maritain propose une dignité qui concilie intelligence et nature humaine, de même qu'elle intègre l'unité de l'âme et du corps. Elle peut être appelée une dignité anthropologique transcendante, dans la mesure où Dieu constitue son dernier fondement. L'influence de Maritain sur la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, accrédite la valeur de l'enseignement du philosophe français sur la dignité et les droits primordiaux.

1. L'impasse de la dignité kantienne

Il existe, antérieurement à toute formulation philosophique, selon les mots de Paul Ricoeur, quelque chose qui est « dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain »¹. Ses paroles rendent hommage à une loi non écrite de la nature humaine, découverte par l'héroïne de Sophocle, Antigone. Loi naturelle et dignité se conjuguent ensemble comme l'atteste, en outre, Thomas de Koninck dans son livre *La dignité humaine* (2005). Le professeur canadien met en valeur la dignité absolue de la nature humaine, notamment dans sa condition de finitude², à tel

¹ P. RICOEUR, « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », in *Les enjeux des droits de l'homme*, sous la direction de J.-F. de Raymond, Paris, Larousse, 1988, p. 233.

² T. DE KONINCK, *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, 1^{re} édition, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Débats philosophiques »), 2005, p. 22 : « Ainsi est-ce dans la *finitude* même de l'être humain qu'apparaît d'abord la dignité humaine - comme si, dès l'Antiquité, la représentation par l'art de la souffrance, de la maladie et de la mort, nous éveillait davantage à la grandeur humaine ».

point que même les cadavres humains suscitent un respect indélébile³. À vrai dire, la notion de dignité, dans l'acceptation du droit inhérent à la personne, est absente de la culture gréco-romaine antique. *Dignitas*, en latin, s'apparentait à une charge ou à un office public, et dans cette perspective, elle correspond au concept actuel de dignitaire (politique, voire religieux). Cette conception se pérennisera jusqu'à l'époque moderne, car si le Moyen Âge⁴ et la Renaissance ont proclamé hautement la dignité humaine⁵, ils l'ont exprimée d'une manière indirecte, à travers la valeur inestimable de la personne.

³ Thomas de Koninck dit encore (*ibid.*, p. 20) : « L'écho universel que suscite cet engagement d'Antigone implique que même le cadavre, les restes sous quelque forme que ce soit, d'une personne, fût-elle condamnée, ont droit à des rites sacrés, qui le restituent à cette communauté humaine à laquelle il appartient en droit ».

⁴ Comme l'a montré le professeur canadien Thomas de Koninck (*cf. La dignité humaine, op. cit.*, p. 24-25), l'accent au Moyen Âge a été déplacé sur la notion de liberté qui à son tour a été conçue sur la doctrine théologique de l'*image divine* (*cf. Genèse*, 1, 26-27). Pour saint Bernard de Clairvaux (1090-1153), célèbre abbé français du Moyen Âge, la dignité correspond ainsi à la faculté de choisir (*Traité de l'amour de Dieu*, in *Œuvres mystiques*, traduction par A. Béguin, Paris, Seuil, 1953, p. 31-32) : « J'appelle dignité de l'homme le libre arbitre, qui lui vaut d'être non seulement placé au-dessus des autres créatures vivantes, mais encore d'avoir sur elles le droit de commander. J'appelle science le pouvoir qu'il a de discerner cette dignité éminente, pouvoir qui ne peut avoir son origine en lui-même ». Dante Alighieri dressera à son tour l'apologie sur la liberté humaine (« Le Paradis », in *La divine comédie*, Chant V, 19-24, traduction, introduction et notes par J. Risset, Paris, Flammarion, 1992, p. 55) : « Le plus grand don que Dieu dans sa largesse fit en créant, le plus conforme à sa bonté, et celui qu'il estime le plus, fut la liberté du vouloir ; dont les créatures intelligentes, elles toutes, et seules, furent et sont douées ». En ce qui concerne la pensée thomasienne, le terme *dignitas* ne s'applique pas à la personne humaine qui est la plus noble dans la création terrestre. Yves Floucat et Philippe-Marie Margélicon relèvent quatre implications de ce mot dans l'enseignement de l'Aquinat (*cf. « Dignité »*, in *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomiste*, Paris, Paroles et Silence [coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », sous la direction de S.-T. Bonino et T.-D. Humbrecht], 2011, p. 124) : l'égalité de dignité entre le Père et le Fils en théologie trinitaire (*cf. ST, II-IIae*, 63, a. 1) ; la dignité est à appréhender aussi dans la condition sociale de la personne (*cf. ST, II-IIae*, q. 63, a. 1) ; la dignité évoque l'excellence, à l'image des dons du Saint-Esprit qui sont plus dignes que les vertus théologiques (*cf. ST, I-IIae*, q. 68, a. 7 et 8) ; enfin, la dignité manifeste un ordre accidentel comme ce fut le cas de l'innocence originelle (*cf. ST, I-IIae*, q. 89, a. 3).

⁵ À l'époque de la Renaissance, on ne peut pas faire l'économie du grand ouvrage de Pic de la Mirandole (1463-1494) : *De la dignité de l'homme*. En réalité, l'humaniste italien du XV^e siècle, opère une grandiose apologie sur la valeur de la personne humaine en général, et non pas sur la notion de dignité comme le titre le laisse présupposer. Pic de la Mirandole emploie seulement trois fois la notion de dignité dans son ouvrage. L'approche apologétique sur la valeur de la personne, sans intégrer la notion de dignité, peut également être illustrée sur le plan littéraire. L'éminent dramaturge anglais William Shakespeare (1564-1616) s'exclame dans la fameuse pièce *Hamlet* (W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, traduction par Y. Bonnefoy, Paris, Mercure de France, 1988, p. 74) : « Quel chef-d'œuvre que l'homme ! Comme il est noble dans sa raison, infini dans ses facultés, ses mouvements, son visage, comme il est résolu dans ses actes, angélique dans sa pensée, comme il ressemble à un dieu ! La merveille de l'univers, le parangon de tout ce qui vit ! ».

Il faut attendre le XVIIIème siècle, avec l'illustre philosophe allemand Emmanuel Kant, dont l'autorité imprègne la culture contemporaine, pour que la notion de dignité acquière sa signification actuelle. Le penseur germanique conçoit la notion de dignité comme une valeur intrinsèque de la personne. Il formule principalement sa doctrine dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* :

« Dans le règne des fins tout a un PRIX ou une DIGNITÉ. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité »⁶.

Pour mettre en relief la valeur de la personne, Kant a recours à la distinction entre prix et dignité. Le prix correspond à une chose terrestre, dont la valeur oscille en fonction du degré de perfection de cette chose. La dignité, au contraire, définit uniquement la personne humaine pour signifier sa valeur inestimable. Autrement dit, la personne n'a pas de prix, mais elle a une dignité qui ne peut être substituée à rien d'équivalent. Deux traits fondamentaux se dégagent dans le texte du penseur allemand : la valeur absolue de la dignité et son caractère inaliénable. Valeur absolue par la transcendance sur les choses qualifiées par un prix mesurable ; caractère inaliénable du fait de l'impossible subrogation de la dignité qui n'admet pas d'équivalent.

D'une façon encore plus manifeste, le caractère absolu de la dignité humaine se révèle dans la pensée kantienne à travers son impératif pratique :

« L'impératif pratique sera donc celui-ci : Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »⁷.

L'impératif catégorique évalue la personne au rang de fin, par antagonisme à toute instrumentalisation spirituelle ou corporelle. Elle ne peut jamais être considérée comme un moyen, même en vue d'un but immensément noble. En effet, la personne possède une dignité inaliénable qui exclut toute hypothèse transactionnelle, une dignité universelle statuée par l'impératif catégorique, une dignité indélébile qui surpasse les limites temporelles. Dans l'ouvrage *Fondement de la métaphysique des mœurs*, l'auteur explicite le

⁶ KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction, notes et postface par V. Delbos, préface de M. Castillo, Paris, Librairie Générale Française (coll. « Le livre des Poches »), 1993, p. 113.

⁷ *Ibid.*, p. 105.

fondement de cette dignité : « Voici le fondement de ce principe : la nature raisonnable existe comme fin en soi »⁸. Si la personne ne peut jamais être traitée comme un moyen, c'est qu'elle n'a plus besoin d'être justifiée, car elle est une fin en soi.

Le mérite de Kant est d'avoir discerné dans la dignité de la personne une fin en soi. Cependant, lorsqu'il s'agit de justifier le fondement de la personne comme fin en soi, le postulat du philosophe allemand reste insuffisant. Pourquoi l'être humain est-il une fin en soi et possède donc une dignité absolue ? Parce qu'il est le seul législateur de la loi morale, parce que « il était déjà destiné par sa propre nature comme fin en soi, et pour cela précisément comme législateur dans le règne des fins, comme libre au regard de toutes les lois de la nature, n'obéissant qu'aux lois qu'il établit lui-même et selon lesquelles ses maximes peuvent appartenir à une législation universelle (à laquelle il se soumet en même temps lui-même) »⁹. Dans la logique kantienne, l'expression *en soi* est décisive : si la connaissance d'une chose est inaccessible en soi, la loi morale se trouve à l'intérieur de soi. Pour prolonger cette dialectique, on peut déduire que si l'homme était soumis à une législation extérieure, alors la personne humaine perdrait le statut de fin en soi, devenant ainsi un instrument d'une causalité extérieure.

L'autonomie suprême qui caractérise le sujet moral¹⁰ est en synchronie avec l'impératif catégorique qui exhorte la raison à promulguer des lois morales universelles : « Il n'y a donc qu'un impératif catégorique, et c'est celui-ci : Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »¹¹. Dans le règne des fins qu'est l'ordre moral, la personne a pour vocation d'instituer des lois universelles par le concours de sa propre maxime, principe subjectif du vouloir¹². D'après le penseur allemand, il faut agir de telle manière que ma maxime devienne donc une loi universelle.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁰ *Ibid.*, p. 115 : « L'autonomie est donc un principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable ».

¹¹ *Ibid.*, p. 94.

¹² À la différence du principe objectif qui est approprié à la loi pratique, la maxime constitue le principe subjectif du vouloir (*ibid.*) : « La maxime est le principe subjectif de l'action, et doit être distinguée du principe objectif, c'est-à-dire de la loi pratique. La maxime contient la règle pratique que la raison détermine selon les conditions du sujet (en bien des cas selon son ignorance, ou encore selon ses inclinations), et elle est ainsi le principe d'après lequel le sujet agit ; tandis que la loi est le principe objectif, valable pour tout être raisonnable, le principe d'après lequel il doit agir, c'est-à-dire un impératif ».

Quel est l'ultime fondement de la loi universelle dans lequel est ancrée la dignité ? C'est la raison pure, car « le principe de l'obligation ne doit pas être ici cherché dans la nature de l'homme, ni dans les circonstances où il est placé en ce monde, mais *a priori* dans les seuls concepts de la raison pure »¹³. Évidente en soi¹⁴, la raison pure exclut les inclinations naturelles dans la détermination des lois morales et présuppose une dignité pure. Maritain l'appelle dignité sainte¹⁵ dans la mesure où elle se définit par le parfait respect vis-à-vis de la loi morale et de la maxime de la raison pure. L'éthique du philosophe allemand se présente ainsi comme « l'œuvre la plus géniale et la plus puissante que les temps modernes aient édifîée en matière de philosophie morale »¹⁶.

L'autonomie morale absolue, revendiquée par le sujet moderne, s'enracine autoritairement dans la doctrine kantienne qui institue le bien moral dans la maxime universelle de la raison. Doctrine pernicieuse, toutefois, car si la dignité repose sur l'autonomie et la conscience du sujet, qu'en est-il alors des personnes dont la conscience et l'autonomie sont atteintes ? Question redoutable, mais si on se limitait à la définition de la personne comme autonomie et auto-conscience de soi¹⁷, la dignité des personnes atteintes dans leur conscience et dans leur autonomie, peut devenir objet de transgression.

Le verdict de l'auteur de *La Philosophie morale* est grave : « En séparant absolument le monde de la moralité du monde de la nature, Kant a complètement déséquilibré l'éthique »¹⁸. C'est dans la séparation du monde de la moralité, de celui de la nature, que se trouve la principale erreur, dont les implications

¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴ Pour le philosophe allemand, l'évidence de la raison pure nous exempte de toute justification supplémentaire (*ibid.*, p. 78) : « Si donc il n'y a pas de vrai principe suprême de la moralité qui ne doive s'appuyer uniquement sur une raison pure indépendamment de toute expérience, je crois qu'il n'est même pas nécessaire de demander s'il est bon d'exposer ces concepts sous forme universelle (*in abstracto*) ».

¹⁵ J. MARITAIN, *La Philosophie morale*, OC XI, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1991, p. 421 : « Pour Kant le respect de la loi prend la place qu'occupait dans l'éthique chrétienne traditionnelle l'amour de Dieu par-dessus-tout. C'est dire que la loi, dans le respect pour laquelle consiste l'unique motivation compatible avec la rectitude morale, ne peut jamais cesser d'imposer à l'homme son impératif contraignant, et de le subjuguier sous sa sainte dignité ».

¹⁶ *Ibid.*, p. 433.

¹⁷ Dans le troisième paralogisme, Kant relie profondément personne et conscience de soi. Est personne, d'après la définition du philosophe allemand, celui qui a conscience de soi (KANT, *Critique de la raison pure*, traduction de J. Barni revue par P. Archambault, préface de L. Ferry, chronologie et bibliographie de B. Rousset, Paris, Fallamrion, 1987, p. 669) : « Ce qui a conscience de l'identité numérique de soi-même en différents temps est à ce titre une personne ».

¹⁸ J. MARITAIN, *La Philosophie morale*, OC XI, *op. cit.*, p. 431.

négatives se répercutent directement sur la personne. La dignité kantienne se révèle donc comme une dignité pure, issue d'une raison pure ou bien une dignité idéale issue d'une raison idéale. À Maritain de conclure : « Il [Kant] a centré l'éthique non plus sur le Bien mais sur la Norme et l'«Obligatoirité», et par là même il a faussé la notion de la philosophie morale et de son caractère normatif lui-même, en détachant celui-ci de ses fondements dans la nature et de ses liens avec l'expérience, en faisant de la philosophie morale une discipline purement normative et normative a priori »¹⁹.

2. La dignité anthropologique transcendante

L'impasse à laquelle aboutit la doctrine kantienne procède du rejet de la nature humaine comme norme hétéronome dans son système moral. Le déni de la nature, avec ses implications et aspirations d'absolu, se conjugue avec le déni de Dieu, Auteur de la nature. Une dignité fondée sur la seule autonomie de la raison est inéluctablement vouée à l'échec.

