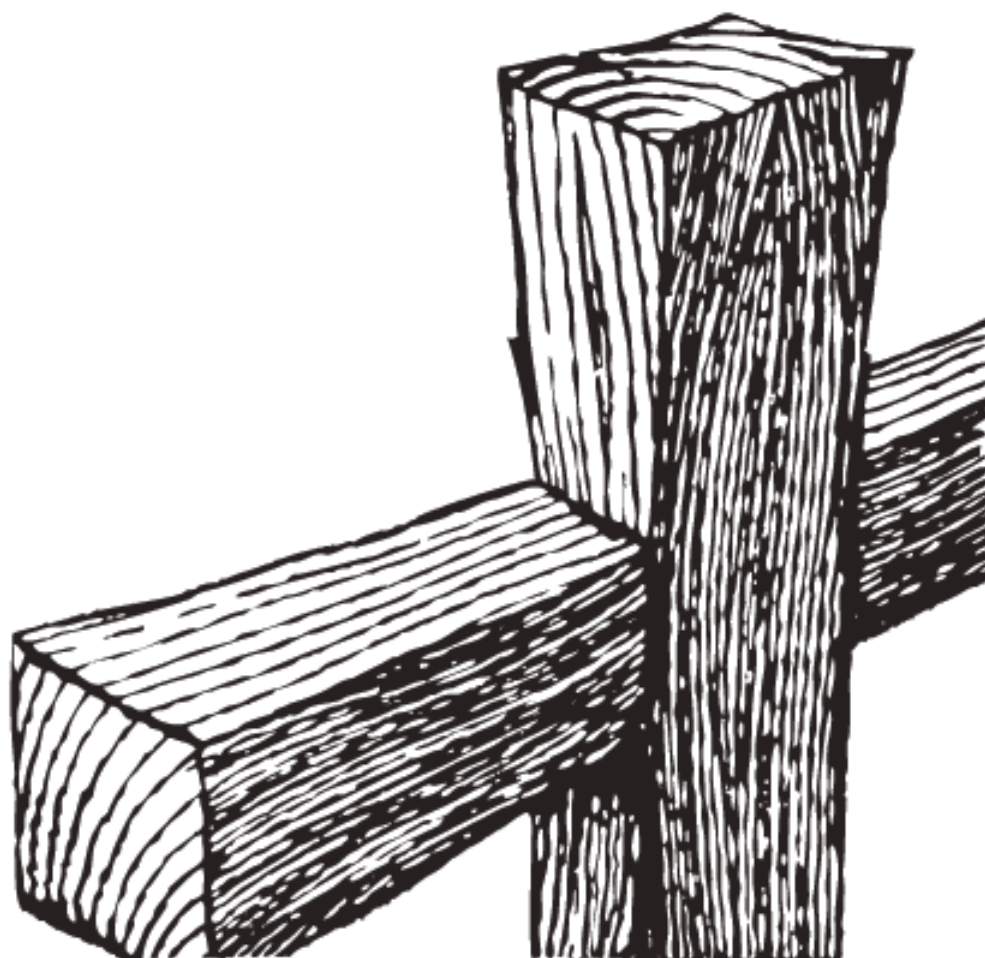




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

1-2/2014

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

1-2/2014
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 59 (LIX) 2014
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

- WILLIAM A. BLEIZIFFER, Administrație economico-fianciară și susținerea materială a clerului în legislația canonică. O posibilă interpretare a *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* * *Economic and Financial Administration and the Material Support of the Clergy According to the Canon Law. A Possible Interpretation of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*..... 5
- FLORIN BOZÂNTAN, Credința trăită prin iubire și evanghelizare * *Faith Lived Through Love and Evangelization* 25
- BOGDAN VASILE BUDA, Scrisoarea apostolică "*Orientalis Lumen*". O întâlnire sinergică între Orient și Occident * *The "Orientalis Lumen" Apostolic Letter. A Synergic Encounter between East and West* 35

BOGDAN VASILE BUDA, Aspectos de los derechos humanos en fray Bartolomé de las Casas * <i>Matters of Human Rights in Bartholome de las Casas</i> * <i>Aspecte ale drepturilor omului în Bartolomeu de las Casas</i>	57
ALEXANDRU BUZALIC, Conceptul de <i>inculturație</i> în teologie și <i>aculturația</i> în spațiul cultural european contemporan * <i>Le concept d'inculturation dans la théologie et l'acculturation dans le milieu culturel européen</i> * <i>The Concept of Inculturation in Theology and the Acculturation in the Contemporary European Cultural Area</i>	71
ALBERTO CASTALDINI, Per il soglio di Abramo. Umanità e attesa in Genesi 18, 1-15 * <i>By Abraham's Faith. Humanity and Waiting in the Book of Genesis 18, 1-15</i> * <i>Prin credința lui Avram. Umanitate și așteptare în Cartea Genezei 18, 1-15</i>	81
IOSIF DUMEA, Fe, sacramentos y vida moral cristiana * <i>Faith, Sacraments and Moral Life</i> * <i>Credință, sacramente și viață morală</i>	91
IOSIF DUMEA, La opinión pública y la Iglesia, en el marco de los Sínodos sobre la familia * <i>The Public Opinion and Church in the Context of the Synods Dedicated to Family</i> * <i>Opinia publică și Biserica în contextul Sinoadelor dedicate familiei</i>	111
CĂLIN IOAN DUȘE, Părinții Apostolici * <i>The Apostolic Fathers</i>	123
CĂLIN IOAN DUȘE, Importanța scrierilor Sfântului Simeon Noul Teolog * <i>The Importance of Saint Symeon the New Theologian's Works</i>	131
EUGEN JURCA, Panegiricul * <i>The Panegyric</i>	141
ANTON RUS, Credința: o chestiune de privacy sau trebuie mărturisită public? * <i>Faith: A Matter of Privacy or Public Practice?</i>	159

ADMINISTRAȚIE ECONOMICO-FIANCIARĂ ȘI SUSȚINEREA MATERIALĂ A CLERULUI ÎN LEGISLAȚIA CANONICĂ. O POSIBILĂ INTERPRETARE A *CODEX CANONUM ECCLESiarUM ORIENTALIUM*

WILLIAM A. BLEIZIFFER*

ABSTRACT. *Economic and Financial Administration and the Material Support of the Clergy According to the Canon Law. A possible Interpretation of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.* The possibility to search solutions or means to address some economic and financial difficulties caused by the recent global crisis requires from the Church and from other aid organizations, national and international, a judicious reflection on this reality. This reflection should initially start from the analysis of the means that are at the disposal of the Church and from the perusal of the surrounding reality; a reflection on some possibly theoretical and difficult to implement matters such as the canon law, but a reflection that can, at least in theory, offer a frame for a possible future action regarding the regulation of the economic realities and the sustenance of the pastoral activities of the priests, and more.

The present study proposes an analysis of this reality starting from the presentation of certain documents from the previous legislation and will continue with a highlight on the current legislation in terms of administration of the material assets within the Church.

Keywords: *Canon law, financial administration, material assets, particular law, patrimony, fair remuneration, property administrator, collegial acts.*

REZUMAT. *Administrație economico-fianciară și susținerea materială a clerului în legislația canonică. O posibilă interpretare a Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.* Posibilitatea căutării unor soluții sau mijloace de a veni în întâmpinarea unor dificultăți economico-financiare cauzate de recenta criză mondială, solicită Bisericii și altor organisme de ajutor, naționale sau internaționale, o reflecție judicioasă asupra acestei realități. O reflecție care să plece în primul rând de la analiza mijloacelor pe care Biserica le are la dispoziție și considerarea realității înconjurătoare; o reflecție asupra unor chestiuni poate chiar teoretice și greu de aplicat cum este legislația canonică, dar o reflexie care poate, cel puțin în teorie, să ofere un cadru de posibilă viitoare acțiune în reglementarea realităților economice și ale susținerii activităților pastorale ale preoților, și nu numai.

Studiul își propune o analiză a acestei realități plecând de la prezentarea unor documente ale legislației anterioare și continuând cu evidențierea legislației actuale în materie de administrare a bunurilor materiale în Biserică.

* Pr. lect. univ. dr., Univ. "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj.