À rebours de cette conception, la doctrine de Maritain sur la dignité, est fondée sur la nature humaine. Plus exactement, sur la loi de la nature qui s'identifie à la loi morale, et qui est le fondement légitime de la loi morale et des droits de la personne :

« La dignité de la personne humaine, ce mot ne veut rien dire s'il ne signifie pas que de par la loi naturelle la personne humaine a le droit d'être respectée et est sujet de droit, possède des droits »²⁰.

La question de la loi naturelle est décisive. L'enracinement de la dignité dans la loi naturelle constitue le point fort de Maritain, car cette loi préside au fondement ontologique et moral de la personne. La dignité inaliénable subsiste inconditionnellement, quels qu'ils soient l'âge ou la race, et indépendamment des déficiences physiques, intellectuelles, ou morales de la personne. Elle subsiste de la subsistance de l'âme immortelle dans son union avec le corps qui à son tour possède une valeur intangible. C'est pourquoi, il n'est jamais permis de corrompre l'autre dans son esprit ou bien de le contraindre dans sa liberté, de même qu'il n'est pas autorisé de le blesser dans son corps.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, OC VII, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1988, p. 661.

En vérité, la problématique de la dignité rejoint intimement le domaine anthropologique. Plus qu'une interférence doctrinale, l'anthropologie et la dignité font corps dans un même combat chez Maritain. Il illustre cette coexistence, particulièrement dans le projet d'un nouvel humanisme :

« Un nouvel humanisme doit réassumer dans un climat purifié tout le travail de l'âge classique ; il lui faut refaire l'anthropologie, trouver la réhabilitation et la 'dignification' de la créature non pas dans un isolement, dans une fermeture de la créature sur elle-même, mais dans son ouverture au monde du divin et du supra-rationnel (...) ; cela signifie la découverte d'un sens plus profond et plus réel de la dignité de la personne humaine, grâce à quoi l'homme se retrouverait lui-même en Dieu retrouvé »²¹.

En s'interrogeant sur le nouvel humanisme, Maritain conclut à l'exigence d'une nouvelle anthropologie par la *dignification* de la créature qui entraîne indéniablement une réhabilitation intégrale de la personne. La réhabilitation de la créature dans la dignité ne peut se réaliser par un isolement ou en repli sur soi-même, mais par une ouverture à Dieu. Peut-être cette *fermeture de la créature sur elle-même* est-elle une allusion à l'autonomie kantienne. La *dignification* de la personne en Dieu, a comme effet de reconsidérer le fondement de la dignité humaine. Celle-ci peut être qualifiée d'anthropologique transcendante dans la mesure où elle requiert l'unité de l'âme et du corps, ainsi que la Raison divine. L'âme comme le corps, jouissent d'une valeur intangible, en vertu de la loi naturelle et du caractère transcendant de la loi éternelle.

La doctrine maritainienne s'inscrit en définitive dans la tradition thomiste qui prône la *dignification* et la réhabilitation de la créature en Dieu. L'auteur *De Bergson à Thomas d'Aquin* confirme ce propos : « La signification du thomisme c'est de dignifier et de réhabiliter la créature en Dieu et pour Dieu »²². Si le terme de dignité n'existait pas encore chez saint Thomas dans l'acception actuelle, sa philosophie personnaliste et son humanisme intégral restent cependant la première référence pour la pensée du philosophe français²³. Définie par la loi naturelle et ultimement par la loi éternelle, la dignité anthropologique transcendante révèle la personne humaine dans sa relation au Créateur.

²¹ *Ibid.*, *Le crépuscule de la civilisation*, OC VII, *op. cit.*, p. 19.

²² *Ibid.*, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, OC VIII, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1989, p. 164.

²³ L'humanisme intégral de saint Thomas est certainement actuel (*ibid.*) : « Nous voyons à la fois comment cet humanisme est un humanisme intégral, et comment il répond très spécialement à un vœu urgent de notre temps ».

3. Maritain et la *Déclaration universelle des droits de l'homme*

Lorsque Maritain publie, en mai 1942, le recueil *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, le philosophe est réfugié aux États-Unis pour échapper aux atrocités de la *Seconde Guerre mondiale*. Comme le confirme l'auteur dans le bref liminaire, ce livre expose les principes d'une nouvelle société fondée sur la valeur de la personne et ses droits primordiaux²⁴. En réalité, le petit ouvrage de 1942 répondait à une problématique qui habitait déjà le philosophe, celle de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*. Dans une longue lettre adressée au général de Gaulle, le penseur chrétien confesse ce vœu : « C'est une nouvelle déclaration des droits de l'homme, c'est l'espoir d'une République nouvelle (...), c'est une telle promesse qui pourra achever de réveiller notre peuple et l'aider à reprendre ses énergies et ses vertus »²⁵.

Maritain ne fera pas partie du comité rédactionnel de la *Charte internationale des droits*. Cependant, sa contribution indirecte s'avère décisive. Il est mandaté par l'UNESCO pour coordonner une enquête préparatoire constituée par un groupe d'experts, et fournir un rapport à la *Commission des droits de l'homme* de l'ONU, présidée par Eleanor Roosevelt (la veuve du président défunt) et René Cassin (vice-président de la Commission). Si dans la *Première Session* de juin 1947, en évoquant la loi naturelle et son livre de 1942, Maritain a exhorté à un dépassement de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789)*, ainsi que de la *Déclaration d'indépendance américaine (1776)*²⁶, dans la *Seconde Session* sa voix se fait véritablement entendre.

²⁴ *Ibid.*, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, OC VII, *op. cit.*, p. 619 : « Les réflexions que je propose ici ont pour objet d'inciter ceux qui liront ces pages à mettre au point leurs idées sur une question fondamentale de philosophie politique, celle qui concerne les relations de la personne et de la société, et les droits de la personne humaine ».

²⁵ La lettre de Jacques Maritain au général de Gaulle, écrite le 21 novembre 1941, peut être consultée dans « Correspondance entre Jacques Maritain et le général de Gaulle 1941-1942 », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 16-17, avril 1988, p. 62. Trois ans plus tard, Maritain réitère ce vœu (« La conquête de la liberté », *ibid.*, OC VIII, *op. cit.*, p. 399) : « Dans la lutte sans merci engagée contre l'esclavagisme nazi, ce n'est pas seulement de tanks et d'avions, c'est aussi d'une nouvelle *Déclaration des droits* que le monde a besoin ».

²⁶ *Cf. ibid.*, « Sur la philosophie des droits de l'homme », OC IX, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1990, p. 1088. Dans *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Maritain centralise sa critique sur la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, autour de la loi naturelle. Sans désigner un philosophe en particulier, il attribue principalement la faute au rationalisme du XVIII^e siècle qui avait transformé (*Les droits de l'homme et la loi naturelle*, OC VII, *op. cit.*, p. 670-671) « la loi naturelle en un code de justice absolue et universelle inscrit dans la nature et déchiffré par la raison comme un

À la *Seconde Conférence générale de l'UNESCO* (Mexico), présidée par Maritain le 6 novembre 1947, la séance inaugurale reste mythique : « Les 37 délégués des nations représentées l'écoutaient en silence, captivés. Sur la scène internationale qui n'était pas riche en fortes personnalités, un homme nouveau apparaissait : Jacques Maritain »²⁷. Dans son discours intitulé *La voix de la paix*²⁸, le philosophe français propose une reconnaissance du respect exigé aux diverses cultures, aux religions, aux droits humains et aux systèmes politiques en vue d'une coopération universelle. Au quatrième chapitre de *L'Homme et l'État*, Maritain revient sur la *Seconde Conférence de Mexico*, en précisant que l'accord a été obtenu non pas par des arguments spéculatifs, mais par un consensus pratique sur les principes et les finalités qui déterminent un ensemble de convictions communes dirigeant l'action²⁹. Mais si l'on demande le *pourquoi* de ces principes, c'est alors que commence la dispute³⁰.

ensemble de théorèmes géométriques ou d'évidences spéculatives ; et dans ce code de la nature il absorbait toute loi, rendue désormais aussi nécessaire et universelle que la nature elle-même ». La raison humaine est conçue par la *Déclaration de 1789* comme un législateur suprême et autonome, et par conséquent la loi naturelle est subordonnée à la raison qui seule peut lui garantir le caractère universel. Les dix-sept articles qui constituent la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 n'utilisent ni le terme *Dieu*, ni celui de *religion* ; les droits comme tels révoquent tout fondement extérieur à la raison. Au contraire, la *Déclaration américaine d'indépendance* de 1776 est plus proche de la conception chrétienne. Elle justifie l'existence de droits inaliénables à partir de Dieu Créateur (MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE, « Déclaration d'indépendance américaine, 1776 », in *René Cassin et la Déclaration universelle des droits de l'homme* [<http://www.reseau-canope.fr/pour-memoire/rene-cassin-et-la-declaration-universelle-des-droits-de-lhomme/la-declaration-universelle-des-droits-de-lhomme/avant-la-declaration-de-grands-textes/la-declaration-dindependance-americaine-1776/>], consulté le 8 décembre 2016) : « Nous tenons pour évidentes pour elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur ».

²⁷ R. SEYDOUX, « Jacques Maritain à Mexico », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 10, octobre 1984, p. 27.

²⁸ Cf. J. MARITAIN, « La voix de la paix », OC IX, *op. cit.*, p. 145-164. Il convient de mentionner un autre texte rédigé par Maritain en juillet-août 1948, qui reprend essentiellement les mêmes perspectives : « Introduction aux textes réunis par UNESCO. Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme », OC IX, *op. cit.*, p. 1204-1216.

²⁹ Cf. *ibid.*, *L'Homme et l'État*, OC IX, *op. cit.*, p. 567-569.

³⁰ Le philosophe français argumente l'impasse du *pourquoi* sur la diversité des cultures et systèmes politiques (*L'Homme et l'État*, OC IX, *op. cit.*, p. 568) : « Pendant l'une des réunions de la Commission nationale française de l'UNESCO, où l'on doit discuter des Droits de l'Homme, quelqu'un manifesta son étonnement de voir que certains défenseurs d'idéologies violemment opposées s'étaient mis d'accord pour rédiger une liste des droits. 'Mais oui, répliquèrent-ils, nous sommes d'accord sur ces droits, à condition qu'on ne nous demande pas pourquoi.' C'est avec le 'pourquoi' que la dispute commence ».

En quoi consistent le point faible et le point fort de la contribution de Maritain à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* ? Le point faible réside dans le renoncement à la loi naturelle comme justification ultime des droits. Pourtant, dans la *Première Session* de l'UNESCO, en juin 1947, le savant chrétien formule distinctement et constamment le fondement irréductible de la loi naturelle³¹. En revanche, dans la *Seconde Session*, moment où il s'illustre d'une manière particulière, la question de la loi naturelle est quasiment absente au détriment d'une convention pratique qui ne peut pas expliciter d'une façon complète l'origine et le fondement des droits. Et si la fin de la conférence se termine par une remarquable ouverture sur Dieu, cette annotation reste pour autant singulière³².

Dans un article, Chantal Delsol, membre de l'*Académie d'Éducation et d'Études Sociales*, met en relief la carence principale de la *Déclaration universelle*, qui est celle d'être dépourvue d'un fondement naturel. Elle conclut que les droits de l'homme sont, en quelques sortes, fondés sur des mythes et donc démunis d'une autorité immuable pour rectifier les excès³³. Objection légitime, comme l'atteste aujourd'hui les diverses transgressions sur la dignité humaine, par exemple, dans le cadre de la bioéthique³⁴.

Le mérite de Maritain dans l'élaboration de la *Déclaration universelle des droits*, reste toutefois décisif à plusieurs titres. Sa contribution est salutaire aussi bien par ses interventions auprès du Général de Gaulle, que par l'ouvrage phare *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Plus déterminante encore est sa

³¹ Cf. *ibid.*, « Sur la philosophie des droits de l'homme », OC IX, *op. cit.*, p. 1081-1089.

³² Quant au texte lui-même (*ibid.*, *La voie de la paix*, OC IX, *op. cit.*, p. 164), il évoque explicitement que la victoire des droits de l'homme dépendra en dernier lieu : « d'une effusion victorieuse de cette suprême et libre énergie qui vient en nous de plus haut que nous et dont, à quelque école de pensée, à quelque confession religieuse que nous appartenions, nous savons que le nom est l'amour fraternel, et a été prononcé de telle façon par l'Évangile qu'il a ébranlé pour toujours la conscience humaine ».

³³ L'objection de Chantal Delsol mérite d'être prise en considération (« Les Déclarations des droits de l'homme », in *À la recherche d'une éthique universelle*, *Académie d'éducation et d'études sociales*, Paris, François-Xavier de Guibert [coll. « Histoire essentielle »], 2012, *op. cit.*, p. 66) : « Aujourd'hui, les droits de l'homme sont fondés sur des mythes : l'égalité, la dignité, etc. Et je pense que c'est dommageable parce que le jour où il y a des excès, des perversions, on ne peut plus revenir aux fondements parce que nous n'en avons plus ».

³⁴ L'auteur de l'article avertit sur le danger de la dignité de type kantien qui se fonde sur l'autonomie consciente de la personne (*ibid.*, p. 70) : « C'est là le grand danger d'une dignité de l'homme qui ne serait fondée que sur une définition de l'homme. Et, au fond, c'est un peu le danger du kantisme. Que fait Kant ? Il voit que les fondements religieux sont en train de se retirer, mais il veut conserver la dignité de l'homme, alors il la fonde ailleurs. Il la fonde finalement sur des définitions, notamment sur l'autonomie. Alors, l'homme qui n'a pas d'autonomie va-t-il être digne ? ».

participation dans les enquêtes préparatoires lors des deux sessions organisées par l'UNESCO (Mexico, 1947). En effet, sa proposition rédactionnelle fait l'unanimité lors de la *Seconde Session*, et elle sera prise en considération comme le confirme René Cassin, vice-président de la Commission. En rendant hommage à Maritain, il précise que la *Déclaration universelle* a été formulée : « suivant le souhait de J. Maritain dans un esprit d'idéalisme pratique »³⁵. Et si l'on regrette que le philosophe n'ait pas insisté davantage sur le fondement naturel de la personne et son rapport à Dieu, il faut cependant tenir compte de la nécessité qu'il y avait d'aboutir rapidement à un accord international. De plus, les conclusions pratiques universellement reconnues effleurent, bien que d'une manière non-explicite, la loi naturelle³⁶.

L'influence de Maritain se fait encore sentir lorsqu'il sollicite et obtient que la *Déclaration* soit signée à Paris en raison de la tradition humaniste de la culture française et de son ouverture à l'universalité des cultures³⁷.

En quoi son ouvrage *Les droits de l'homme et la loi naturelle* a-t-il inspiré la *Charte internationale* ? La réponse peut susciter l'étonnement. Parmi les vingt-six droits énoncés par le philosophe français dans la conclusion de son ouvrage³⁸, vingt-deux figurent effectivement dans la *Déclaration universelle des droits*³⁹. Il existe indéniablement une correspondance entre les deux documents.