Cuvinte cheie: legislație canonică; administrație financiară; bunuri materiale; drept particular; avere bisericească; remunerație justă; administratorul bunurilor; acte colegiale.

Premisă

Posibilitatea căutării unor soluții sau mijloace de a veni în întâmpinarea unor dificultăți economico-financiare cauzate de recenta criză mondială, solicită Bisericii și altor organisme de ajutor, naționale sau internaționale, o reflecție judicioasă asupra acestei realități. O reflexie care să plece în primul rând de la analiza mijloacelor pe care Biserica le are la dispoziție și considerarea realității înconjurătoare; o reflecție asupra unor chestiuni poate chiar teoretice și greu de aplicat cum este legislația canonică, dar o reflecție care poate, cel puțin în teorie, să ofere un cadru de posibilă viitoare acțiune în reglementarea realităților economice și ale susținerii activităților pastorale ale preoților, și nu numai. Spun nu numai, pentru că dincolo de orice activitate pastorală, care are ca primi beneficiari pe credincioșii încredințați spre păstorire¹, păstorul însuși are nevoie la rândul său, împreună cu familia sa, de o susținere financiară demnă, care să-i asigure un trai decent.

Nu doresc abordarea temei referitoare la mijloacele materiale care ar putea sta la dispoziția realizării exigențelor de subzistență, și nici nu voi sublinia realitatea anormală prin care trece Biserica noastră în tentativa de recuperare a propriului patrimoniu material, patrimoniu, care ar trebui să reprezinte în primul rând acea realitate de la care să se plece pentru a încerca găsirea unor soluții. O realitate anormală pentru că multe din proprietățile Bisericii sunt încă deținute de terți, la mai bine de douăzeci și cinci de ani de la căderea regimului comunist realitatea fiind încă departe de a fi satisfăcătoare.

Mă voi opri în cele ce urmează asupra prezentării legislației canonice în vigoare cu referință la această temă, lăsând la latitudinea celor în drept posibilitatea unor ulterioare aprofundări sau chiar găsirea unor soluții viabile și obiective. De aceea, voi începe prin a prezenta câteva aspecte ale legislației canonice anterioare, pentru ca mai apoi, în a doua parte a lucrării să prezint succint câteva aspecte reținute de CCEO².

¹ 1Pt. 5. 1-4 este un text care subliniază bine acest aspect.

² În principal mă voi referi la: *acquisitio bonorum temporalium; administratio bonorum temporalium; administrator bonorum temporalium; alienatio bonorum temporalium; beneficia; bona temporalia; boni mores; bonum; cautela; Consilium a rebus oeconomici; contractus; donatio; donator; donum; ellemosyna; fundatio pia; fondator; hereditas; honestas; impositio; indemnitas; inobedientia; interdictus bonis; inventarium; lucrum; Massa bonorum; mercatura; Necessitas; oekonomus; pauper, Paupertas; praecaventia socialis, praevidentia; remuneratio; Securitas socialis; Sustentatio; Taxae; Cf. Ivan Žužek, *Index annaliticus Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Istitutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992.*

Legislația anterioară – imaginea oferită de dreptul particular

La data de 10 mai 1924, ca o sinteză a întregii activități organizatorice în materie administrativă în Arhiepiscopia de Alba Iulia și Făgăraș, sub semnătura PS Vasile Suciuc apare la Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, *Statute privitoare la administrația averilor bisericesti din Arhidieceza gr.-cat. de Alba Iulia și Făgăraș, statorite din ședința consistorială ținută la 2 iunie 1888 și întregite în Sinodul arhidiecezan ținut în 1906*³. Acest document ne oferă posibilitatea unei analize chiar și superficiale a modului în care era înțeleasă tema administrării averilor bisericesti la acea epocă. Aș sublinia doar câteva aspecte pe care le consider mai relevante pentru tema noastră. După o definiție a termenului *avere bisericască* – pe care noi o vom prezenta pe durata acestui studiu, - și o enumerare a elementelor care o compun, § 2 solicită ca

averea bisericască să se poată ține mai ușor în evidență, conserva și administra, e de lipsă ca aceea, în toate parohiile arhidiecezane să se conscrie și consemneze inventare deduse cu toată acuratețea, alăturându-se la acele și extrase autentice din foile funduare și de cadastru [...]. Aceste inventare să se deducă în câte două exemplare dintre cari unul să se conserve în arhiva personală, iar celalalt în oficiul arhidiecezan. Inventarele aceste să se reînnoiască în întregime tot la 5 ani....

Textul vorbește așadar de *evidență* și de *inventar* ca prime realități fundamentale și necesare în administrarea și conservarea bunurilor bisericesti. Ceea ce însă apare relevant din conținutul paragrafelor care urmează este faptul că documentul vorbește nu doar de „conservare cu mare grijă”, ci și „de înmulțire cu mare grijă” (§ 5), subliniind și faptul că „averea bisericii se administrează nemijlocit prin curatoratul bisericesc” (§ 4). Fără îndoială că acest lucru poate părea cel puțin suspect, dacă ne gândim la imaginea instituțională a parohului care reprezintă de fapt parohia în toate afacerile juridice, dar cu siguranță vom avea posibilitatea ca pe parcursul acestui material să clarificăm punctul de vedere al legislatorului antic, un punct de vedere de altfel obiectiv și necesar.

Așadar, cel care administrează averea bisericască, conform acestui Statut este *curatoratul* care, în cazul unui buget parohial insuficient, poate hotărî și proporția contribuției, proporție ce poate fi mai apoi stabilită în caz de neînțelegere în ulterioare foruri superioare, întâi cel protopopial și mai apoi în Consistoriul arhiepiscopal. Tot în atribuțiile curatoratului intră și „examinarea mijloacelor proiectate pentru înființarea de fonduri noi spre scopuri bisericesti...” (§ 11, 4).

³ *Statute privitoare la administrația averilor bisericesti din Arhidieceza gr.-cat. de Alba Iulia și Făgăraș, statorite din ședința consistorială ținută la 2 iunie 1888 și întregite în Sinodul arhidiecezan ținut în 1906*, ediția a treia, Completată din ședința consistorială ținută la Blaj, la 10 Maiu 1924, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, Blaj 1924.

Curatorul, ca formă de manifestare a colaborării și colegialității în activitățile administrative ale parohiei, este compus din membri cu calitate morală probată, care nu sunt între ei consangvini sau afini, și care au ca președinte pe paroh. Acest aspect al lipsei consangvinității și al necesității colaborării la nivel administrativ îl putem defini printr-un cuvânt, cu termenul *transparență în acțiune*. Am amintit că președintele curatoratului este evident parohul, care se prevalează de prerogative clare în cea ce privește întreaga activitate a curatoratului: darea în arendă a bunurilor și a drepturilor doar prin licitație publică; realizarea de licitații pentru repararea imobilelor parohiale; depozitarea fondurilor excedentare în bănci sigure, spre fructificare; urmărirea atentă a eventualelor contracte și conservarea acestora.

Ar mai trebui să subliniem referitor la acest document și existența unor precizări care limitează posibilitatea de acțiune a parohului și al curatoratului său: sunt stabile astfel limitele maxime și minime în interiorul cărora pot fi efectuate tranzacții financiare, și sunt indicate și autoritățile imediat superioare care pot superviza acele tranzacții care depășesc limitele impuse: protopopul și Consistoriul Arhiepiscopal. O ultimă remarcă relativă la tema de noi tratată și clarificată de documentul de care ne ocupăm este aceea a bugetului.

Ca instrument de control al diferitelor activități financiare, bugetul este stabilit în prima ședință a lunii ianuarie în prezența membrilor parohiei constituiți în adunarea generală, ocazie cu care se va prezenta și dare de seamă a chestiunilor economice întreprinse în anul trecut (§§ 27-30).