La contribution de Maritain se révèle également déterminante sur la dignité humaine et les droits primordiaux. Principe inhérent de la personne, la dignité, ainsi que les droits inaliénables ne tolèrent ni compromis, ni détour. Le philosophe chrétien affirme « que la personne humaine a une dignité que le bien même de la communauté suppose et se doit de respecter, et qu'elle a comme personne humaine, comme personne civique, comme personne sociale ou

³⁵ Cf. « Annexe : J. Maritain et la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 37, novembre 1998, p. 15.

³⁶ Conclu dans l'esprit d'un idéalisme pratique sans une explication commune spéculative, le consensus se réclame à la confluence de la loi naturelle non écrite (J. MARITAIN, *La voie de la paix*, OC IX, *op. cit.*, p. 158-159) : « Je viens de constater que l'état actuel de division des esprits ne permet pas de s'accorder sur une commune idéologie spéculative ni sur de communs principes d'explication. Mais s'il s'agit au contraire de l'idéologie pratique fondamentale et des principes d'action fondamentaux implicitement reconnus aujourd'hui, à l'état vital sinon à l'état formulé, par la conscience des peuples libres, il se trouve qu'ils constituent *grosso modo* une sorte de résidu commun, une sorte de commune loi non écrite, au point des convergences pratiques des idéologies théoriques et des traditions spirituelles les plus différentes ».

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 147-148.

³⁸ Cf. *ibid.*, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, OC VII, *op. cit.*, p. 689-691.

³⁹ Cf. R. MOUGEL, « Jacques Maritain et la Déclaration universelle des droits de l'homme », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 61, décembre 2010, p. 65 et 72.

ouvrière, des droits fondamentaux et des obligations fondamentales »⁴⁰. En réalité, la *Déclaration universelle* intègre aussi bien l'enseignement maritainien sur la notion fondamentale de dignité⁴¹ que celui sur les droits de la personne sociale, notamment de la personne ouvrière⁴².

A contrario, la proposition concernant les obligations morales des personnes n'a pas eu un retentissement suffisant⁴³, constituant ainsi une non-réalisation du projet maritainien. Une *Déclaration universelle des droits* implique logiquement une *Déclaration universelle des devoirs*⁴⁴, ce qui correspond d'une façon plus adéquate à la conception de la dignité. À vrai dire, le principal échec est de ne pas avoir réussi à faire référence à Dieu dans le document international. Cela aurait-il été réalisable dans un contexte si divers du point de vue des croyances et des systèmes politiques ? Il aurait pu, peut-être, y avoir un accord autour du concept de *Créateur* auquel la *Déclaration américaine d'indépendance* a recours. On peut supposer que le concept de *Dieu* aurait pu intégrer le texte des *Nations Unies* à condition que l'on ait également intégré la signification de la loi naturelle.

Conclusion

Si la doctrine kantienne a le mérite de poser la primauté objective et absolue de la dignité humaine, elle reste toutefois déficiente en raison de la conception même de la personne humaine. Les transgressions morales en

⁴⁰ J. MARITAIN, *La voie de la paix*, OC IX, *op. cit.*, p. 163.

⁴¹ Le document de *Nations Unies* rappelle dès la première phrase du *Préambule* la valeur de la dignité : « Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». En réalité, la notion de dignité intègre pour la première fois un document international sur les droits de l'homme. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, ainsi que la *Déclaration américaine d'indépendance* de 1766 n'emploient pas ce terme dans le sens de qualité intrinsèque de la personne humaine. Si la *Déclaration française* de 1789 fait une seule fois usage du concept de *dignité* (article VI), c'est strictement pour désigner une prérogative civique.

⁴² Cf. J. MARITAIN, « Sur la philosophie des droits de l'homme », OC IX, *op. cit.*, p. 1088.

⁴³ Dans l'article 29. § 1 on retrouve une seule fois le vocable de devoir : « L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible ».

⁴⁴ J. MARITAIN, « Sur la philosophie des droits de l'homme », OC IX, *op. cit.*, p. 1088 : « S'il est vrai que les droits de l'homme ont leur fondement dans la loi naturelle, laquelle est à la fois source de devoirs et de droits (...), il apparaît qu'une déclaration des droits devrait normalement se compléter par une déclaration des obligations et responsabilités de l'homme envers les communautés dont il fait partie, notamment envers la société familiale, la société civile et la communauté internationale ».

bioéthique concernant les embryons ou les personnes gravement malades révèlent l'importance de la question. Sans un authentique ancrage dans la nature humaine, la dignité est exposée à diverses interprétations subjectives. C'est là que réside la valeur objective-universelle de la doctrine maritainienne de la dignité. Chaque personne humaine dès le premier moment jusqu'au dernier moment de son existence, a une dignité inaliénable qui ne peut faire l'objet d'aucune violation.

Le concept de dignité et des droits fondamentaux qui en découlent constituent également la raison d'existence de la *Charte universelle* des droits de l'homme, à laquelle Maritain a contribué d'une manière déterminante. L'apport du philosophe français témoigne de la validité et de la richesse de son enseignement qui se présente comme une base de réflexion solide face à divers défis contemporains. Par ailleurs, la conception de Maritain sur la dignité et les droits primordiaux est en synchronie avec le projet de l'humanisme intégral, c'est-à-dire un humanisme recentré non pas sur l'homme, mais sur Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

- DELSOL C., « Les Déclarations des droits de l'homme », in *À la recherche d'une éthique universelle, Académie d'éducation et d'études sociales*, Paris, François-Xavier de Guibert (coll. « Histoire essentielle »), 2012.
- RICOEUR P., « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », in *Les enjeux des droits de l'homme*, sous la direction de J.-F. de Raymond, Paris, Larousse, 1988.
- KONINCK T. DE, *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, 1^{re} édition, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Débats philosophiques »), 2005.
- FLOUCAT Y. et MARGELIDON P.-M., *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomiste*, Paris, Paroles et Silence (coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », sous la direction de S.-T. Bonino et T.-D. Humbrecht), 2011.
- KANT I : - *Critique de la raison pure*, traduction de J. Barni revue par P. Archambault, préface de L. Ferry, chronologie et bibliographie de B. Rousset, Paris, Fallamrion, 1987 ;
 - *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction, notes et postface par V. Delbos, préface de M. Castillo, Paris, Librairie Générale Française (coll. « Le livre des Poches »), 1993.
- MARITAIN J. et R., *Œuvres Complètes*, édition publiée par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg : Éditions Universitaires, Paris : Éditions Saint-Paul, 1982-1999.
 - *Le crépuscule de la civilisation*, OC VII, 1988 ;
 - *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, OC VII, 1988 ;

- « Correspondance entre Jacques Maritain et le général de Gaulle 1941-1942 », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 16-17, avril 1988, p. 62.
- *De Bergson à Thomas d'Aquin*, OC VIII, 1989.
- « La conquête de la liberté », OC VIII, 1989 ;
- « La voix de la paix », OC IX, 1990 ;
- *L'Homme et l'État*, OC IX, 1990 ;
- « Sur la philosophie des droits de l'homme », OC IX, 1990 ;
- « Introduction aux textes réunis par UNESCO. Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme », OC IX, 1990 ;
- *La Philosophie morale*, OC XI, 1991.

MOUGEL R., - « Annexe : J. Maritain et la Déclaration universelle des droits de 1948 », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 37, novembre 1998, p. 13-15 ;

- « Annexe II : J. Maritain et la Déclaration universelle des droits de l'homme », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 61, décembre 2010, p. 65-77.

SEYDOUX R., « Jacques Maritain à Mexico », in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 10, octobre 1984, p. 27.

SITES :

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE, « Déclaration d'indépendance américaine, 1776 », in *René Cassin et la Déclaration universelle des droits de l'homme* [<http://www.reseau-canope.fr/pour-memoire/rene-cassin-et-la-declaration-universelle-des-droits-de-lhomme/la-declaration-universelle-des-droits-de-lhomme/avant-la-declaration-de-grands-textes/la-declaration-dindependance-americaine-1776/>], consulté le 16 juillet 2017.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES, *Déclaration universelle des droits de l'homme* [<https://www.un.org/fr/documents/udhr/index.shtml>], consulté le 16 juillet 2017.

STUDIA HISTORICA

CONSIDERAZIONI CIRCA LA SECULARIZZAZIONE E ANTICLERICALISMO

II

OVIDIU HOREA POP*

ABSTRACT. *Viewpoints on Secularisation and Anticlericalism II.* Our research attempts to have a detailed analysis on the life of Church during different eras or in different countries and explores the mentality within the society it lives in, highlighting a harsh hostility between 19th and 20th centuries. Beside the rare episodes of violence, the capital problem that remains is this: what are the motives that generate this hate against Church? How can we explain the fact that the politicians educated in the religious schools of Restoration decide after 1848 in favour of an anticlerical policy?

Keywords: *anti-clericalism, secularization, French Restoration, Holy Alliance, Congress of Vienna*

REZUMAT. *Considerații cu privire la secularizare și anticlericalism II.* Studiul nostru încearcă să aprofundeze viața Bisericii în diferite epoci, sau în diferite țări, și analizează mentalitatea societății în care aceasta trăiește, evidențiind pe timpul secolelor XIX și XX o dură ostilitate. Pe lângă episoadele sporadice de violență, rămâne problema de fond: care sunt motivele care generează această ură împotriva Bisericii? Cum putem explica faptul că, oamenii politici formați în școlile confesionale ale Restaurației se decid după 1848 pentru o politică anticlericală?

Cuvinte cheie: *anticlericalism, secularizare, Restaurație, Sfânta Alianță, Congresul de la Viena*

* Conf. univ. Dr. la Univresitate Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea; popovidiu2002@yahoo.it

Il periodo che succede alla caduta di Napoleone generalmente viene designato con il nome di Restaurazione. Nel senso più generale il termine sta a significare il fatto che si vuole restaurare il principio di autorità, posto in crisi dagli eventi degli ultimi decenni. La restaurazione politica non viene intesa quale pura e semplice reintegrazione del passato, come avrebbero preteso le correnti più conservatrici, ma come barriera di fronte alla rivoluzione, all'opera di Napoleone in materia di abolizione di privilegi, di organizzazione statale, di livellamento davanti allo Stato. La preoccupazione di difendere il principio d'autorità contro ogni probabile attacco induce infatti i governi a dare incremento allo spirito confessionale, a controllare l'insegnamento nelle università, a soffocare ovunque la coscienza critica. Non ci si limita a denunciare il pericolo delle concezioni che si richiamano in qualche modo all'illuminismo, ma si guardano con sospetto perfino gli indirizzi filosofici che intendono combattere l'illuminismo in nome della libertà. Si moltiplicano le misure repressive, che però si rivelano sempre meno efficaci.

Nel fenomeno che si verifica nel arco di tempo che va dal 1815 al 1848, la fine della rivoluzione e la sua ripresa, si nota uno stato d'animo, un atteggiamento psicologico che manifesta una condizione di dissidio: si aspira a qualcosa di ulteriore, che però sfugge di continuo. I principi del 1789 sono sopravvissuti alla sconfitta della Francia e il loro spirito si mescola con le idee delle vecchie monarchie convinte di averli vinti. Questa ideologia, chiamata Romanticismo, rappresenta il superamento della filosofia della ragione da parte della filosofia della vita. Quindi il romanticismo non è solo un momento storico di un'epoca, ma un atteggiamento dello spirito umano. Il pensiero filosofico europeo non segue una linea unitaria, come succede nella letteratura del tempo, dove il romanticismo può essere guardato come unico filone di pensiero. Inoltre da un punto di vista storico bisogna notare che il romanticismo ha contribuito ad allontanare la filosofia dalla scienza, sostituendo la vecchia scienza settecentesca, basata sul calcolo e sull'esperienza, con un nuovo tipo di indagine scientifica, basata sull'intuizione.

L'impostazione equivoca data da Napoleone alle sue spedizioni, che presto si rivelarono animate da spirito di conquista e non da slancio rivoluzionario, scatenò la rivolta dei popoli contro la Francia, contro i suoi eserciti, ma anche contro le idee filosofiche e contro i programmi politici. La reazione accadde in quasi tutta l'Europa, ma in particolare in Germania, dove le forze feudali, che godevano di numerosi privilegi, si affrettarono a cogliere l'occasione per sottolineare la propria funzione di classe dirigente, erigendosi a baluardo contro l'invasore e contro la presunta avanzata della rivoluzione. In questo modo la difesa della patria finì per trasformarsi in difesa della strutture semifeudali, restringendo la possibilità di azione di

quanticomprendevano l'urgenza di un profondo rinnovamento. In tale situazione fu la filosofia ad attirare su di sé l'interesse entusiasta delle giovani generazioni e il fenomeno apparve accettabile anche ai ceti conservatori, dato che i pensieri sorti da questa rinascita assumevano indirizzi diversi da quelli delle correnti che avevano preparato in Francia la grande rivoluzione.

Fra i temi dominanti, suscitati da tale rivolta, occorre sottolineare l'appassionata contrapposizione fra l'autonomia completa dei singoli popoli e il cosmopolitismo illuministico, l'esaltazione della loro originalità e libertà, come se fossero autentici e concreti individui. Nell'urto contro i vittoriosi eserciti francesi, la lotta per l'indipendenza si trasformò in difesa generale di tutto ciò che poteva apparire come patrimonio caratteristico dei paesi occupati o minacciati: difesa dei lor istituti, delle loro più antiche tradizioni, dei costumi locali, della religione, della poesia nazionale, dell'anima del popolo, nella più ampia accezione. La difesa del patrimonio tradizionale si tradusse, nell'ambito degli studi, nella valorizzazione appassionata di ogni ricerca storica: si identificava la storia con la tradizione, interpretata non come analisi critica del passato, ma come esaltazione del passato.

Nel clima romantico, specifico della Restaurazione, si osserva una generosità eroica che si concreta nei sentimenti di "sacrificio" per i grandi ideali della libertà, della patria, della bellezza, artistica e morale. L'uomo disprezza la vita mediocre, banale, abitudinaria ed esalta le qualità eccezionali e la multiqualficazione. Il ruolo dell'insegnante supera la semplice trasmissione delle informazioni basilari. Egli diventa un missionario della civiltà: insegnare a leggere diventa molto di più rispetto alla trasmissione di un mestiere. Si parla perciò di una missione o di un "sacerdozio". Questo laico è una specie di prete senza chiesa.

L'insegnante vive isolato dai suoi concittadini perché egli non lavora manualmente ed è obbligato a dare un esempio per gli altri. La sua dignità non proviene dalla sua condizione materiale migliore, bensì dalla sua preparazione più vasta che lo impone. Dopo la Rivoluzione francese si osserva una sovrastima per la scuola, la quale diventa la chiave di tutti i problemi sociali e politici e perciò si trova nel primo piano delle discussioni, il principale scopo di questo periodo agitato. La scuola post rivoluzionaria ha come esigenza il desiderio di costruire culture nazionali, sovregionali, attraverso l'uniformazione della scuola e degli insegnanti¹.

La scuola tradizionale era affidata al clero o più specialmente agli ordini religiosi, però anche chi era disposto a riconoscere ad essi le grandi benemerienze

¹ *Omul romantic*, pp. 139-165.

conquistate nei secoli in rapporto alla cultura, anche chi era avverso a un'educazione laica o anche non religiosa, non vedeva in essa la capacità di rinnovamento e la sensibilità ai valori nazionali che era richiesta dal clima spirituale del tempo. Si trattava di formare la nazione come realtà spirituale del tempo: ora senza educazione nazionale non può esserci nazione e una educazione nazionale non può essere concretamente ed efficacemente promossa che dallo Stato. E inoltre solo lo Stato è consapevole degli interessi superiori della nazione e ha quindi il diritto e il dovere di formare le coscienze in vista del programma attraverso il quale esso intende promuovere la sua missione.

L'opera educativa pertanto deve essere pubblica e civile. L'unità spirituale diceva Mazzini, non può essere assicurata che mediante la direzione universale, obbligatoria, uniforme dell'educazione pubblica, mentre Gioberti, già dal tempo dell'*Introduzione allo studio della filosofia* (1840), scriveva che l'educazione domestica può formar l'uomo privato, la civile è la sola che possa fare il cittadino. La svalutazione dell'educazione chiesastica dal punto di vista statale si tradusse in una critica acerrima, specialmente nell'opera *Il Gesuita moderno* (1847), dove si giudicò l'educazione gesuitica addormentante delle coscienze per il suo formalismo e verbalismo e anche perché strumento delle forze reazionarie ostili alla causa nazionale.

Dopo la caduta di Napoleone la dichiarazione firmata a Parigi da Alessandro I, Francesco I e Federico Guglielmo III, con cui i rispettivi sovrani si proclamavano delegati della divina Provvidenza a reggere i tre rami della grande famiglia cristiana e s'impegnavano di riunirsi ogni tanto a congresso. Il sistema imposto in seguito a Vienna, chiamato Santa Alleanza promosse la restaurazione. A Vienna partecipò da parte della Chiesa il cardinale Consalvi e grazie all'abilità del cardinale furono superate tutte le difficoltà. Lo Stato pontificio era l'unico stato ecclesiastico che veniva restaurato. I caratteri fondamentali della Restaurazione sono conosciuti: si cerca un compromesso tra vecchio e nuovo e presenta sfaccettature diverse secondo vari paesi occidentali; possiamo notare che si desidera la ricristianizzazione. In Francia durante il regno di Luigi XVIII (1814-1824) la tendenza è moderata, mentre suo fratello e successore Carlo X (1824-1830) promuove una linea che tenta la limitazione delle libertà e una più stretta alleanza fra trono e altare. La ricristianizzazione si opera attraverso le missioni popolari, secondo la tradizione spettacolare e cadono nella tentazione di mescolare politica e religione: oltre la fede si predica la sottomissione alla monarchia. Un quadro della situazione della mentalità della restaurazione francese ci ha lasciato Stendhal ne *Le Rouge et le Noir* (1830), simile per molti aspetti con l'altra sua opera *La Certosa di Parma* (1842). Questi due libri furono letti da milioni di lettori

e contribuirono a diffondere l'immagine di Chiesa assai condivisa nel XIX secolo: Chiesa ipocrita, che confonde politica e religione e sfrutta la religione per raggiungere potere, ricchezze e piaceri.

Lamennais traccia un'analisi dell'anticlericalismo nel 1834, dopo la sua rottura con Roma. L'anticlericalismo e la secolarizzazione nascono dall'infedeltà della Chiesa alla sua missione. Egli vede tre cause: Prima di tutto il clero si è separato dalla nazione, dai suoi interessi, dalle sue esperienze, dal suo passato e dal suo avvenire. Il clero, venduto al potere, di cui favoriva le usurpazioni per beneficiare dei suoi favori, ne era divenuto lo strumento servile. Il potere si è liberato dalle barriere che lo limitavano nel passato e si era trasformato in puro dispotismo. In secondo posto, il clero, mostrava una vita mondana e qualche volta dissoluta, cioè l'incredulità dogmatica mescolata con il disordine dei costumi si era mostrata senza veli. Invece i preti fedeli ai loro doveri si trovavano in una condizione vicina alla povertà, mentre le ricchezze della Chiesa erano al servizio dell'aristocrazia clericale. Infine in epoca in cui si vive si nutre una forte paura del pensiero e anche del sapere, risultando limiti imposti arbitrariamente all'elemento libero della scienza umana, la scienza rompendo i vincoli che la univano alla religione e si è sviluppata al di fuori di essa. Il partito anticristiano si presentava adesso come il difensore di tutte le libertà e promotore del sapere, mentre il clero rifiutò ciò che era di giusto e di puro nella causa che quella filosofia sosteneva. Di conseguenza il clero associò i suoi interessi a quelli del dispotismo, contro i suoi avversari instaurò rigori inquisitoriali, credette nella forza degli editti reali e nei decreti del parlamento più che a quelli della verità e creditò il pregiudizio che vedeva nella Chiesa la nemica della cultura, delle discussioni, delle ricerche della ragione e la consideravano l'appoggio naturale della tirannia².

La situazione nella penisola italiana ci presenta un ambiente più confessionalizzato della Francia ed emergono quattro aspetti: il controllo sull'adempimento del precetto pasquale, la subordinazione dell'istruzione alla gerarchia, la discriminazione degli ebrei e la difesa delle immunità ecclesiastiche. Il Papa Leone XII, con la Costituzione *Quod divina sapientia* (1824) imponeva per lo Stato pontificio come condizione previa per l'iscrizione all'università e l'ammissione agli esami un certificato che provasse frequenza regolare alla messa domenicale e la pratica sacramentale. Questo sistema era già in uso nel Regno di Sardegna, ma anche nel Regno di Napoli nella Restaurazione. Bisogna dire che questa prassi era abituale nel vecchio regime ed accettata senza difficoltà, ma la continuazione dopo il 1789 di questa prassi portò all'irritazione della borghesia

² Lamennais, F., *Scritti politici*, Torino 1964, pp. 516-517.

intellettuale. Questo controllo sulla pratica pasquale riguardava alla fine tutti i fedeli in diversi stati italiani.

Uguualmente importante era il problema della scuola, che nella penisola italiana era affidato in gran parte a religiosi. Si può fare allora la domanda: come mai la classe politica, formatasi nelle scuole confessionali, a partire dal 1848 assunse un atteggiamento decisamente ostile contro gli ordini religiosi? In realtà nel periodo di transizione dal regime assoluto a quello costituzionale si nota l'opposizione di un gruppo di ecclesiastici al cambiamento in corso e un metodo educativo fondato sulla pressione, quasi estraneo alle esigenze della gioventù.

Tornando alla Francia della Restaurazione possiamo dire che le concezioni politiche e religiose dell'aristocrazia si sono modificate a causa delle sofferenze subite, dei contatti con gli ambienti stranieri e dall'odio contro la rivoluzione. Di conseguenza la nobiltà libertina e scettica venne ricondotta al cattolicesimo. La più spettacolare conversione è quella del fratello di Luigi XVIII, il futuro Carlo X. Tuttavia bisogna anche notare che il ritorno alla devozione non sempre nasce da un sentimento religioso sincero, bensì da interessi di classe ed interessi politici. Gli emigrati si sono convinti che la loro causa era comune con quella della religione e con quella della monarchia. Le persecuzioni sofferte li ha riavvicinati e ora tendono a restaurare l'autorità di queste due poteri. Questo fatto spinge automaticamente nel lato opposto la borghesia, che non intende abbandonare le posizioni conquistate. Perciò la storia religiosa della Francia tra 1815-1830 risente negativamente di questo antagonismo.

Le prime trattative tra i rappresentanti della Chiesa francese e la Curia pontificia ebbero luogo a Parigi nel 1814. Luigi XVIII ha sostituito il ministero dei culti, creato da Napoleone con una commissione ecclesiastica formata di nove membri. Il Segretario di Stato, Ercole Consalvi, cerca di raccogliere informazioni sulla mentalità di questi membri. Un colloquio con il ministro degli Interni rivela al cardinale Consalvi le intenzioni di questo consiglio: annullare il concordato del 1801, ristabilire le antiche diocesi e "ripulire l'episcopato" cercando le dimissioni spontanee dei prelati. La trattativa soffriva per una partenza sbagliata dato che la monarchia non intendeva abolire gli articoli organici e la rinuncia ai principi gallicani, cosa tanto gradita dalla Curia romana. La situazione si complicava pure per il fatto che nel 1814 uscivano questi vescovi che nel 1801 si rifiutarono le loro dimissioni a Pio VII, fomentato lo scisma e passato ora come confessori della fede tutti coloro che negarono l'obbedienza al Papa.

Per la verità il Concordato del 1801 servì molto bene al desiderio del Papa per superare il gallicanismo. L'articolo 3 del Concordato precisava che i titolari dei vescovati rassegnarono le loro dimissioni; in caso di rifiuto, il Papa provvederà alla

loro sostituzione. Questo trattato, come ogni concordato, restava un compromesso. Il Papa ha insistito di non aprire la bocca su contese temporali ed insistere sui vantaggi della religione. Così il Papa rinuncia a chiedere i beni ecclesiastici alienati e si accontenta di uno stipendio decente che il governo accorderà soltanto ai vescovi e ai parroci. Venivano sacrificate tante persone con la generale rimozione di tutti i vecchi vescovi, i quali meritavano maggiore riguardo data la loro fedeltà e la sofferenza. Le concessioni fatte dalla Santa Sede furono numerose, però in contraccambio quanti vantaggi. Prima di tutto la restaurazione del culto e la fine dello scisma e dell'anarchia religiosa. Poi il prestigio della Chiesa e del papato è accresciuto per il fatto che la stessa Rivoluzione ha dovuto ammettere che la Chiesa non può essere regolata senza il Papa. Il Concordato consacra il primato di giurisdizione del pontefice contestato dai gallicani. Non solo riconosce al Papa il diritto di istituire i vescovi, ma anche quello di deporli. Da qui il gallicanismo non si solleverà più.

Per realizzare il suo programma la corte di Francia invia a Roma degli ambasciatori per stipulare un nuovo concordato. Furono raggiunti accordi il 25 agosto 1816, ma per via dell'opposizione scatenata tanto Luigi XVIII quanto Pio VII rifiutano la firma. L'anno successivo riprendono i negoziati e di nuovo si raggiunge un accordo l'11 giugno 1817, ma che scatena l'opposizione. Per uscire da questo vicolo cieco Pio VII decide di rinunciare al concordato del 1817 per tornare a quello del 1801. Luigi XVIII riuscì a far passare alle Camere una legge che decretava la creazione di dodici nuovi vescovati e l'immediata dotazione e in tempo man mano che si disponibilizzarono i fondi necessari altri diciotto vescovati. La bolla papale che sanciva questa nuova circoscrizione fu pubblicata il 6 ottobre 1822. Il re ristabilì l'abbazia di Saint-Denis e favorì la ricostruzione delle congregazioni. Le missioni riprendono le loro predicazioni, mentre Lamennais con il suo *Essais sur l'indifférence* porta l'apologetica all'antico splendore. Le misure prese dal re e del Consiglio reale dell'Università tentano a porre l'insegnamento superiore e secondario sotto il controllo del clero; la stessa cosa succederà all'insegnamento elementare con l'ordinanza del 2 aprile 1824.

Tutte queste misure hanno per contropartita attacchi violenti contro il trono e contro l'altare. Se l'aristocrazia si riavvicina alla religione, la borghesia rimane volteriana. La politica rimarrà impotente a riconquistare le anime e qualche volta comprometterà l'opera intrapresa da autentici apostoli. Legando il clero alla sua politica controrivoluzionaria, la Restaurazione scatenerà una opposizione anticlericale. La Chiesa francese malgrado il trionfalismo si trova in una situazione critica.

ASPECTE LEGATE DE FAMILIE ÎN ANTICHITATE

MARIUS ȚEPELEA*

ABSTRACT. *Aspects Regarding Family in Antiquity.* Chaste life was admired in the antique society, even if, in everyday life, few people with this virtue could be encountered. Up against the pagans' conception about chastity, the Christian idea about virginity was totally different and superior. The Christians' ascetic effort to keep even their thoughts pure was a new thing for pagans. In the Early Church, those who did not have the force to dedicate themselves to a chaste life were advised to marry, keeping the soul purity. For the church fathers, both virginity and matrimony are beautiful. The objective of the Church was to help people become aware of the fact that matrimony is a profoundly religious and divine act, exalting it above the judicial and social level, replacing natural law with divine law.

Keywords: *antiquity, family, Early Church, matrimony, virginity, chastity*

REZUMAT. *Aspecte legate de familie în Antichitate.* Viața castă era admirată în societatea antică, chiar dacă în viața de zi cu zi puteau fi întâlnite puține persoane care să aibă o astfel de virtute. Față de concepția păgânilor despre castitate, ideea creștină despre feciorie era cu totul diferită și superioară. Efortul ascetic al creștinilor de a-și păstra până și gândurile curate era un lucru nou pentru păgâni. În Biserica primară, cine nu avea puterea de a se dedica vieții feciorelnice era îndemnat să se căsătorească, păstrând puritatea sufletului. Pentru Părinții bisericești este frumoasă și căsătoria și fecioria. Biserica a avut scopul de a aduce în conștiința oamenilor căsătoria drept un act profund religios și divin, înălțând-o deasupra terenului juridic și social, înlocuind legea naturală cu legea divină.

Cuvinte cheie: *antichitate, familie, Biserica primară, căsătorie, feciorie*

Onestitatea și pudoarea erau principii de viață generale, existente în societatea antică, dobândite prin creșterea în familie, prin educație, prin scrieri sau printr-o viață religioasă. Viața castă era admirată în societatea antică, chiar

* Prof. univ. dr., Universitatea din Oradea, Facultatea de Teologie Ortodoxă "Episcop Vasile Coman"; mariustepelea@yahoo.com

dacă în viața de zi cu zi puteau fi întâlnite puține persoane care să aibă o astfel de virtute. Viața castă și curată atinge perfecțiunea în feciorie, văzută de Părinții bisericești drept stadiul cel mai înalt al vieții morale. Fecioaria era admirată de societatea creștină antică, pentru că era răspunsul cel mai edificator la erotismul întâlnit în societatea păgână, care disprețuia fecioria. Clement Alexandrinul critică luxul, frenezia și plăcerile trupești existente încă la începutul secolului al III-lea în Alexandria, aducând elogii, în același timp, vieții curate și fecioriei ¹).