Dacă Statutul reprezintă o sinteză a doctrinei canonice referitoare la administrarea averilor bisericești, cu siguranță că acesta se inspiră mult și din alte lucrări de referință în materie: amintim doar voluminoasa lucrare a protopopului de Oradea Mare, Ioan Geț, *Administrație Bisericească*⁴ care oferă o generoasă tratare a chestiunilor administrativ financiare și de administrare a averii bisericești. În ceea ce privește susținerea parohului și a activității sale, autorul subliniază⁵:

Competențele ce servesc întru susținerea parohului conformă statutului său, de regulă provin din următoarele izvoare: locuința parohială cu supraedificatele corespunzătoare, curte și grădină; congruă sau angarie în bani gata din cassa patronului sau de aiurea; porțiunea canonică ori arenda acesteia; Prestațiuni în natură, manuale și jugale, ori în caz de răscumpărarea bani gata în sumă corespunzătoare; unele drepturi de servitute, cosirea erbei în cimiter, dreptul de lemnărit, dreptul de pășune scl.; lectical; Ștoale de botez, de cununie de îngropăciune scl.; taxe satorite de Ordinariat pentru extrădarea extraselor matriculari; stipendii pentru liturghii fundamentali și liturghi manuale; onorare pentru catehizare scl.

⁴ Ioan Geț, *Administrație Bisericească*, Oradeamare, Tipografia „Nagyvarad”, 1912.

⁵ *Ibidem*, pp. 240-241.

Desigur că aceste precizări, care sintetizează oarecum tema referitoare la mijloacele de susbsistență ale parohului trebuie interpretate în contextul epocii respective, și anume începutul secolului trecut, dar ne oferă în același timp - cel puțin din punctul de vedere al dreptului particular - o imagine de ansamblu asupra chestiunii luate spre analiză, și mai mult decât atât pot constitui un valid punct de plecare în reflexia asupra modului de posibilă administrare a patrimoniului parohial. Trebuie amintit și faptul că autorul coroborează legea canonică cu cea civilă oferind o imagine de ansamblu asupra sustenabilității financiare a parohului.

Nu putem omite dintre chestiunile normative antice nici precizările pe care le face Conciliul Provincial al doilea⁶, și care oferă un titlu întreg chestiunii referitoare la administrarea bunurilor bisericești. Vorbind despre administrare, conservare sau înmulțire Conciliul stabilește, ca normă pentru întreaga provincie mitropolitană, necesitatea redactării unor inventare, care trebuie să fie reactualizate la interval de 10 ani, și justifică existența lor plecând de al un principiu simplu: averea bisericească este mai ușor de administrat în prezența acestor inventare, care se redactează în dublu exemplar, dintre care unul trebuie conservat în arhiva Episcopală.

Legislație canonică actuală

Noțiunea de **bun bisericesc** este dată de can. 1009 care stabilește la paragraful 2 că:

Can. 1009 - § 1. Orice persoană juridică este subiect capabil să dobândească, să posede, să administreze și să înstrăineze bunuri temporare, conform normei dreptului canonic.

§ 2. Toate bunurile temporare care aparțin persoanelor juridice sunt bunuri bisericești.

Paragraful 2 ne oferă așadar o definiție chiar și sumară a termenului stabilind doar criteriul de apartenență la o persoană juridică ecleziastică, persoană juridică ce poate fi conf. can. 921⁷, Biserica *sui iuris*, provincia, eparhia, exarhatul, precum și alte instituții, pe care dreptul particular le poate specifica în manieră exhaustivă⁸.

⁶ *Concilium Provinciale Secundum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1882*, Blaj, 1885, p. 182.

⁷ §1. (cf 114 § 1) Persoanele juridice se constituie pentru un scop corespunzător cu misiunea Bisericii, sau prin însăși prescrierea dreptului, sau printr-o concesiune specială de către autoritatea competentă, acordată prin decret.

§ 2. Sunt persoane juridice prin dreptul însuși: Bisericile *sui iuris*, provinciile, eparhiile, exarhatele, precum și alte instituții despre care este stabilit astfel, în mod expres, prin dreptul comun.

⁸ Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică; Arhiepiscopia Majoră; Mitropolia; Eparhia sau Episcopiiile; Exarhatul; Vicariatul; Protopopiatul; Parohia; Filiile Parohiale; Institutele Călugărești (Mănăstirea, confederația monastică, ordinul și congregația, provinciile lor și casele legitim înființate, societăți de viața consacrată, societăți de viață apostolică, alte institute de viață consacrată etc); Seminarile de formare preoțească; Institutele seculare, provinciile și casele legitim înființate; Asociațiile laice publice; Fundațiile de pietate; Tribunalele bisericești.

Bunurile bisericești cuprind așadar tot ceea ce posedă Biserica atât în realități imobile cât și mobile, și se referă doar la acele bunuri care sunt temporale. Este vorba în primul rând de *bunuri*, adică de acele realități umane necesare existenței umane care pot conține și pericole în cazul abuzurilor pe care administratorul acestora le poate face. Aceste bunuri sunt mai apoi *temporale* adică necesare pentru a opera în acest timp al istoriei pentru atingerea scopurilor spirituale ale Bisericii. Biserica, chiar dacă are scopuri supranaturale, nu le poate atinge pe acestea decât numai în măsura în care se folosește de bunurile acestei lumi. Codul clarifică în formularea unui canon care sunt în particular aceste scopuri și precizează că:

Can. 1007. Biserica, în procurarea binelui spiritual al oamenilor, are nevoie și se folosește de bunuri temporare, ori de câte ori i-o cere misiunea sa proprie; de aceea, ea are dreptul înăscut de a dobândi, de a poseda, de a administra și de a înstrăina acele bunuri temporare care îi sunt necesare pentru scopurile sale proprii, mai ales pentru cultul divin, pentru operele de apostolat și de caritate, precum și pentru întreținerea corespunzătoare a miniștrilor săi.

Trebuie totuși notat faptul că nu ne aflăm în fața unei enumerări exhaustive, ci doar exemplificativă în ceea ce privește tipul de activități pe care Biserica le poate îndeplini în sfera administrării bunurilor materiale. Biserica are așadar dreptul de a dobândi, de a poseda, de a administra și de a înstrăina bunuri pentru a-și atinge propriile scopurile care pot fi specificate în manieră mai mult sau mai puțin amplă și care se referă în ultimă instanță tocmai la realitatea contemplată de canonul în discuție⁹. Chiar dacă sunt bunuri temporale prin însăși natura lor, acestea participă la scopurile Bisericii care sunt întotdeauna spirituale.

Așadar, în exercitarea misiunii sale și în urmărirea propriilor scopuri Biserica are nevoie de mijloace materiale adecvate, și tocmai de aceea este de competența acesteia să posede și să administreze bunuri temporale. Totuși,

acest drept nu este categoric afirmat în autonomia sau independența față de societatea civilă, ci rămâne subînțeles și foarte clar în enunțarea sa. În ceea ce privește expresia „întreținerea corespunzătoare a miniștrilor săi” trebuie amintit faptul că adjectivul folosit de CCEO este *congruam sustentationem*, în timp ce CIC folosește o expresie diferită, dar la fel de exemplificatoare: *honestam sustentatio*. Chiar dacă nu este ușoară explicarea schimbului de terminologie, este sigur că acesta a avut loc ca urmare a amendamentelor aprobate în adunarea plenară a Comisiei pentru revizuirea CCEO din luna noiembrie 1988 (Nuntia 27 [1988] 62). Este totuși probabil ca înlocuirea lui *congruus* cu *honestus* să se datoreze faptului că *congruus* reflectă mai îndeaproape spiritul documentelor Conciliului Vatican II, referitor la

⁹ Cf. *Beni ecclesiastici*, în Corral C. Salvador – De Paolis V.– G. Ghirlanda, *Nuovo dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni Paoline, 1993, Torino, pp. 99-105

întreținerea clerului. Într-adevăr, în documentul PO, o dată este menționată expresia *honestam sustentationem* (nr. 17¹⁰) în timp ce de două ori se vorbește de *aequam remunerationem* și *congrua remuneratio* (nr. 20¹¹)¹².