Creștinii care au ales să își ducă viața în feciorie au interpretat literal cuvintele Mântuitorului despre cei care aleg să ducă o viață castă: *„Că sunt fameni care s'au născut așa din pânțele maicii lor; sunt fameni pe care oamenii i-au făcut fameni; și sunt fameni care s-au făcut ei înșiși fameni de dragul împărăției cerurilor”* (Matei 19, 12). Sfântul Iustin Martirul prezintă un caz care a produs rumoare la vremea respectivă, din pricina unui creștin, care, înțelegând greșit preceptele evanghelice, a depus o cerere către guvernatorul Alexandriei pentru ca acesta să aprobe ca un medic să îi extirpe organele genitale. Firește că guvernatorul Felix a refuzat cerrea tânărului creștin, dar întâmplarea a produs vii discuții pe tema fecioriei și a căsătoriei: *„Dar, dacă principial noi nu ne căsătorim decât cu scopul de a crește copii, în cazul când noi renunțăm la căsătorie, facem aceasta cu scopul de a ne înfrâna cu desăvârșire. Și iată că unul dintre ai noștri, pentru ca să vă convingă cum că la noi împreunarea rușinoasă nu constituie o taină, a prezentat o cerere, în scris, guvernatorului Felix al Alexandriei, ca să îngăduie unui medic să-i extirpeze organele genitale; căci medicii de acolo spuneau că fără autorizația guvernatorului nu le era îngăduit să facă aceasta. Întrucât Felix, însă, nu a voit câtuși de puțin să aprobe această cerere, tânărul rămânând pe poziția lui, s-a mulțumit cu mărturia conștiinței lui și a celor ce împărtășeau credința lui”* ²).

Clement Alexandrinul era împotriva mutilării fizice, deoarece el considera acest lucru ca o feciorie forțată. Importantă era lupta pentru menținerea curăției sufletești și trupești, la adevărata feciorie ajungându-se foarte greu: *„Eunuc adevărat nu este cine nu poate, dar cine nu vrea să păcătuiască”* ³). Tertullian era un mare susținător al fecioriei. El aprecia cel mai mult pe cei care reușeau să își mențină fecioria printr-o viață morală exemplară, respingând mutilările fizice: *„Câți eunuci voluntari pentru împărăția lui Dumnezeu! Câți oameni feciorelnici de ambele sexe se nevoiesc pentru mântuire!”* ⁴). Eusebiu din Cezareea păstrează în lucrarea sa *„Istoria bisericească”* o scrisoare a episcopului Policrat al Efesului

¹) Clement Alexandrinul, *„Paedagogos”*, III, 4, P.G. 8, 591-600.

²) Sfântul Iustin Martirul, *„Apologia I”*, XXIX, op. cit., pag. 59.

³) Clement Alexandrinul, *„Paedagogos”*, III, 4, P.G. 8, 591-600.

⁴) Tertullian, *„De resurrexione carnis”*, 1, P.L. 2, 795-796.

către papa Victor al Romei, în care este vorba despre controversa pascală. În sprijinul său, episcopul Efesului aduce vechea tradiție moștenită de la Apostolul Ioan și de la ucenicii săi. Printre clericii cucernici din Asia Mică, Policrat amintește și un eunuc, despre care însă nu știm mai multe amănunte, decât că avea o viață de sfințenie, întru Duhul Sfânt: „Să mai amintim și de episcopul și de martirul Sagaris, care a adormit în Laodiceea și pe fericitul Papirius și chiar pe Meliton eunucul, care tot timpul petrecea întru Duhul Sfânt și acum odihnește în Sardes, așteptând a doua venire din cer, în care va învia și el din morți”⁵).

Biserica nu a încurajat acțiunile eroico-ascetice de tipul mutilării, pentru a ajunge la o stare de feciorie forțată, ci s-a pronunțat pentru o viață frumoasă și curată, în armonie cu învățătura Mântuitorului Hristos. Importantă era abstenența, nu mutilarea, respingerea gândurilor pătimase și nu mortificarea fizică cu orice preț. Clement Alexandrinul consideră că voința trebuie mortificată și nu trupul, fiindcă păcatul trupesc nu este fiu al trupului, ci al voinței⁶).

Atenagora Atenianul vorbește despre importanța păstrării fecioriei și a vieții curate. În opinia sa, mulți creștini au ales să trăiască o viață castă, fără să se căsătorească, în speranța că vor fi mai mult timp cu Dumnezeu: „De dragul nădejzii în viața veșnică, noi suntem în stare să disprețuim nu numai bunurile vieții pământești, ci chiar și unele plăceri îngăduite ale sufletului, încât și cu femeia cu care ne-am însoțit în căsătorie, potrivit rânduielilor căsătoriei, noi nu ne îngăduim alte raporturi decât cele legate de gândul de a naște copii... Poți găsi la noi mulți bărbați și femei, care, de dragul nădejzii că pentru o astfel de jertfă mai mare vor ajunge să fie cu Dumnezeu, au îmbătrânit fără să se căsătorească. Dacă starea de feciorie și de necăsătorie ne apropie de Dumnezeu, în timp ce chiar și un singur gând sau măcar pofta după o plăcere oarecare ne depărtează de El, atunci e ușor de înțeles de ce nu săvârșim astfel de fapte, la care nici măcar să ne gândim nu vrem, căci, în definitiv, viața noastră creștină se întemeiază nu atât pe grija de a cuvânta frumos, cât mai ales pe puterea de convingere a faptelor bune”⁷). Sfântul Iustin Martirul vorbește despre creștinii din vremea sa, mulți dintre ei alegând să trăiască în feciorie, din iubire pentru învățăturile lui Iisus Hristos. Iustin cunoaște mulți creștini care și-au schimbat viața, lepădând patima desfrâului și alegând să trăiască o viață curată: „Mulți bărbați și multe femei, care au ajuns la vârsta de șaiszeci sau șaptezeci de ani și care din pruncie au fost ucenici ai lui Hristos, au rămas curați, iar eu doresc să se arate în tot neamul oamenilor astfel de ființe. Pentru ce am mai aminti aici de mulțimea nenumărată a celor ce și-au schimbat

⁵) Eusebiu din Cezareea, „Istoria bisericească”, V, XXIV, 5, op. cit., pag. 216.

⁶) Clement Alexandrinul, „Stromate”, III, 7, P.G. 8, 1161.

⁷) Atenagora Atenianul, „Solie în favoarea creștinilor”, XXXIII, pag. 501-502.

viața lor de desfrâu, când au aflat de această învățătură? Căci Hristos nu a chemat la pocăință nici pe cei dreapți și nici pe cei cumpătați, ci pe cei nelegiuți, pe cei vicioși și pe cei nedreapți”⁸⁾.

Fecioria și viața curată erau la mare respect în Biserica primară, viața aceasta de castitate fiind aleasă de bunăvoie de către bărbați și femei deopotrivă. Tertullian laudă castitatea creștinilor, susținând că bărbați în vârstă sunt la fel de feciorelnici precum tinerii: *„O feciorie perseverentă ne-a protejat (pe noi, pe creștini – n.n.) de orice lucru de felul acesta: ne ferim de adultere și de infidelități după căsătorie, nu suntem expuși incestului. Câțiva dintre noi, ca să fie mai siguri, au izgonit de la ei întreaga putere a păcatului senzual, printr-o abținere feciorelnică, fiind tineri încă în acest respect feciorelnic, deși sunt în vârstă”⁹⁾.* În societatea păgână exista o latură a castității, cel mai elocvent exemplu fiind cel al preoteselor fecioare care îi slujeau Vestei în Roma. În timp ce castitatea păgână era menținută mai mult printr-o voință extraordinară, prin poțiuni și medicamente, fecioria creștină izvora din interiorul ființei umane, până și gândurile trebuind să fie curate. Apologeții creștini au subliniat superioritatea vieții feciorelnice creștine, trăită în smerenie, față de castitatea artificială păgână, mult trâmbitată, ca și în cazul vestalelor. Origen arată că abținerea de la obscenități, de la acte impudice și de la alte conotații sexuale era ceva firesc pentru un creștin. Creștinii căutau să trăiască o viață cât mai curată, adesea alegând fecioria unei vieți de căsătorie¹⁰⁾. Minucius Felix afirmă că multe dintre slujitoarele Vestei nu mai erau fecioare, fiind aspru condamnate pentru pierderea castității. Judecata apologetului creștin este aspră, dar au existat cazuri de condamnare la moarte a unor vestale, care își pierduseră castitatea¹¹⁾.

Față de concepția păgânilor despre castitate, ideea creștină despre feciorie era cu totul diferită și superioară. Efortul ascetic al creștinilor de a-și păstra până și gândurile curate era un lucru nou pentru păgâni. Religiiile politeiste, cu câteva excepții, nu puneau mare preț pe castitate, din contră, mai ales în Orient, exista un adevărat cult al **„prostituției sacre”**. În timp ce creștinii o slăveau pe Fecioara Maria, care la vârsta de trei ani fusese dusă la Templul din Ierusalim, pentru a fi dedicată vieții feciorelnice¹²⁾, religiile păgâne admiteau prostituția sacră în cinstea unor divinități precum Astarte, Afrodita sau Baalath. Prin răspândirea cultelor orientale în întreg Imperiul Roman uzanța prostituției sacre s-a generalizat în lumea romană.

⁸⁾ Sfântul Iustin Martirul, **„Apologia I”**, XV, pag. 46.

⁹⁾ Tertullian, **„Apologeticum”**, IX, 19, P.L. 1, 314-327.

¹⁰⁾ Origen, **„Contra Celsum”**, VII, 48, P.G. 11, 1491-1492.

¹¹⁾ Minucius Felix, **„Octavius”**, XXV, 10, P.L. 3, 316-319.

¹²⁾ **„Protoevanghelia lui Iacob”**, VIII, IX.

Valoarea fecioriei era atât de mare pentru creștini, încât anumiți judecători păgâni credeau că cea mai mare pedeapsă pentru o fecioară creștină este să fie dusă într-un lupanar. Tertullian amintește că erau astfel de cazuri, când o fecioară creștină, în loc să fie dată fiarelor, era trimisă într-un loc de necinste: „Prin urmare Dumnezeu suferă atunci când noi suferim, căci, nu demult, condamnăm o femeie creștină mai degrabă la un lupanar decât leilor, ați făcut mărturisirea că un atentat la puritatea noastră este considerat mai teribil decât orice pedeapsă și decât moartea, printre noi”¹³). Paladie redă povestirea Sfântului Ipolit al Romei despre o fecioară din Corint care a fost condamnată să fie dusă la un lupanar. Pretextând câteva zile că este bolnavă, un tânăr creștin a ajutat-o să fugă, aducându-i veșminte bărbătești. După descoperirea întâmplării, tânărul Magistrius a fost condamnat la moarte, suportând un dublu martiriu, în opinia lui Paladie, pentru sufletul său și pentru fecioria tinerei fete: „Iar preafecitul a primit cu bucurie năpustirea fiarelor, care l-au sfâșiat și l-au mâncat cu totul, rugându-se, ca și întâiul mucenic Ștefan, cu care împreună împărățește încununat cu două cununi, cu alupei și cu cea prin care a mântuit pe acea fecioară”¹⁴).

În Biserica primară, cine nu avea puterea de a se dedica vieții feciorelnice era îndemnat să se căsătorească, păstrând puritatea sufletului. Pentru Părinții bisericești este frumoasă și căsătoria și fecioria, sfântă este și mama și fecioara, căci viciul desfrâului atacă întâi mintea și apoi sufletul. Clement Alexandrinul se exprima astfel la adresa tinerelor fete care ajungeau la o anumită vârstă și nu știau ce drum să urmeze în viață: „În mod absolut, ori trebuie să se căsătorească, ori să rămână curate, abandonând ideea căsătoriei”¹⁵). Abordarea problemei despre căsătorie și feciorie de către scriitorii creștini din primele secole s-a făcut ținând cont de sfaturile Sfântului Apostol Pavel, care a tratat această problemă în modul cel mai elocvent cu putință, arătând avantajele și dezavantajele fiecărui tip de viațuire. Concluzia Apostolului Pavel este una firească, și cel ce se căsătorește și cel ce rămâne în viața feciorelnică bine face, căci amândouă coile duc spre împărăția lui Dumnezeu: „Cât despre cele ce mi-ați scris, bine este pentru om să nu se atingă de femeie. Dar, din pricina desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul ei... Celor necăsătoriți și văduvelor le spun: Bine este pentru ei să rămână ca mine. Dar dacă nu se pot înfrâna, să se căsătorească... Iar de crede cineva că pentru fata lui e o necinste dacă trece de floarea vârstei și că trebuie s'o mărite, facă de vrea; nu păcătuiește; să se căsătorească. Dar cel ce stă neclintit în inima sa și nu e strâns de vreo nevoie, și stăpânire are peste voința lui și aceasta a

¹³) Tertullian, „*Apologeticum*”, L, 12, P.L. 1, 530-536.

¹⁴) Paladie, „*Lavaicon*”, ed. Episc. Alba Iulia, 1994, pag. 129-131.

¹⁵) Clement Alexandrinul, „*Stromate*” III, 18, P.G. 8, 1207-1214.

hotărât el în inima sa: să-și țină fata fecioară, bine va face. Așadar, cel ce-și mărită fata, bine face; dar cel ce n-o mărită, mai bine face” (I Corinteni, 7, 1-2, 8, 36-38).

Sfântul Clement Romanul le scrie creștinilor din Corint să-i învețe pe tineri să trăiască în castitate, să aibă o voință curată și să se teamă de Dumnezeu. Același sfat este dat și bărbaților și clericilor, care trebuie să le învețe pe soțiile lor să iubească castitatea: *„Să învățăm pe tineri învățătura fricii de Dumnezeu, iar pe soțiile noastre să le îndreptăm spre ce este bun. Să arate purtarea cea vrednică de iubire a castității, să vădească voința cea curată a blândeții lor”* ¹⁶). În încheierea scrisorii sale, Clement Romanul le auce aminte din nou creștinilor din Corint să viețuiască în castitate, să iubească înfrânarea și dragostea curată, fiindcă și fecioaria și căsătoria sunt binecuvântate de Dumnezeu: *„Peste tot locul v-am vorbit despre credință, despre pocăință, despre dragoste curată, despre înfrânare, despre castitate și răbdare, aducându-vă aminte că trebuie să bineplăceți în chip cuvios atotputernicului Dumnezeu în dreptate, în adevăr și în îndelungă-răbdare”* ¹⁷). Sfântul Policarp al Smirnei îi sfătuiește pe tinerii creștini din Filipi să viețuiască în curăție, îngrijindu-se să se înfrâneze de la orice faptă care ar putea să le stârnească poftele. Pentru a reuși să trăiască în înfrânare, tinerii sunt îndemnați să apeleze la ajutorul spiritual al clericilor, la fel și fecioarele, care trebuie să aibă și conștiința curată, nu numai trupul neprihănit: *„La fel și tinerii să fie fără prihană în toate, înainte de orice îngrijindu-se de curăția lor și înfrânându-se de la orice lucru rău. Este bine să se abțină de la poftele cele din lume, că orice poftă luptă împotriva duhului și că nici desfrânării, nici muieraticii, nici sodomiții nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu, nici cei ce fac lucruri nesocotite. De aceea, tinerii trebuie să se îndepărteze de toate acestea, supunându-se preoților și diaconilor ca lui Dumnezeu și lui Hristos. Fecioarele să viețuiască fără de prihană și cu conștiința curată”* ¹⁸).

Nu puțini creștini au ales, după un timp oarecare de căsătorie, să trăiască în castitate, atunci când nu mai doreau să mai aibă copii, după cum povestește Herma despre sine însuși. În timpul celei de-a doua viziuni, Herma dă de înțeles că, din acel moment soția sa va fi ca o soră pentru el, hotărârea fiind luată pentru pocăință și pentru îndreptarea amândurora: *„Dar fă cunoscute aceste cuvinte tuturor copiilor tăi și soției tale, viitoarea ta soră, că și ea nu-și stăpânește limba și păcătuiește; auzind, însă, cuvintele acestea, se va feri și va fi miluită”* ¹⁹). Fecioria a fost o stare râvnită în antichitatea creștină. Multe fete alegeau să rămână în castitate toată viața, deoarece așa puteau fi mai aproape de Dumnezeu, pe Care Îl

¹⁶) Sfântul Clement Romanul, „**Către Corinteni**”, XXI, 6-7, op. cit., pag. 58.

¹⁷) Ibidem, LXII, 2, pag. 78.

¹⁸) Sfântul Policarp al Smirnei, „**Către Filipeni**”, V, 3, pag. 210.

¹⁹) „**Păstorul lui Herma**”, Viziunea II, 6, 3, pag. 231.

socoteau Mirele lor ceresc. După mărturia lui Tertullian, atât de mare era emulația vieții feciorelnice în secolul al III-lea, încât tinerele fete caste afirmau că se mărită cu Hristos: „*Fecioarele preferă să se căsătorească cu Dumnezeu, să fie frumoase pentru El: cu El trăiesc, cu El locuiesc, noapte și zi; își aduc drept dotă propriile rugăciuni către Domnul*”²⁰).

Scriitorii creștini au vorbit mai mult decât frumos despre feciorie, în primele secole. La un moment dat, fecioria era văzută drept un adevărat sacerdoțiu, iar fecioarele erau privite ca niște sfinte. Anumiți autori creștini au atras atenția celor mai exaltați că fecioria nu este un țel al vieții, ci un mijloc de a ajunge, prin ducerea unei vieți curate, în împărăția lui Dumnezeu. În timp, fecioria a ajuns o vocație specială, la care nu oricine era chemat, fiindcă adoptarea unui asemenea mod de viață se făcea de bunăvoie. Tertullian a lăudat fecioria, în care vedea cel mai prețios omagiu ce poate fi adus lui Dumnezeu de o persoană, pe lângă iubire, milostenie și rugăciune. De asemenea, starea de castitate era un exemplu eficace, în opinia apologetului cartaginez, pentru corupta societate păgână. Tertullian vorbește despre fecioare ca despre miresele lui Hristos, le vede sfinte, devotate și aproape de Dumnezeu²¹). Origen are un respect deosebit pentru fecioare și pentru starea de castitate. El vede fecioarele ca pe o cunună de flori care împodobeste Biserica Fecioară. În împărăția lui Dumnezeu, în opinia lui Origen, fecioarele vor ocupa al doilea rang, imediat după martiri. După fecioare, maestrul alexandrin îi laudă cel mai mult pe cei abstenenți, care, după nașterea de copii, prețuiesc castitatea.²²).

Fecioria a fost greșit înțeleasă de mulți creștini, mai ales de către eretici, care disprețuiau căsătoria. Marcion susținea că un adevărat creștin nu se căsătorește, ci trăiește în feciorie. Tertullian, influențat de montanism, crede că căsătoria este un fel de adulter legal, tolerată ca un rău necesar, iar starea de feciorie este singura demnă de laudă²³). Biserica, prin scriitorii echilibrați, nu a fost de acord cu dualismul marcioniților și nici cu pesimismul și rigorismul montaniștilor, afirmând legitimitatea și sfințenia căsătoriei. Clement Alexandrinul se pronunță pentru frumusețea și utilitatea căsătoriei, pe care o consideră binecuvântată de Dumnezeu. Clement susține că ideile greșite ale ereticilor despre căsătorie provin din filosofia greacă: Democrit și Epicur erau categoric împotriva căsătoriei, iar stoicii erau indiferenți. Filosoful alexandrin laudă căsătoria și folosul ei: „*Trebuie ca femeia să fie luată în căsătorie, pentru patrie, pentru descendență, pentru perfecțiune, atât cât depinde de noi, pentru lume*”²⁴).

²⁰) Tertullian, „*Ad uxorem*”, I, 4, P.L. 1, 1280-1281.

²¹) Idem, „*De monogamia*”, VII, P.L. 2, 937-939.

²²) Origen, „*In epistola ad Romanos*”, IX, 1, P.G. 14, 1201-1208.

²³) Tertullian, „*De exhortatione castitatis*”, VIII-IX, P.L. 2, 923-925.

²⁴) Clement Alexandrinul, „*Stromate*”, II, 23, P.G. 8, 1089.

Ereticii encratiți s-au pronunțat ferm împotriva căsătoriei, răstălmăcind fraze din Sfânta Scriptură sau din lucrări apocrife, precum „**Evanghelia egiptenilor**”. Clement Alexandrinul i-a combătut, afirmând că procrearea nu este un păcat, iar aducerea pe lume a unui copil nu înseamnă o denaturare a creației divine: „*Am observat că mulți din cei care s-au abținut de la căsătorie nu au procedat conform sfintei înțelepciuni. Au căzut în mizantropie și au lăsat să se irosească focul milosteniei*”²⁵). Scriitorul alexandrin este de acord că și în cadrul căsătoriei pot apărea căderi, dar ele nu se datorează tainei căsătoriei, ci voinței și caracterului celui care nu este rațional din punct de vedere moral: „*Trebuie, deci, să judecăm favorabil căsătoria și să o aprobăm, căci Domnul dorește ca omenirea să evolueze. Nu vrea ca noi să ne abandonăm faptelor de rușine, ca și cum am fi animale*”²⁶). În acest context, un creștin echilibrat este conștient că Dumnezeu îl vede, priunde s-ar afla, chiar și noaptea, în intimitatea camerei sale nupțiale. Întunericul nu poate ascunde faptele cuiva, căci lumina faptelor bune se află la îndemâna oricui. Clement afirmă că, cine vede căsătoria doar drept un prilej de desfătare trupească nu înțelege valoarea ei și nu o respectă²⁷). El recomandă multă răbdare și echilibru în căsătorie, fiind împotriva oricăror excese, scopul căsătoriei fiind mântuirea celor doi soți și nașterea de copii. Căsătoria este sfântă, iar cei care aderă la această taină sunt binecuvântați de Dumnezeu, precum și faptele lor bune. Părinții bisericești au afirmat cu tărie că viața conjugală nu este păcătoasă, împotriva ereticilor, care vedeau impură o astfel de viață. Excesele în viața conjugală nu sunt folositoare, dar echilibrul și nașterea de copii sunt binecuvântate, în opinia severului moralist Tertullian²⁸). În opinia lui Tertullian starea morală a celor doi soți căsătoriți este demnă de respect, deoarece viața intimă nu presupune automat starea pătimașă.

Biserica a stabilit, încă de la început, caracterul monogamic al căsătoriei creștine. Atenagora Atenianul afirmă că în legea nouă adusă de Hristos fiecare soț are o singură soție, deși legile statului nu prevăd acest lucru, dar legile bisericești urmează poruncilor divine: „*Dar, în același timp, Scriptura nici nu ne îngăduie să ne despărțim de femeia pe care am luat-o ca fecioară, nici nu ne lasă să ne luăm o a doua soție*”²⁹). Apologetul din Atena explică scopul căsătoriei creștine, și anume nașterea copiilor, un lucru rar întâlnit în lumea păgână, unde plăcerile erau pe primul plan, inclusiv în căsătorie. Ideea aceasta, a căsătoriei pentru a avea copii, este întâlnită și la alți scriitori creștini. Iată părerea lui Atenagora în această privință: „*Noi nu ne îngăduim alte raporturi decât cele legate de gândul de a naște copii. Așa cum agricultorul așteaptă*

²⁵) Ibidem, III, 9, P.G. 8, 1165-1170.

²⁶) Ibidem, XXXVII.

²⁷) Idem, „**Paedagogos**”, II, 10, P.G. 8, 516.

²⁸) Tertullian, „**De anima**”, XXVII, P.L. 2, 694-696.

²⁹) Atenagora Atenianul, „**Solie în favoarea creștinilor**”, XXXIII, pag. 502.

cu răbdare recoltarea seminței aruncate în pământ, fără să se grăbească să mai semene din nou, așa este și viața de familie cu soțiile noastre”³⁰). Sfântul Iustin Martirul este de părere că sunt două căi pe care un creștin le poate urma: viața curată, în feciorie, sau viața de căsătorie, cu scopul de a avea copii. Altă cale nu există, căci doar acestea două sunt plăcute lui Dumnezeu: „Dar, dacă principial noi nu ne căsătorim decât cu scopul de a crește copii, în cazul când noi renunțăm la căsătorie, facem aceasta cu scopul de a ne înfrâna cu desăvârșire”³¹). Minucius Felix afirmă că legătura dintre doi soți este căsătoria, iar această taină are loc doar cu scopul de a naște copii și de a-i crește, altfel creștinii aleg să trăiască în feciorie și în înfrânare: „Noi menținem smerenia noastră nu în aparență, ci în inimile noastre suntem legați printr-o singură căsătorie. În dorința de a aduce pe lume copii, noi cunoaștem o singură femeie sau nici una”³²). Apologetul latin îi acuză pe păgâni de viața pătimașă pe care o duc, deși adulterul este interzis în dreptul roman, pe când creștinii au o singură femeie, care este soția lor legitimă: „Voi interziceți și totuși comiteți adulter; noi suntem născuți bărbați doar pentru soțiile noastre”³³).

Taina căsătoriei era tratată cu mult respect de creștinii din primele secole, iar orice adulter sau abatere de la castitatea căsătoriei era pedepsit de Biserică cu o aspră perioadă de penitență. Sfântul Ignatie al Antiohiei își exprimă credința că, cine dezonorează familia și casa sa cu un adulter, pierde bunătățile și făgăduințele lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, astfel de oameni pot pierde și împărăția lui Dumnezeu, care va fi dată celor curați la suflet: „Nu vă înșelați, frații mei; cei care strică casele (comit adulter – n.n.) nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu. Dacă sunt dați morții cei care cu trupul strică casa cuiva, cu cât mai mult cel care strică, printr-o rea învățătură, credința lui Dumnezeu, pentru care Iisus Hristos a fost răstignit? Unul ca acesta, fiind întinat, va merge în focul cel nestins, la fel și cei care-l ascultă”³⁴). În scrisoarea către ucenicul său Policarp, episcopul Antiohiei face o paralelă între iubirea dintre doi soți și iubirea dintre Hristos și Biserică, după modelul paulin. Sfatul lui Ignatie către creștinii păstoriți de Policarp este cel de a trăi după modelul iubirii Mântuitorului față de Biserică: „Grăiește surorilor mele să iubească pe Domnul și să se mulțumească, trupește și duhovnicește, cu soții lor. La fel și fraților mei poruncește-le, în numele lui Iisus Hristos, să-și iubească soțiile, cum iubește Domnul Biserica”³⁵). La sfârșitul secolului I, Biserica avea deja legiuiri bine întemeiate față de taina căsătoriei, din punct de vedere religios și social. Căsătoria

³⁰) Ibidem, pag. 501.

³¹) Sfântul Iustin Martirul, „Apologia I”, XXIX, pag. 59.

³²) Minucius Felix, „Octavius”, XXXI, 5, P.L. 3, 336-338.

³³) Ibidem, XXXV, 6, P.L. 3, 348-349.

³⁴) Sfântul Ignatie al Antiohiei, „Către Efeseni”, XVI, 1-2, pag. 162.

³⁵) Idem, „Către Policarp”, V, 1, pag. 188.

era oficiată după voia lui Dumnezeu, în prezența clericilor, respectând poruncile divine și nu spre poftă trupească: „*Trebuie ca cei care se căsătoresc și cele care se mărită să facă unirea lor cu aprobarea episcopului, ca să fie căsătoria lor după domnul și nu după poftă. Toate să se facă spre cinstea lui Dumnezeu*”³⁶). În privința grijei pentru taina căsătoriei și pentru feciorie poate fi remarcat și Dionisie, episcopul Corintului. În scrisorile adresate comunităților creștine din Amastris și din Pont el vorbește despre căsătorie și cumpătare în ceea ce privește viața conjugală: „*Scriind și Bisericii care petrece vremelnice în Amastris ca și Bisericilor din Pont, el le amintește că cei care l-au îndemnat să scrie sunt Vasilide și Elpist, cărora le explică unele pasaje biblice, amintind și aceea că episcopul lor se numește Palma; le dă mai multe sfaturi despre căsătorie și cumpătare, cerându-le ca cei care dintr-un motiv oarecare ar cădea în vreo rătăcire ori s-ar întoarce din vreo erezie să fie primiți*”³⁷). Dionisie al Corintului scrie și creștinilor din Knosos, cerându-i întâistătorului Pinitus să fie cu luare aminte la cei care își iau pe umeri jugul greu al fecioriei. Din pricina slăbiciunii multor frați, cărora li se potrivea mai bine starea de căsătorie, episcopul Corintului îl îndeamnă pe Pinitus să nu îi oblige pe creștini să trăiască în feciorie, ceea ce înseamnă că în cetatea Knosos era obiceiul ca mulți frați creștini să se dedice vieții feciorelnice, deși nu toți puteau face acest lucru: „*La aceste epistole se mai adaugă cea trimisă credincioșilor din Knosos, în care îndeamnă pe episcopul de acolo Pinitus să nu pună obligatoriu pe umărul fraților jugul greu al fecioriei, ci să aibă în vedere slăbiciunile celor mai mulți*”³⁸).