¹⁰ *Conciliul Ecumenic Vatican II, constituții, decrete, declarații*, traducerea Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, Nyiregyháza, 1990; *Decret privind slujirea și viața preoțească*, PO 17 - (Sărăcia de bunăvoie)

Prin relațiile frățești și prietenești dintre ei și cu ceilalți oameni, preoții pot învăța să cultive valorile umane și să prețuiască bunurile create ca pe daruri ale lui Dumnezeu. Trăind în mijlocul lumii, să știe totuși întotdeauna că, după cuvântul Domnului și Învățătorului nostru, ei nu sunt din lume. Așadar, folosind lucrurile din lume ca și cum nu le-ar folosi, ei vor ajunge la acea libertate prin care, eliberați de orice grijă dezordonată, devin ascultători față de glasul lui Dumnezeu în viața de toate zilele. Din această libertate și docilitate se dezvoltă discernământul spiritual, care îi face să găsească *atitudinea corectă față de lume și de bunurile pământești*. Această atitudine este de mare importanță pentru preoți, căci misiunea Bisericii se îndeplinește în mijlocul lumii și bunurile create sunt indispensabile pentru progresul personal al omului. Să fie așadar recunoscători pentru toate cele pe care Tatăl cerească le dăruiește ca ei să poată trăi precum se cuvine. Dar trebuie și să discearnă, în lumina credinței, tot ceea ce le iese în cale și astfel să ajungă la o dreaptă folosire a bunurilor în conformitate cu voința lui Dumnezeu, respingând tot ceea ce poate fi în dauna misiunii lor.

Căci preoții, avându-l pe Domnul "parte" și "moștenire" (Num 18, 20), trebuie să folosească bunurile pământești numai în acele scopuri în care pot fi folosite după învățătura lui Cristos Domnul și **după normele Bisericii**.

Cât despre bunurile bisericesti propriu-zise, *preoții le vor administra după natura acestora, conform legilor bisericesti, pe cât se poate cu ajutorul unor laici competenți, și le vor folosi întotdeauna în acele scopuri în vederea cărora îi este îngăduit Bisericii să posede bunuri vremelnice, adică pentru organizarea cultului divin, pentru a asigura clerului o întreținere demnă și pentru a susține operele de apostolat și de caritate, mai ales față de cei săraci. În privința bunurilor dobândite prin exercitarea unei îndatoriri bisericesti, preoții, ca și episcopii, rămânând neatins dreptul particular, să le folosească în primul rând pentru întreținerea lor onestă și pentru îndeplinirea îndatoririlor stării proprii; dar să folosească în slujba Bisericii și în operele de caritate ceea ce le rămâne. Așadar să nu considere funcția bisericesti drept o sursă de câștig și nici să nu folosească veniturile ce le revin de pe urma ei pentru sporirea avutului personal. De aceea preoții, nelipindu-și în nici un fel inima de bogății, să evite pururi orice fel de lăcomie și să se ferească atent de orice activitate ce ar putea avea aspect de comerț. [...]*

¹¹ *Ibidem*; PO 20 - (Asigurarea unei drepte remunerări)

Preoții, fiind dăruitori slujirii lui Dumnezeu în îndeplinirea funcției încredințate, se cuvine să primească o remunerare dreaptă, "căci vrednic e lucrătorul de plata sa" (Lc 10, 7) și "Domnul a rânduit celor care vestesc Evanghelia să trăiască din Evanghelie" (1 Cor 9, 14). De aceea, dacă o astfel de **dreaptă remunerare a preoților nu este asigurată în alt fel, este de datoria credincioșilor, de vreme ce spre binele lor lucrează preoții, să se îngrijească pentru ca preoții să aibă cele necesare spre a duce o viață cinstită și demnă. Episcopii sunt datori să le atragă atenția credincioșilor asupra acestei obligații și să se îngrijească, fiecare pentru dieceza sa, ori, mai bine, mai mulți împreună pentru un teritoriu comun, de instituirea unor norme în vederea asigurării corespunzătoare a întreținerii convenite acelor care îndeplinesc sau au îndeplinit o funcție în slujba Poporului lui Dumnezeu. Cât despre remunerația pe care trebuie să o primească fiecare, ținând seama atât de natura funcției cât și de împrejurările de timp și de loc, trebuie să fie esențialmente aceeași pentru toți cei aflați în aceleași împrejurări, să fie potrivită condiției lor și, pe lângă acestea, să le dea posibilitatea nu numai de a se îngriji cum se cuvine de remunerarea celor aflați în serviciul preoților, ci și de a veni personal, într-un fel sau altul, în ajutorul celor săraci, deoarece slujirea săracilor a fost la mare cinste în Biserică încă de la începuturi. În sfârșit, această remunerație trebuie să le permită preoților să aibă în fiecare an un timp convenit și suficient de concediu, iar episcopii trebuie să aibă grijă ca preoții să beneficieze realmente de el. [...]**

21 - (Fond comun și prevederi sociale)

Canonul 1007 amintea, printre altele, că administrarea bunurilor bisericești are ca scop și „*întreținerea corespunzătoare a miniștrilor săi*”. Desigur că acest canon, de altfel generic, este completat de o seamă de alte canoane, care reușesc să ofere o imagine de ansamblu asupra chestiunii, desigur o imagine principială și teoretică, dar o imagine de la care se poate pleca pentru a realiza efectiv dezideratul canonului, ținând evident cont de situația concretă în care acesta se aplică.

Nimeni nu poate fi hirotonit fără a fi înscris (ascriptio) într-o Eparhie sau institut de viață consacrată (can. 357-366), iar faptul că clericul se dedică serviciului ministerial comportă o adecvată remunerație¹³, conformă pregătirii și condiției sale, având în vedere natura oficiului asumat, dar și circumstanțele de timp și de spațiu, astfel încât el să poată prevedea la necesitățile proprii și ale familiei. Dacă acesta este un drept¹⁴, de altfel contemplat și de can. 390, aferent acestuia avem

Trebuie să stea mereu în fața ochilor exemplul primilor creștini ai Bisericii din Ierusalim: "Ei aveau toate de obște" (Fapte 4, 32) și "li se împărțeau tuturor după nevoile fiecăruia" (Fapte 4, 35). Prin urmare, este cât se poate de potrivit *ca cel puțin acolo unde întreținerea clerului depinde total sau în mare parte de darurile credincioșilor, bunurile oferite în acest scop să fie centralizate de o instituție diecezană administrată de Episcop cu ajutorul unor preoți delegați și chiar, acolo unde este util, al unor laici competenți în probleme economice. Este de dorit și ca, pe cât posibil, în fiecare dieceză sau regiune să se constituie un fond comun cu care Episcopii să poată face față la alte obligații față de persoane care slujesc Biserica și să acopere unele necesități ale diecezei; tot cu acest fond diecezele mai bogate le vor putea ajuta pe cele mai sărace, ca prisosul unora să acopere lipsa altora. Și acest fond comun va trebui să fie constituit în primul rând din bunurile oferite de credincioși, dar și din alte surse ce vor trebui precizate de normele dreptului.*

Pe lângă aceasta, în țările în care sistemul de prevederi sociale în favoarea clerului încă nu este organizat corespunzător, Conferințele Episcopale vor avea grijă ca, ținând totdeauna seama de legile bisericești și civile, să existe fie organisme diecezane - eventual constituite în federații -, fie organisme interdiezane sau o asociație organizată pentru întreg teritoriul, care să realizeze, sub controlul ierarhiei, pe de o parte o activitate de prevenire și asistență medicală corespunzătoare, iar pe de altă parte întreținerea cuvenită a preoților aflați în situații de boală, de invaliditate sau de bătrânețe. Preoții vor susține un astfel de organism din spirit de solidaritate cu frații lor, luând parte astfel la încercările lor, și în același timp dându-și seama că astfel, eliberată de grija pentru viitorul propriu, pot practica sărăcia cu mai mult avânt evanghelic și se pot dedica mai deplin mântuirii sufletelor. În sfârșit, cei care se ocupă de aceasta trebuie să facă în așa fel încât organismele similare din diferite țări să fie coordonate între ele pentru a se putea astfel întări și extinde.

¹² Pinto Pio Vito (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, în *Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, p. 846.

¹³ Can. 937 - § 1. (= 148) Cel care înființează o funcție trebuie să se îngrijească să fie la dispoziție mijloacele necesare pentru îndeplinirea aceleiași și să fie prevăzută celor care o exercită o remunerație justă.

§ 2. În dreptul particular al fiecărei Biserici *sui iuris* va fi determinat mai detaliat modul în care aceste prescripții își îndeplinesc efectele, exceptând cazul în care, pentru vreuna din acestea, s-a stabilit deja în dreptul comun.