Biserica a avut scopul de a aduce în conștiința oamenilor căsătoria drept un act profund religios și divin, înălțând-o deasupra terenului juridic și social, înlocuind legea naturală cu legea divină. Creștinii erau conștienți de importanța unei uniuni matrimoniale binecuvântate de Dumnezeu, supusă unei legi divine, care nu se schimbă, precum legile făcute de oameni. Din punct de vedere practic, căsătoria era privită drept o unire între un bărbat și o femeie, în cadrul Bisericii, a căror viață fusese observată de frații lor creștini și de clericii care urmau să le acorde binecuvântarea lui Dumnezeu. Căsătoria dintre doi tineri era o bucurie pentru întreaga comunitate creștină, care celebra nașterea încă a unei familii, în marea familie a Bisericii creștine. Taina căsătoriei a fost stabilită, îndreptățită și binecuvântată pe pământ în cadrul Bisericii, iar în împărăția cerurilor de Însuși Dumnezeu³⁹).

În cazul căsătoriilor, Biserica nu a făcut diferențieri între creștinii care aparțineau diferitelor clase sociale, ceea ce era de neconceput pentru religiile

³⁶) Ibidem, V, 2.

³⁷) Eusebiu de Cezareea, „Istoria bisericească”, IV, XXIII, 6, op. cit., pag. 173.

³⁸) Ibidem, IV, XXIII, 7, pag. 173.

³⁹) Tertullian, „Ad uxorem”, I, 9, P.L. 1, 1288.

politeiste. Sclavii puteau să se căsătorească fără nici o opreliște, chiar dacă unul dintre ei urma să fie eliberat. Jurisdicția proprie bisericească nu era întotdeauna în consonanță cu cea a statului roman, datorită viziunii proprii față de raporturile sociale, viziune pe care statul roman nu avea cum să o aibă la nivelul elevat al Bisericii. Papa Callist a permis căsătoria unui sclav sau a unui creștin dintr-o familie modestă cu o patriciană, încalcând astfel legile romane care nu permiteau acest lucru, lucru criticat de Ipolit al Romei ⁴⁰).

Biserica era precum o mamă pentru fiii ei, iar clericii precum părinții, iar bunele căsătorii s-au realizat, întotdeauna, cu sfatul și sprijinul părinților. Un exemplu interesant în acest sens este cel al lui Tertullian, care, îndată după convertirea la creștinism, avea o viziune destul de rigidă asupra tainei căsătoriei. Încă din tinerețe fusese preocupat de viața matrimonială, fiind autorul unui opuscul, astăzi pierdut, numit „**De augustiis nuptiarum**”, în care se preocupă de raporturile dintre cei doi soți în viața conjugală, tratat recomandat de Fericitul Ieronim. Cu trecerea timpului, Tertullian a devenit tot mai pesimist în ceea ce privește părerile despre viața matrimonială. A scris un tratat, intitulat „**Ad uxorem**”, și adresat soției sale, în care îi indică cum trebuie să se poarte în caz că va rămâne văduvă. În această scriere Tertullian susține că fecioaria este mai importantă și mai de preț decât căsătoria. În ochii lui Tertullian căsătoria apare mai degrabă ca un rău tolerat, decât ca o taină binecuvântată de Dumnezeu. Nu era de acord cu căsătoria dacă unul dintre viitorii soți era păgân. Deși părerile lui Tertullian despre căsătorie sunt aspre, el vede uniunea dintre doi soți precum o Biserică mică. Cuvintele sale despre căsătorie sunt, totuși, expresive, viziunea apologetului cartaginez despre căsătorie semănând mai degrabă cu una despre feciorie: „*Cine îmi va da puterea pentru a exprima fericea acelor nopți, în care Biserica celebrează, jertfa este adusă, binecuvântarea este consacrată, îngerii vestesc iar Tatăl le primește pe toate? Pe pământ fiii se căsătoresc bine și legitim nuami cu acordul părinților. Ce mare e bucuria a doi credincioși, care au o singură nădejde, o singură doctrină și o singură slujire spre Dumnezeu! Doi frați, doi slujitori ai lui Dumnezeu, fără nici o diferență a trupului sau a sufletului. Cu adevărat doi într-un singur trup, și unde trupul este unul sufletul este și el unul și curat*” ⁴¹). Concepția lui Tertullian despre căsătorie este tributară admirației sale față de feciorie. Modul cum el vede manifestările a doi soți creștini seamănă mult cu modul de manifestare a doi oameni care trăiesc o viață castă, după ce au avut copii: „*Ei se roagă împreună, se închină împreună, postesc împreună, se instruiesc, se întăresc și se susțin reciproc. Egali și împreună în Biserică, în fața lui Dumnezeu, în încercări, în persecuții; unul nu se ascunde în spatele*

⁴⁰) Sfântul Ipolit al Romei, „**Philosophumena**”, IX, 11.

⁴¹) Tertullian, „**Ad uxorem**”, II, 8, P.L. 1, 1300-1302.

celuilalt, unul nu îl evită pe celălalt, unul nu este indiferent față de celălalt: sunt liberi să viziteze bolnavii, să facă milostenie; sacrificiile (nu cele păgâne – n.n.) sunt făcute cu un anumit scop, zelul cotidian se manifestă fără nervi. Semnul crucii se face la vedere, binecuvântarea nu se dă în tăcere. Între cei doi răsună psalmi, imne, se întrec pentru a vedea cine cântă mai bine spre lauda lui Dumnezeu. Hristos, Care vede și aprobă astfel de manifestări, se bucură și le trimite pacea Sa. Unde sunt doi, acolo este și El în persoană, iar unde este El, acolo nu există persoană rea”⁴²).

În opinia lui Tertullian, cei doi soți alcătuiesc o mică comunitate creștină, trăiesc ca într-o mică biserică. Raporturile sociale dintre cei doi soți devin raporturi religioase, în care rugăciunea, faptele bune, postul și milostenia ocupă locul cel mai important. Iubirea soților unul față de altul se împletește cu iubirea față de Dumnezeu, care alimentează și iubirea conjugală. O familie creștină care observă principiile descrise de Tertullian trăiește în castitate, practică virtuțile, devine puternică spiritual, spre deosebire de familiile păgâne, cuprinse de slăbiciune și dependente total de serviciul sclavilor. Clement Alexandrinul aprecia atât de mult castitatea și gesturile curate, încât îi sfătuia pe soți să nu își sărute soțiile în fața sclavilor, pentru a nu le da acestora un exemplu imoral⁴³). Filosoful alexandrin vorbește despre buna purtare a soțiilor față de soți, descriind dreptatea, milostenia, pudoarea, care trebuie să se afle în sufletele tuturor: „Unde este înscrisă dreptatea, în afara unei inimi înțelepte? Unde este milostenia? Unde este pudoarea? Aceste inscripții divine sunt incizate în suflet... Fiii au părinți buni, deoarece se refugiază la adevăratul Părinte, soțiile au soți buni, pentru că adevăratul soț este Dumnezeu, sclavii au stăpâni buni, fiindcă au fost eliberați din sclavia extremă”⁴⁴). În lumea păgână, bărbații și femeile obișnuiau să își împodobească capul cu cununi din flori. Mulți creștini, convertiți din rândurile păgânilor, au păstrat acest obicei și după primirea botezului. Clement Alexandrinul consideră că adevărata coroană a soției creștine este soțul ei, pentru soț coroana este căsătoria, iar florile căsătoriei, din care este alcătuită coroana sunt copiii. Coroana celor mai în vârstă sunt nepoții, iar slava pe care o dau coroanele este adusă copiilor de părinți. Slava tuturor este Tatăl ceresc, Cel Care ocrotește familiile din întreaga lume și le dăruiește coroanele nestricătoare în împărăția cerurilor. Familia cea mare a creștinilor este Biserica, iar coroana Bisericii este Hristos⁴⁵).

⁴²) Ibidem, II, 8, P.L., 1, 1300-1302.

⁴³) Clement Alexandrinul, „**Paedagogos**”, III, XII, P.G. 8, 664.

⁴⁴) Clement Alexandrinul, „**Protrepticos**”, X, P.G. 8, 224.

⁴⁵) Idem, „**Paedagogos**”, II, 8, P.G. 8, 480.

RECENZIE – BOOK REVIEW

Daniel Corneliu Țuplea, *Gianni Vattimo – Kritiker der Moderne und Philosoph der Emanzipation. Hermeneutik und Nihilismus* (Gianni Vattimo – Critic al modernismului și filosof al emancipării. Hermeneutică și nihilism), Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, Saarbrücken 2015, 223 p.

Gianni Vattimo (n. 1936 în Torino, Italia), filosof și politician italian, este unul dintre cei mai importanți exponenți ai postmodernismului. Prin lucrarea de față autorul, Daniel Corneliu Țuplea, ne propune o incursiune în gândirea lui Vattimo printr-o originală analiză care urmărește două axe principale: perspectiva tematică și perspectiva monografică. După cuvântul înainte prin care suntem inițiați în problematicile și reperele metodologice asumate de autor, lucrarea este articulată în zece capitole, urmate de o concluzie finală și aparatul critic specific unei lucrări științifice.

Fiecare capitol al prezentului studiu reprezintă o direcție analitică care poate fi dezvoltată în mod autonom (cazul cap. 1, 2, 3, 6), situație în care ne sunt propuse la început un preambul, premise, o introducere sau o vizualizare sintetică a problematicii respective, sau sunt etape în aprofundarea cercetării care se înlănțuie într-o ordine logică și metodologic structurată. Articularea conținutului prin subcapitolele aferente ne dezvăluie în același timp modul în care a fost efectuată cercetarea și descoperim intuițiile cercetătorului care pătrunde în nuanțările gândirii filosofului torinez, ajungând în cele din urmă la condiția creștinismului contemporan și la o interesantă critică a metafizicii, nihilismului și problematicii teodiceii contemporane.

Primul capitol, intitulat *De la raportul Heidegger-Nietzsche la „gândirea slabă”*, în preambul ne propune o critică a metafizicii prin care ne introduce în problematica „sfârșitului metafizicii”, o adevărată schiță-plan radicală care transformă filosofia îndreptând-o spre „gândirea slabă” (pp.6-7). Conceptul de metafizică în accepția lui Vattimo se situează în siajul gândirii lui Nietzsche și a lui Heidegger, cu menținea ireductibilității gândirii nietzscheniene la o dimensiune clasic metafizică (p. 16). Capitolul al doilea, *Vattimo și „renașterea nietzscheniană” în Italia*, este dedicat prezentării raportului Heidegger-Nietzsche, dar și a tendințelor „dialectice” din dezbaterile filosofice și politice de după cel de-al doilea conflict mondial prin care își caută argumentarea „stânga” și „dreapta” ideologică a timpului. Inclusiv recepția lui Nietzsche în ambientul cultural italian al timpului trece prin interpretări ale hermeneuticii heideggeriene care sunt nuanțate diferit în funcție de clivajul „stânga-dreapta” mai sus amintit (pp. 25-35). Capitolul al treilea, intitulat *Versiunea lui Vattimo a unui „Nietzsche italian”*, face referire la eseul *Il Nietzsche italiano* în care filosoful torinez abordează tema recepției în spațiul cultural italian a „Renașterii nietzscheniene” din prisma criticii de specialitate (p. 36). Țuplea ne oferă două

exemple punând față în față pozițiile critice ale lui Gianni Vattimo și ale lui Massimo Cacciari (pp. 42-51) ajungând la tensiunile dintre interpretările politice și estetice ale filosofiei nietzscheniene, autorul făcând referire la originalitatea viziunii revoluționare a lui Vattimo din lucrarea *Il soggetto e la maschera* (p.51) în opoziție față de „Nietzsche politic” din operele lui Deleuze, Foucault și Lyotard (p.53).

Începând cu capitolul patru și până la sfârșit, autorul atacă frontal tema propusă, începând cu hermeneutica ontologică revoluționară asupra gândirii nietzscheniene pe care ne-o oferă filosoful torinez, diagnoza lui Nietzsche asupra modernității văzută ca o „maladie istorică” fiind esențială în ontologia hermeneutică a lui Vattimo și în același timp nucleul central al gândirii sale (p.59). Să nu uităm că Heidegger are o viziune pesimistă asupra metafizicii pe care o consideră în declin, considerând necesară o „depășire” a acesteia în sensul unei *Verwindung* – „convalescențe” despre care amintește Vattimo în *Sfârșitul modernității*, care aduce o revenire a discursului despre ființă în gândirea contemporană, însă într-un alt context cultural și istorico-politic. Sfârșitul modernității sau modernitatea târzie este caracterizată prin relativizarea ideii de progres istoric, liniar, în contextul unui pluralism eclectic care slăbește ideea de valoare și reperatele culturale relativ stabile care ghidează o civilizație în progresul său. O metafizică „forte” nu poate fi gândită decât într-o cultură teocentrică sau într-un sistem de gândire metafizică aflată în căutarea unui *principium* al tuturor lucrurilor, în timp ce antropocentrismul și diviziunile induse de sfârșitul modernității transformă orice discurs despre ființă într-o ontologie slabă, un discurs de ordin secund despre modul în

care subiectivitatea umană percepe realitatea obiectivă care îl învăluie ca fenomen primar, dar care este trăită numai, și numai, printr-un demers reflexiv. Și în acest „moment” apar limitele, confruntarea cotidiană cu „nimicul” induce ideea de „sfârșit” și necesitatea unei redescoperiri și reînțoarceri spre un sistem de gândire ontologic, și psihologic, funcțional. În acest context discursul nihilist despre „sfârșitul istoriei”, „sfârșitul metafizicii”, „gândirea slabă” se integrează organic în viziunea despre cultură și artă ca „loc” al prăbușirii subiectului (p.68) și a măștilor care apar în siajul anti-istorismului nietzschian.

În capitolul cinci, *Hermeneutica și sfârșitul modernității*, Tulea trece în revistă structura fundamentală a „ontologiei decadentei” (p.77), relectura propusă de Vattimo asupra problematicii „veșnicei întoarceri” la Nietzsche, dar și a supra-omului în perspectiva unei hermeneutici ontologice, pentru a se aborda în capitolul următor la *considerații asupra sensului nihilismului ca șansă*, pentru a căuta ulterior surprinderea motivelor care l-au condus pe Gianni Vattimo spre o radicalizare a ontologiei hermeneutice (p.149).

Capitolul opt, *problema depășirii biruinței metafizicii*, ne introduce în receptarea nihilismului și a postmodernismului în filosofia contemporană, de la problematica Ființei (p.150), a conceptului nietzschian de „recuperare” (p.153), a influenței colosale pe care o are Heidegger asupra gândirii postmoderne (p.157), pentru a ni se prezenta în cele din urmă reproșurile lui Vattimo aduse filosofiei postmoderne (pp.159-160).