¹⁴ Can. 390 - § 1. (cf 281) Clericii au dreptul la o întreținere corespunzătoare, și pentru aceasta vor primi o remunerație ca răsplată pentru îndeplinirea funcției sau a sarcinii încredințate lor, iar [remunerația], dacă este vorba de clerici căsătoriți, trebuie să fie suficientă și pentru întreținerea familiei lor, exceptând cazul în care s-a prevăzut deja suficient în alt fel.

responsabilitatea Episcopului¹⁵ (sau a altor factori) de a prevedea ca acest drept să fie satisfăcut corespunzător.

O trecere în revistă a conținutului canoanelor CCEO referitor la această temă, ne oferă următoarea imagine:

- întreținerea miniștrilor de cult este o obligație a întregii comunități¹⁶;
- întreținerea Patriarhului (Arhiepiscopul Major) (can. 62); a episcopilor Curie Patriarhale (can. 87); al episcopilor emeriți (can. 221§ 2) și a parohilor care renunță la oficiul lor (can. 297 § 2) revin Bisericii;
- întreținerea clericilor cu ocazia exercitării funcțiilor proprii trebuie să țină cont de nevoile unei subzistențe corespunzătoare; la fel și în cazul aplicării unor pedepse, chestiune subzistenței corespunzătoare este tutelată canonic, astfel încât să nu fie aduse atingeri drepturilor patrimoniale (can. 385 § 1, 390 § 1, 1021 § 1, 1410);
- orice funcție exercitată în Biserică (personal clerical sau neclerical) trebuie să fie însoțită de o remunerație justă, de acest aspect trebuind să se îngrijească cel care înființează respectiva funcție (can. 937 § 1);
- remunerarea parohilor poate să fie suportată în parte din ofrandele pe care credincioșii le fac voluntar și liber, dacă așa rezultă din voința doantorului, cu respectarea can. 715-717 (destinația ofrandelor sau chiar celebrarea liberă și gratuită, îndeosebi pentru nevoiași);
- seminarul va prevedea în statutele sale - pe lângă altele - și modalitatea de retribuire a conducătorilor, funcționarilor, profesorilor, etc. (can. 337 § 1);
- laicii care activează permanent sau temporar într-un serviciu special al Bisericii, au dreptul la o remunerație justă (can. 409 § 2);
- cateheții misionari au dreptul să li se prevadă din partea dreptului particular o justă remunerație (can. 591 n 2°);

§ 2. Tot astfel mai au dreptul să li se prevadă, lor și familiilor lor, dacă sunt căsătoriți, măsurile corespunzătoare de precauție și de siguranță socială precum și asistența sanitară; pentru ca acest drept să poată duce la rezultat, clericii sunt obligați să contribuie cu partea lor, conform dreptului particular, la instituția despre care vorbește can. 1021, § 2.

¹⁵ Can. 192 – [...] § 5. (cf 384 b) Episcopul eparhial va căuta să ia măsuri, conform normei dreptului, pentru o subzistență corespunzătoare, pentru prevederea și siguranța socială corespunzătoare, precum și pentru asistența sanitară a clericilor și a familiilor lor, dacă sunt căsătoriți.

§ 2. Tot astfel mai au dreptul să li se prevadă, lor și familiilor lor, dacă sunt căsătoriți, măsurile corespunzătoare de precauție și de siguranță socială precum și asistența sanitară; pentru ca acest drept să poată duce la rezultat, clericii sunt obligați să contribuie cu partea lor, conform dreptului particular, la instituția despre care vorbește can. 1021, § 2.

¹⁶ Can. 25 - § 1. (= 222) **Credincioșii creștini au obligația de a veni în ajutorul necesităților Bisericii**, pentru ca aceasta să poată dispune de cele ce îi sunt necesare pentru scopurile proprii, mai ales pentru cultul divin, pentru operele de apostolat și de caritate și **pentru o întreținere corespunzătoare a miniștrilor**.

- administratorul bunurilor bisericești va respecta cu desăvârșire dreptul civil referitor la muncă și viață socială, și va acorda celor care prestează opera pe bază de contract o retribuție justă, astfel încât aceștia să poată prevedea corespunzător nevoilor proprii și familiilor lor (can. 1030 n 2°);
- oficialii tribunalelor, judecătorii, (can. 1070); apărătorii stabili (can. 1184), arbitrii (can. 1180 § 2); experții, procuratorii, avocații sau translatorii din tribunale (can. 1261) trebuie să fie remunerați conform operei prestate: această remunerare trebuie să fie precizată în statutele Tribunalului;
- în cazul suspendării din funcție remunerarea este reglementată de norme particulare 1432 § 3;
- în cazul de boală al parohului sau membrilor familiei acestuia, protopopul trebuie să se îngrijească să nu-i lipsească ajutoarele materiale sau spirituale;¹⁷

Episcopul Eparhial: administrator al bunurilor bisericești din Eparhie

Putem observa astfel o constantă: se vorbește mereu de autoritatea care poate prevedea la realizarea acestor solicitări canonice, uneori chiar indicând-o. De aceea, referindu-ne în continuare la figura Episcopului eparhial ca la cel care conduce personal Eparhia încredințată păstoririi, în numele lui Cristos¹⁸. Înainte de a încerca o abordare a acestei teme sintetizăm canonic acest aspect astfel:

- va acorda o atenție deosebită raporturilor pe care le va avea cu preoții; îi va asculta pe aceștia în calitate de consilieri și ajutoare directe; va apăra drepturile lor și se va îngriji de alimentarea vieții lor spirituale și intelectuale, dar se va îngriji și de asigurarea unei subzistențe corespunzătoare, de prevederea și siguranța socială corespunzătoare, precum și de asistența sanitară a clericilor și a familiilor lor, dacă sunt căsătoriți (can. 192 §4-5);¹⁹
- numește economul, 133 § 1 n. 6, 138, 139, 159 n 70, 175, 262 §§ 1-2; v. Oeconomus;
- privind administrarea, poate să ceară Administratorului eparhiei o dare de seamă, 231 § 4; economul eparhial va da socoteală de administrația sa noului Episcop eparhial, 232 § 4;

¹⁷ Can. 278 – [...] § 3. Protopopul se va îngriji atunci când află că parohii și familiile lor, dacă sunt căsătoriți, au o boală gravă, să nu le lipsească ajutoare spirituale și materiale și ca celor care au decedat să le fie celebrate funerarii demne; să ia, de asemenea, măsuri pentru ca, cu ocazia îmbolnăvirii sau decesului lor, să nu se piardă sau să fie duse registre, documente sau obiecte sacre și alte lucruri care aparțin Bisericii.

¹⁸ Pentru aprofundări vezi William A. Bleiziffer, *Ius Ecclesiae – Bono Spirituali Hominum. Interferențe canonice*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2010, pp. 256 ss.;

¹⁹ *Ibidem*, p. 261.

- înființează consiliul pentru probleme economice, 263 § 1; v. CONSILIUM A REBUS OECONOMICIS;
- referitor la bunurile temporale ale Bisericii: poate impune contribuții persoanelor juridice supuse lui, 1012; referitor la taxe, oferte sau milostenii, 1013-1016; constituie fondul comun al eparhiei, 1021 § 3, 1047 § 2; supraveghează administrarea bunurilor bisericesti din eparhie, 1022 § 1; consensul sau sfatul cui se cere pentru înstrăinarea bunurilor, 1036, 1039; înființează fundațiile autonome de pietate, 1048 § 1; referitor la reducerea obligațiilor ce revin din celebrarea Sfintei Liturghii, 1052 §§ 3-4 et 6;

Fără îndoială că această sinteză, care poate avea ca protagoniști fie beneficiarul remunerației fie cel care remunerează, fiind biridecțională²⁰ oferă o imagine de ansamblu asupra normativei generale și a chestiunilor legate de retribuire sau sensibilizarea comunităților referitoare la susținerea activităților Bisericii și la întreținerea miniștrilor de cult. Chestiunile juridico-administrative sunt deosebit de relevante pentru Ierarhul Locului, care este responsabil, fără ambiguități și aproximări, la observarea și respectarea normelor canonice și civile²¹. Iar CCEO, și poate în egală măsură legislația civilă, solicită parohilor, Consiliilor parohiale și îndeosebi consiliilor pentru afaceri economice, fie ale Eparhiilor (can. 263)²², fie ale parohiilor (295)²³, fie chiar ale structurilor

²⁰ Episcopul eparhial este în același timp administrator al bunurilor eparhiei, dar și un beneficiar al drepturilor legate de *honestam sustentationem*; la fel se poate spune despre paroh; sau într-o realitate mai restrictivă, de orice credincios care activează în cadrul unei determinate misiuni a Bisericii.