În capitolul al nouălea, *ontologia hermeneutică ca teorie a modernității creștine*, ne conduce spre interpretarea

metafizică a violonței (p.161), experiența secularizării (p.168), pentru a se aborda în ultimul capitol o problematică din teologia catolică clasică sub aspectul deschiderii față de gândirea postmodernismului: *metafizică, nihilism și problematica lui Dumnezeu*. După expunerea fundamentărilor metafizice ale timpului și a deschiderii limbajului heideggerian spre problematicile teologice, autorul abordează temele „divinizării” și posibilității unui discurs despre religie ajungând ulterior la prezentarea critică a raportului dintre metafizică și nihilism, sfârșitul metafizicii și religia sau a dezintegrării metafizicii și nihilismului, deoarece „moartea lui Dumnezeu” din gândirea occidentală înseamnă, de fapt, în hermeneutica lui Vattimo, a lua în serios dezintegrarea fundamentelor dubiului asupra structurilor obiective veșnice și a regândi problematica lui Dumnezeu într-un context nou (p.189).

Concluziile cercetării temeinice întreprinse de Daniel Corneliu Țuplea ne

conduc spre ideea că Gianni Vattimo evidențiază importanța sistemelor de gândire ale lui Nietzsche și Heidegger pentru filosofia postmodernă și subliniază legătura dintre „filosofia morții lui Dumnezeu” și negarea Dumnezeului valorilor ca sintagmă a „morții metafizicii” pentru o lume și șansa redescoperirii discursului pentru viitor, deoarece, după cum scrie autorul, *„chiar dacă aventura metafizicii într-o lume post-industrială s-a terminat (...) și chiar dacă gândirea slabă nu mai satisface (toate) așteptările și promisiunile, cel puțin în această cercetare (acestea) par a fi un mod de abordare demn de actul credinței”* (p.208).

Lucrarea lui Daniel Corneliu Țuplea se impune de la sine filosofilor și teologilor germanofoni ca un real sprijin în aprofundarea cunoștiințelor asupra gândirii lui Vattimo, Nietzsche, Heidegger și a discursului metafizic în contextul postmodernismului și eclecticismului contemporan.

ALEXANDRU BUZALIC

RECENZIE – BOOK REVIEW

***Saint Dionysius the Areopagite. Sources, context, reception.* Editori: Alin Tat, Claudiu Tuțu, Napoca Star, Cluj-Napoca 2015, 311 pagini, ISBN: 978-606-690-183-3.**

Volumul editează lucrările prezentate cu ocazia *Congresului internațional Sfântul Dionisie Areopagitul: izvoare, context, receptare*, desfășurat la Cluj-Napoca la data de 16-17 octombrie 2014. Publicat cu sprijinul Secretariatului de Stat pentru Culte, editat de Alin Tat și Claudiu Tuțu, debutează cu o scurtă prefață a editorilor prin care se precizează faptul că lucrările reprezintă mai multe domenii de interes ale teologiei creștine, dar și a literaturii clasice sau istoriei filosofiei, atât catolici cât și ortodocși. Fiind o manifestare cu caracter internațional, textele susținute și publicate sunt redactate în limbile italiană, engleză, franceză sau română, conform intervenției autorilor. Lucrările și contribuția colectivă la editarea acestui volum sunt dedicate teologului elvețian Hans Urs von Balthasar care a reușit să ofere o lectură a operelor Sfântului Dionisie Areopagitul adaptată gândirii moderne, pătrunsă de reflecții asupra esteticului într-o cheie interpretativă teologică.

La pagina 10 este publicată alocuțiunea de binecuvântare a Cardinalului Kurt Koch, urmată de cuvântul de deschidere al rectorului Universității Babeș-Bolyai, Ioan-Aurel Pop, intitulat *Gânduri de laudă și felicitare* (pp. 11-13), subliniind mesajul teologic și valorile umaniste cuprinse în operele Areopagitului.

Prima lucrare, susținută în limba italiană de către Preasfințitul Episcop

Florentin Crihălmeanu, este intitulată *Teologia ierarhiei în scrierile Sfântului Dionisie Areopagitul* (pp. 14-26). Autorul se oprește asupra câtorva repere bibliografice care situează în contextul istoric al timpului său creatorul lucrărilor care au parvenit până în zilele noastre sub titlul de *Corpus Areopagiticum* sau *Corpus Dionysiacum*. În continuare este trecută în revistă viziunea lui Dionisie asupra îngerilor și ierarhiei îngeresti, „cetele îngeresti” în viziunea gradualistă de sorginte neoplatonică rămânând în tradiția teologică și în angelologia și demonologia clasică repere de neșters. Similară este și proiecția acestei „lumi de sus” în realitățile lumii terene, Dionisie vorbind despre ierarhia eclezială, un rol important în transmiterea graduată a acțiunii divine înspre lumea istorică avându-l medierea ierarhică, din treaptă în treaptă, a „luminii” harului care se răsfrânge prin sacramente. Se ajunge astfel la *Concluzii și probleme aplicative pentru timpul de azi*, prin care autorul sugerează că relativismul etic și destructurarea autorității într-o lume desacralizată, pot găsi un reper solid în gândirea contemporană prin revalorificarea importanței ierarhiei și a autorității ierarhice de către politică, Biserică, societate, bineînțeles într-un limbaj categorial postmodern. *Causa malum* a tuturor crizelor contemporane pare a fi supraevaluarea subiectului, a *ego*-ului mai degrabă decât recunoașterea autorității lui Dumnezeu.

Intervenția la ceremonia de deschidere a Simpozionului Internațional Ecumenic de patristică, Sfântul Dionisie, izvoare, context și receptare a lui Cristian Barta (pp. 27-34), redactată în limba italiană, amintește faptul că, gândirea lui Dionisie Areopagitul trimite din necesitate spre o teologie în care aprofundarea speculativă, experiența spirituală și liturghia Bisericii să fie reunite în dimensiune căutării Adevărului.

Următorul studiu, în limba engleză, semnat de John M. Rist, este intitulat *Creștinismul lui Dionisie: înțelegerea dialectică a dezbaterii post-reformatoare* (pp. 35-50), explică într-un preambul raportul dintre teologia dionisiană și neoplatonism, întreaga retorică și gândire religioasă sau filosofică a timpului fiind impregnată de spiritul elenist al epocii, citându-i pe Cicero, Ieronim, Clemens, Origen, Iustin, Atanasie. Este perioada în care medioplatonismul conturat sub Filon din Alexandria devine un „neo-” platonism în adevăratul sens al cuvântului, luând în dezbateră nu numai un *principium* al tuturor lucrurilor, ci realitatea lui Dumnezeu. Principalii predecesori ai lui Dionisie sunt identificați a fi Origen, Grigore de Nyssa și Evagrie Ponticul, dintre creștini, și Platon, Plotin, Iamblichus, Damascius și Proclus, dintre păgâni. Sintezele patristice aveau să formuleze conceptul de mediere a lui Hristos sau de *eros* în mistică, cu nuanțările ulterioare specifice Răsăritului sau Apusului creștin. Începând cu Luther, Dionisie începe să fie acuzat de „platinizarea” credinței, poziție moderată la Adolf von Harnack, care vede în helenizarea creștinismului o întoarcere spre poziționarea veterotestamentară. Într-o perspectivă istorică, ceea ce critica post-Reformă consideră a fi legat de mistica sau teologia

păgână, trebuie analizat în lumina contextului cultural al timpului în care Dionisie a trăit.

Sever Voicu, ne propune studiul *Apofatismul la Chrisostomul și la Areopagitul*, lucrare redactată în limba italiană (pp. 51-62). În ceea ce privește tema abordată, între Ioan Gură de Aur și Dionisie Areopagitul nu există o viziune comună referitoare la apofatism, nici mnăcar în legătură cu cea mai veche conturare a unei gândiri antiochiene în care întâlnim primele urme ale unei abordări de tip apofatic.

Lucrarea lui Lucian Dîncă, redactată în limba franceză, este intitulată *Câteva reflecții despre epistolele lui Pseudo-Dionisie Areopagitul* (pp. 63 – 77). După prezentarea locului Epistolarului în *Corpusul Dionisian*, sunt prezentate pe scurt epistolele și conținutul lor teologic. În concluzii, autorul subliniază importanța corpului epistolar al lui Pseudo-Dionisie pentru înțelegerea altor opere majore, inclusiv a teologiei simbolice, operă astăzi pierdută. Astfel pot fi lămurite aspectele teologice, pastorale, dogmatice și disciplinare din doctrina Bisericii primare.

Lucrarea Isabelei Stoian redactată în limba engleză, *Timpul în operele Sfântului Dionisie Areopagitul* (pp. 78-88), abordează problematica raportului dintre istorie și eternitate. Lucrarea pornește de la timpul fizic, pentru a ajunge la raportul dintre timp, Dumnezeu și veșnicie, Unul dintre cele mai interesante subiecte dionisiene rămâne raportarea la veșnicie, prin veșnic numindu-se ceea ce ține de realitatea lui Dumnezeu relativ la contingența supusă timpului.

Urmează prezentarea lui Petru Molodeț-Jitea, redactată în limba engleză,

intitulată *Erosul platonice și erosul creștin în „Corpus Areopagiticum”*. *Comentariu asupra „De divinis nominibus”, capitolul IV: 12, 13* (pp.89-98). Autorul pornește de la semnificația termenului *eros* în operele platonice, ajungând la același motiv în operele Pseudo-Areopagitului. În mistica creștină se vorbește despre *eros* ca extaz și comuniune, critica modernă a viziunii dionisiene fiind legată de conceptul de *agape* în semnificație teologică.

Lucrarea lui Florin-Cătălin Ghiț, scrisă în limba franceză, este intitulată *Izvoarele și identitatea „Erosului” divin în scrierile Areopagitice* (pp. 99-119), face o trecere în revistă a conceptului de *eros* în scrierile lui Platon, Proclus, Aristotel, Plotin și Dionisie, aprofundând ulterior poziția dionisiană prin prezentarea fundamentelor biblice. *Erosul* Areopagitului se înscrie pe linia tradiției misticii creștine care valorifică definirea lui Dumnezeu ca iubire.

În continuare, lucrarea lui Marius Portaru intitulată *O notă despre dubla activitate a lui Plotin și influența acesteia asupra anumitor Părinți ai Bisericii*, este redactată în limba engleză (pp. 120-136). Conform cercetării autorului, a fi imagine a lui Dumnezeu cântărește mult mai mult decât îndumnezeirea prin participarea prin har la viața divină. Pornind de la premisele lui Plotin, atât Maxim Mărturisitorul cât și Pseudo-Areopagitul, definesc o metafizică creștină care afirmă posibilitatea unui contact direct între Dumnezeu-transcendentul și lumea contingentă și în egală măsură existența unei „îndumnezeiri” ca acțiune de autocomunicare a activității divine realității creaturale individual-umane.

Florin Crîșmăreanu, ne propune lucrarea, redactată în limba franceză, *Maxim Mărturisitorul, lector al Corpusului*

Dionisian (pp. 137-156). După prezentarea amănunțită a argumentării temei, autorul concluzionează afirmând legătura evidentă dintre Maxim Mărturisitorul și lucrările dionisiene, fundamentale pentru conturarea doctrinei creștine alături de ceilalți mari Părinți ai Bisericii.

Urmează lucrarea Nicoletei Negraru, redactată în limba engleză, intitulată *Ordinea divină. Ierarhia ca ordine (taxis) și ordinea ca dispoziție habituală (hexis) la Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul* (pp. 157-187). Printr-un studiu comparativ aprofundat, autoarea lucrării reușește să clarifice nuanțările teologice referitoare la gradualismul metafizic și la ordinea naturală spre care lumea istorică este predispusă.

În continuare, lucrarea lui Gheorghe Drăgulin, ne prezintă o temă inedită, și anume *Gerard al Morisenei (+1046), prima mărturie despre prezența „corpusului pseudoareopagitic” în spațiul Bisericii Ortodoxe Române* (pp. 188-204). Deși a fost martirizat pentru ideile sale de căutare a lumii desăvârșite, opera episcopului Morisenei rămâne interesantă în câmpul cercetării din zilele noastre, continuând să ofere și unele elemente ale gândirii areopagitice în receptarea ortodoxă românească.

Lucrarea lui Claudiu Mesaroș, redactată în limba engleză, *Două subiecte areopagitice în „Deliberatio supra hymnum trium puerorum” a lui Gerard din Cenad* (pp. 205-219), continuă tematic lucrarea de mai sus, arătând concordanța căutării Adevărului atât pe calea filosofiei creștine care îl recunoaște pe Dumnezeu, cât și a filosofiei păgâne care se bazează pe rațiune, ca pe o lumină naturală prin care se caută primele principii. Chiar dacă Gerard nu folosește în mod concret termenul *concordia*, gândirea sa sugerează

apropierea dintre *theologia naturalis* și căutarea general-universală a Adevărului.

Tereza-Brândușa Palade ne propune o temă conexă prin studiul editat în limba engleză intitulat *Autocomunicarea lui Dumnezeu: Influența doctrinei despre frumos a lui Dionisie asupra teologiei lui Toma de Aquino* (pp. 220-227). Aquinatul preia în corpusul demonstartiv scolastic numeroase pasaje din Dionisie, reușind prin geniul său să împace catafatismul cu inefabilitatea lui Dumnezeu, inerentă misterului transcendenței divine.

Urmează lucrarea editată în limba franceză de Cristian Moisuc, intitulată *Statutul misticii. Argumente (anti)dionisiene în controversa quietistă dintre Bossuet et Fénelon* (pp. 228-244). Prin acest studiu pătrundem în disputele teologice din spațiul francofon, prezentându-se critic erorile ideologice ale lui Fénelon care caută să-și argumenteze pozițiile atribuind lui Dionisie aceeași viziune, în timp ce Bossuet tinde să reducă viața mistică la aspectul simbolic.

Ultima lucrare prezentată în limba engleză de către Nicolae Turcan, *Fenomenologie și teologie apofatică: Receptarea Sfântului Dionisie Areopagitul în convingerea lui Jean-Luc Marion* (pp. 245-258), reprezintă o altă deschidere a teologiei spre filosofia modernă și contemporană. În concluzia studiului său, autorul constată faptul că Marion înțelege apofatismul dionisian similar teologiei Bisericii Răsăritene. Recunoașterea rolului activ al subiectului uman înseamnă definirea omului și ca „persoană liturgică”, harul rămânând rezultatul unei confruntări cu o realitate apofatică.

Atât lucrările Simpozionului Internațional în plen cât mai ales redactarea volumului lucrărilor susținute și popularizarea acestuia, reprezintă un real sprijin pentru cercetarea patristică contemporană, fiind un instrument de real ajutor pentru teologia, filosofia și cercetarea de specialitate din epoca contemporană.

ALEXANDRU BUZALIC