²¹ Relevant în acest sens studiul S.E. Mons. Luigi Conti, *L'amministrazione del patrimonio della diocesi*, la adresa web: http://www.olir.it/areetematiche/86/documents/Conti_Ammministrazione_diocesi.pdf

²² Can. 263 - § 1. Episcopul eparhial va înființa consiliul pentru problemele economice, care constă dintr-un președinte, care este însuși Episcopul eparhial și din câteva persoane competente, pe cât posibil experți și în dreptul civil, care vor fi numite de către Episcopul eparhial după ce a consultat colegiul consilierilor eparhiali, exceptând cazul în care a fost deja prevăzut de dreptul particular al propriei Biserici *sui iuris* un alt mod echivalent, rămânând neschimbat întotdeauna [faptul] că cel care a fost ales sau numit de alții, are nevoie de confirmarea Episcopului eparhial.

§ 2. Prin însuși dreptul, economul eparhial este membru al consiliului pentru problemele economice.

§ 3. Sunt excluși din consiliul pentru problemele economice cei care sunt legați prin consangvinitate sau prin alianță cu Episcopul eparhial, până la gradul patru inclusiv.

§ 4. Episcopul eparhial nu va neglija să audieze consiliul treburilor economice în actele de importanță majoră care privesc treburile economice; membrii acestuia, însă, au numai vot consultativ, exceptând cazul în care, prin dreptul comun, în cazuri exprese speciale sau printr-un document de înființare, se cere consimțământul lor.

§ 5. Pe lângă alte sarcini care îi sunt încredințate prin însuși dreptul comun, consiliul pentru problemele economice va pregăti în fiecare an socoteala veniturilor și a cheltuielilor care se prevăd pentru conducerea întregii eparhii pentru anul ce urmează și, de asemenea, va aproba la sfârșitul anului, bilanțul veniturilor și cheltuielilor.

²³ Can. 295 - (cf 536-537) În parohie vor exista, conform noimei dreptului particular al propriei Biserici *sui iuris*, consilii potrivite pentru tratarea treburilor pastorale și economice.

Al doilea Conciliu Provincial stabilește referitor la această temă următoarele: „pentru ca averea bisericească să poată fi mai ușor conservată și administrată, este necesar ca în toate parohiile să se

supraepiscopale²⁴ o permanentă actualizare în materie. În sfera juridico-administrativă - și nu numai - se manifestă așadar nu doar exigența unui corect studiu al legislației canonice, ci și o interpelare corectă a specialiștilor și a organismelor competente civil în diferitele chestiuni economice și/sau administrative.

Teologic și canonic vorbind, Episcopul eparhial este cel care conduce propria Eparhie în nume propriu²⁵. Ceea ce mi se pare deosebit de relevant în cazul de față este expresia folosită de canoane: „*Eparchia est populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur ita...*”

Și pentru a întări și mai mult această realitate juridică, subliniez deopotrivă precizarea făcută de can. 191 care stabilește că Episcopul Eparhial „*potestatem executivam exercet sive per se sive per Protosyncellum vel Syncellos*”²⁶. Fără îndoială că puterea delegată nu face altceva decât să sublinieze și mai mult puterea de acțiune a Episcopului, a cărui primă și fundamentală misiune este aceea de păstorie a sufletelor, administrarea bunurilor materiale, fiind desigur importantă, dar secundară față de grija pastorală²⁷.

redacteze cu acuratețe Inventare, la care să fie anexate și extrasele cărților funciare ale respectivelor averi. Aceste inventare să fie redactate în două exemplare, dintre care unul să se păstreze în arhiva parohială, iar celălalt în arhiva eparhială. Aceste inventare să fie redactate și eventual completate la interval de 10 ani. Averile Bisericești se administrează prin curatorii Bisericii sub controlul parohilor. Averile nu trebuiesc numai conservate ci și înmulțite pe cât posibil. etc.” (AJ II Titlul VI, cap. I-III).”

²⁴ Statutul *Curiei Arhiepiscopiei Majore*, publicat prin decretul CAM 117/2008, conține la titlul IV articolele 40-59, reglementări despre *Economul Bisericii și Consiliul economic*.

²⁵ Canoanele 177 și 178 se referă în mod direct la eparhie, și definind termenul clarifică și unele aspecte teologice și juridice. Eparhia (ἐπαρχία) este așadar o parte a poporului lui Dumnezeu încredințată grijii pastorale a Episcopului, în cooperare cu preoții săi. Definiția dată de canoane este preluată textual din decretul *Christus Dominus 11*: „Dieceza (Eparhia) este o parte din Poporul lui Dumnezeu, încredințată păstoririi unui Episcop ajutat de preoții săi, astfel încât, adunată în jurul Păstorului ei și unită de el prin Evanghelie și Euharistie în Duhul Sfânt, constituie o Biserică particulară în care este realmente prezentă și acționează Biserica lui Cristos, una, sfântă, catolică și apostolică”.

²⁶ Cf. William A. Bleiziffer, *Ius Ecclesiae – Bono Spirituali...*, op. cit., pp. 257-258: „Această putere poate fi exercitată atât personal, cât și prin intermediul unor colaboratori care pot beneficia de putere *ordinară vicară sau delegată* (cann. 985, 986-995) cum ar fi: protosincelul și sincelii (can. 248), cancelarul eparhial (can. 252), economul eparhial (can. 262).”

²⁷ *Administratio bonorum temporalium*

- *normae generales*, 1022-1033; *ius Ecclesiae*, 1007; *subiecta capacia*, 1009 § 1, 423, 558 § 1, 567 § 1, 582; *quomodo capacitas ea administrandi in institutis religiosis coartari possit*, 423; *quoad ius civile*, 1504, 1020 § 2, 1027, 1030 n 1°, 1034, 1040, 1042, 1540; *ordinaria et actus eam excedentes*, 1024 §§ 1-2, 1171 n 1°, 1205 § 2; in *personis iuridicis cuinam competat*, 1023; *personae iuridicae, quae membris caret*, 926 §§ 1 et 3; in *piis causis*, 1044;
- *Ecclesiae patriarchalis*, 122 §§ 1 et 3-4; *Patriarchae immediate subiecta in quibusdam institutis*, 90, 486 § 2;
- *eparchiae*, 262 §§ 3-4; *sede eparchiali vacante, ad quem devolvatur quoad certa bona*, 232 § 1; *eius apta ordinatio ex parte Hierarchae*, 1022 § 2; *vetita clericis quoad impedimentum suscipiendi ordines sacros*, 762 § 1 n 7°;

Oricum rămân în posibilă discuție și analiză responsabilitățile ne-delegabile ale Epsicopului eparhial, responsabilități care se manifestă în situația actuală de indigență a Bisericii și a lipsei fondurilor pentru întreținerea corespunzătoare a preoților sau a personalului neclerical activ în misiunea Bisericii tocmai de la realitatea înconjurătoare: Biserica activează *hic et nunc*, și ca atare este supusă regulilor timpului actual.

Principiul stabilit de can. 1007 pe care l-am mai amintit, recunoaște și canonizează dreptul nativ al Bisericii de a poseda și orienta bunurile temporale spre scopuri și finalități care îi sunt proprii: atingerea scopurilor propuse justifică posesia și administrarea bunurilor economice mobile sau imobile. Finalitățile pastorale inspiră alegerile economice și nu vice-versa. De aceea Biserica în ansamblul său și în diferitele sale instituții care o articulează trebuie să asume în măsură suficientă și adecvată acele structuri care îi sunt utile pentru a-și exercita misiunea pastorală. Resursele economice, în măsura în care sunt identificate și inventariate, sunt administrate în interesul pastoral și nu invers.

Datorită faptului că misiunea Bisericii nu poate fi îndeplinită decât cu ajutorul mijloacelor financiare, nu este greu de acceptat faptul că orice activitate pastorală implică și unele costuri. Și tocmai de aceea este necesară formularea unor evaluări corecte a cheltuielilor, evaluări care pot fi făcute - și este cerut să se facă - și cu ajutorul consiliilor economice de la diferite nivele. Prioritatea dimensiunii pastorale asupra celei economice necesită respectarea normelor juridice și tehnice (inclusiv cele morale) pentru o judicioasă și corectă administrare a bunurilor temporale. Există însă, uneori, chiar momente în care, sub pretextul urmăririi unor finalități pastorale, nu se acordă atenția necesară normelor și legislației civile și canonice în domeniu. Iar dreptul canonic dă un profund sens de comuniune eclezială.

Pe de altă parte, legislația civilă necesită o corectă aplicare practică a acesteia îndeosebi atunci când este vorba de contracte, norme referitoare la prevederea socială (asigurări medicale, șomaj, fond de pensii etc.) sau la tutela

- *vigilantia circa eam*: Patriarchae, 97; Episcopi eparchialis, 1022 § 1; Hierarchae quoad pias voluntates, 1045 § 2; oekonomi eparchialis, 262 § 3; protopresbyteri, 278 § 1 n 3°;

- cura rectoris ecclesiae de ea, 309;

- *in institutis vitae consecratae*: 423-425, 447 § 1, 516 § 1, 558 § 2, 567 § 2; religiosi, qui fit Patriarcha, Episcopus vel Exarchus, 431 § 3 nn 1°-2°; cessio eius ex parte novitii ante professionem temporariam, 525 § 2, 529 § 4, 465;

- forum in causis eam respicientibus, 1079 n 1°; quoad compromissum in arbitros, 1171 n 1°; quoad actionem adversus eum, qui non habet liberam administrationem rerum, 1191 § 3;

- in consociationibus christifidelium, 582;

- mala ut causa amotionis parochi, 1390 n 5°;

V. ADMINISTRATOR BONORUM TEMPORALIUM, BONA TEMPORALIA.

persoanelor sau a lucrurilor, la aplicarea corectă a normelor referitoare la chestiuni contabile sau fiscale.

Episcopul eparhial, și în mod implicit și parohul în propria sferă de activitate, nu este competent în tot și toate, nu este un „totum factum”. El este în primul rând păstorul sufletelor, și trebuie să rămână așa chiar și atunci când gestionează administrarea bunurilor materiale. Codul, pe de altă parte rezervă doar Episcopului eparhial unele aspecte particulare ale administrației bunurilor materiale, „excluși fiind Protosincelul și Sincelii, exceptând cazul în care au mandat special” (can. 987).

Se înțelege astfel ușor principiul conform căruia Episcopul (și parohul în limitele sale de competență), are nevoie de persoane competente, dar și de organele colective administrative în organizarea curiei, care să îi permită să răspundă eficient necesităților întregii eparhii, inclusiv a întregii Biserici dacă situația o cere. Este de altfel plauzibilă exigența ca Episcopul eparhial să promoveze – pentru sine dar și pentru cei cu responsabilități canonice în interiorul organizării Bisericii – o constantă informare și pregătire specializată sau sectorială în materie administrativă și economică. Nu de alta, dar deseori celor cu o sensibilitate ecleziastică mai crescută le lipsesc aproape total competențele administrative, iar cei care sunt experți, sau tehnic vorbind de încredere în chestiuni economice sunt cu carențe în domeniul religios. De aceea este necesară oferirea unui parcurs de formare în spiritul evanghelic chiar în lumea concretă a chestiunilor economico-administrative: nu este necesar ca unul să fie expert în bănci sau contabilitate, ci trebuie ca acest talant să fie dublat de un spirit creștin autentic, dar și de minime cunoștințe în domeniu, în sfera civilă și deopotrivă canonică.

Instrumente administrative eparhiale și patriarhale

Codul vorbește deseori despre acte colegiale, acte care implică consensul mai multor instanțe. Această colegialitate, ca și garanție a lucrului bine evaluat și decis, solicită convergența de idei asupra aceleiași chestiuni, și lovește cu nulitate actele care nu sunt realizate în spiritul exigențelor impuse de legislația canonică²⁸.

²⁸ Can. 934 - § 1. (cf 127 § 1) Dacă în lege este stabilită că, pentru a efectua un act juridic, autoritatea are nevoie de consimțământul sau de sfatul unui grup de persoane, grupul trebuie convocat conform normei can. 948, exceptând cazul în care dreptul particular prevede altfel pentru cazurile prevăzute de același drept în care este vorba doar de a cere sfatul; însă, pentru ca actul juridic să aibă valoare, se cere să se obțină consimțământul părții în majoritate absolută a celor ce sunt prezenți sau să se ceară sfatul tuturor, rămânând neschimbat § 2, n. 3.

§ 2. Dacă este stabilit de drept că pentru a face un act juridic autoritatea are nevoie de consimțământul sau sfatul individual al unor persoane:

1° dacă se cere consimțământul, este invalid actul juridic al autorității ce nu a cerut consimțământul acelor persoane, sau care a acționat contra [votului] lor sau a votului vreunui;

Astfel cred că este ușor de înțeles conținutul canonului 243 a cărui formulare nu lasă loc de interpretări:²⁹ Episcopul eparhial trebuie să aibă aproape de sediul său... economul eparhial³⁰ și consiliul pentru problemele economice³¹. La fel și preotul conf. can. 295.

2° dacă se cere sfatul, este invalid actul juridic al autorităților care nu a consultat aceleași persoane;

3° autoritatea, deși nu are nici o obligație să primească sfatul acestora, chiar dacă este în concordanță, totuși, fără un motiv prevalent, apreciat după judecata sa, nu va părăsi sfatul lor, mai ales dacă este în concordanță.

§ 3. Celor care li se cere consimțământul sau sfatul, autoritatea care are nevoie de consimțământ sau de sfat trebuie să ofere informațiile necesare și să aperse în orice fel libera lor manifestare de gândire.

§ 4. Toți cei al căror consimțământ sau sfat este cerut, sunt obligați să-și exprime în mod sincer părerile lor și să păstreze secretul; această obligație poate fi chiar urgentată de către autoritate.

²⁹ **Can. 243 - § 1.** (cf 469) Episcopul eparhial trebuie să aibă aproape de sediul său curia eparhială care îl ajută în conducerea eparhiei încredințată lui.

§ 2. Aparțin de curia eparhială Protosincolul, Sinceli, Vicarul judecătoresc, economul eparhial și consiliul pentru problemele economice, cancelarul, judecătorii eparhiali, promotorul dreptății și apărătorul legăturii, notarii și alte persoane care sunt angajate de Episcopul eparhial pentru a îndeplini corect funcțiunile curiei eparhiale.

§ 3. Episcopul eparhial poate constitui și alte funcții în curia eparhială cerute de necesitățile sau utilitatea eparhiei.

³⁰ *Economul eparhial*: este diferit de Economul Bisericii patriarhale.

- face parte din curia eparhială alături de Protosincol, Sinceli, Vicarul judiciar, etc. 243 § 2;

- *ipso iure* este membru al consiliului pentru afaceri economice, 263 § 2;

- trebuie să fie convocat la consiliul eparhial, 238 § 1 n 2^o;

- cum, pe ce perioadă și care îi sunt atribuțiile, 262 §§ 1-2;

- poate fi numit de Mitropolitul Bisericii *sui iuris*, pentru acea Eparhie în care Episcopul eparhial după ce a fost avertizat a evitat să-l numească, 159 n 7^o;

- trebuie să fie un credincios creștin într-adevăr *expert* în economie și distins prin *onestitate*, 262 § 1; - este numit pe o *perioadă determinată* de către dreptul particular, 262 § 2;

- poate fi *demis* numai pentru o cauză gravă, care trebuie să fie evaluată de Episcopul eparhial și numai după ce au fost consultați colegiul consultorilor și consiliul pentru afaceri economice, 262 § 2; - obligații, 262 §§ 2-3; - pe perioada vacanței scaunului eparhial își desfășoară activitatea sub autoritatea Administratorului eparhiei, 232 § 1; - *îndepărtarea din funcție* a economului eparhial *pe perioada vacanței* scaunului eparhial este rezervată doar Scaunului Apostolic, 231 § 2, 232 § 2; - în caz de îndepărtare al acestuia din funcție, un alt econom eparhial va fi ales de către colegiul consultorilor, 232 § 3; - dacă devine Administrator al eparhiei consiliul economic va trebui să aleagă interimar alt econom eparhial, 225 § 2; - pe perioada vacanței scaunului eparhial poate să ceară consiliului consultorilor destituirea lui, fără a avea însă nevoie de aprobarea acestora pentru a înceta din funcție, 232 § 2 și 231 § 1;

³¹ Consiliul pentru chestiuni economice: - aparține curiei eparhiale, 243 § 2; constituire și componență, 263 §§ 1-3; în ce condiții alege economul eparhial, 225 § 2; trebuie audiat în actele de importanță majoră, 263 § 4; atribuțiile sale generale, 263 §§ 4-5; în care cazuri se cere consensul membrilor săi, 263 § 4; Episcopul eparhial determină raportul economului față de consiliul economic, 262 § 3; cu ajutorul lui sunt examinate dările de seamă ale economului eparhial, 262 § 4; *rationes quaestuum et erogationum* apparatus et rationem accepti et expensi approbat, 263 § 5; se cere sfatul acestuia în numirea sau

În mod fundamental sarcina consiliului economic eparhial este de a-l asista pe Episcopul eparhial cu propria părere sau propriul sfat în chestiuni economice de majoră importanță. Prin însăși natura sa, consiliul economic eparhial are un caracter consultativ: are în schimb dreptul de a-și exprima consensul doar dacă acest lucru este stabilit de dreptul comun sau în cazurile speciale precizate de documentele de fondare ale unor fundații pioase. Pe lângă sarcinile pe care le are prevăzute de către drept, îndeosebi la titlul XXIII, consiliul trebuie: să pregătească bilanțul anual preventiv pentru întreaga eparhie conform indicațiilor Episcopului eparhial; să aprobe la finele anului bilanțul intrărilor și ieșirilor; sa-și ofere părerea – alături de cea a consilierilor eparhiali – în numirea economului (can. 262), sau în cazurile grave, pentru destituirea acestuia (can. 262); să întrețină cu Economul relațiile solicitate sau determinate de către Episcopul eparhial;³² etc.

La nivel supraeparhial, Patriarhul (Arhiepiscopul Major) trebuie să aibă în propria curie, distinctă de cea episcopală, figura economului patriarhal conform can. 114, figură reglementată de altfel de o serie de canoane³³. Alături de această figură singulară, Arhiepiscopul Major se mai bucură de ajutorul unui Consiliu Economic³⁴ și de expertiza Comisii Sinodale pentru Patrimoniul³⁵.

Aceste instanțe canonice, alături de expertiza sau sprijinul pe care îl oferă Episcopului eparhial în gestionarea bunurilor bisericești pentru atingerea scopurilor legitime pentru care sunt canonic destinate, sunt în același timp și valide instrumente de control ale averii bisericești, cu scopul evident al unei administrări care să susțină primordial actul de cult, personalul aferent acestuia dar și celelalte activități ale bisericii care nu sunt în mod direct legate de actele de cult.

Se observă așadar chiar și dintr-o analiză sumară a acestor canoane intenția legislatorului de a legifera realitatea economică, pe care o ierarhizează și o introduce în mod vădit sub criteriile principiului de subsidiaritate. Același lucru, ca o imagine inspiratoare a actualei legislații – semn că reprezentanții Bisericii noastre de la începutul secolului trecut, și nu numai, aplicau corect legislația canonică – se regăsește și în amintitele Statute administrative din 1924.

destituirea economului eparhial, 262 §§ 1-2; se cere consimțământul său pentru cererea sau impunerea de tribute persoanelor juridice sau pentru înstrăinarea bunurilor bisericești, 1012 § 1, 1036 § 1 nn 1[®]-2[®]; - referitor la parohii, 295.

³² Cf. Pinto Pio Vito (a cura di), *Commento... op. cit.*, p. 235.

³³ Prin decretul SE 34/2006 din 8 noiembrie 2006 a fost numit în această funcție pe o perioadă de 5 ani pr. Dr. ec. Ioan Mitrofan. Ulterior, prin republicarea Statutului Curie Arhiepiscopie Majore prin decretul CAM 117/8.11.2008, activitatea acestuia este reglementată și de *Regulament de organizare și funcționare și de fișa postului*, care detaliază competențele sale.

³⁴ Înființat prin decretul SE 52/2006 din 30 noiembrie 2006, are în componență reprezentanți ai tuturor Eparhiilor.

³⁵ Înființată prin decretul SE 6/2006 din 21 iunie 2006, are în componență experți în materie provenienți din toate Eparhiile Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică.

Această ierarhizare a limitelor de competență ale diferitelor organe consultative, care trebuie *ad validitatem* consultate în tranzacționarea bunurilor bisericești a fost reglementată canonic în actuala realitate a Bisericii noastre³⁶.

Institut special pentru adunarea bunurilor sau ofertelor

Fără îndoială că printre instrumentele pe care Episcopul Eparhial le are la dispoziție pentru o bună administrare a patrimoniului și relativa susținere materială a clericilor se află și institutul despre care vorbește canonul 1021³⁷.

Fără a ne propune efectiv un comentariu asupra conținutului acestui canon, tragem totuși câteva concluzii, de altfel ușor de sintetizat. Dreptul particular poate reglementa crearea unui astfel de institut (§ 1, 2) care să gestioneze fondul comun (§ 3) pentru remunerația potrivită, fundamental egală, a tuturor clericilor care prestează serviciul spre binele eparhiei, dacă nu le este prevăzut altfel. Constituirea acestei instituții pentru susținerea clericilor are scopul de a aduna bunurile și ofertele făcute pentru acest scop³⁸. Înființarea și coordonarea activităților acestei instituții cade sub imediata autoritate a Episcopului eparhial, care are posibilitatea de a accesa fondurile acestuia nu doar pentru clerici, ci și pentru celelalte persoane care sunt în serviciul Bisericii, sau chiar să răspundă necesităților altor eparhii mai sărace. Canonul face referință directă la ceea ce stabilește un alt canon, și anume 390, care fixează „obligația de a contribui cu partea lor, conform dreptului particular, la instituția despre care vorbește can. 1021, § 2”.

³⁶ În conformitate cu conținutul can. 1036 - 1037, Sinodul Episcopilor Bisericii Patriarhale (Arhiepiscopale Majore) poate stabili limitele sumelor maxime și minime în interiorul cărora pot acționa diferite instanțe (cu sau fără acordul forului imediat superior).

³⁷ Can. 1021 - § 1. (= 1274 § 1) În fiecare eparhie va exista, conform normei dreptului particular al propriei Biserici *sui iuris*, o instituție specială care să adune laolaltă bunurile sau ofertele cu scopul de a prevedea în mod corespunzător la remunerația potrivită, fundamental egală, a tuturor clericilor care prestează serviciul spre binele eparhiei, dacă nu le este prevăzut altfel.

§ 2. Acolo unde nu sunt încă bine organizate măsurile de precauție și de siguranță socială, precum și de asistență medicală, în favoarea clericului, dreptul particular al fiecărei Biserici *sui iuris* va prevedea întemeierea institutelor care, sub supravegherea ierarhului locului, să pună acestea sub ocrotire.

§ 3. În fiecare eparhie, ori de câte ori este necesar, se va constitui, în modul determinat de dreptul particular al propriei Biserici *sui iuris*, un fond comun din care Episcopii eparhiali să poată satisface obligațiile față de alte persoane, care deservesc Biserica, și să facă față diferitelor nevoi ale eparhiei, și din care, eparhiile mai bogate, să le poată ajuta pe cele mai sărace.

³⁸ Realitatea demonstrează absența unei astfel de instituții la nivelul Bisericii noastre. Biserica latină, în schimb, vede instituția ca pe o realitate necesară și funcțională. Cel puțin la nivelul Bisericii latine din Italia, realitatea este atât de frecventă încât o simplă accesare a termenului „*Istituti per il Sostentamento del Clero*” oferă zeci de pagini care se referă la această realitate, http://www.idsc.mi.it/schede_1_la_remunerazione_del_sacerdote.asp.

Această instituție de inspirație pontificală îl are ca autor pe Papa Paul VI, care în MP *Ecclesiae Sanctae*, publicat la 6 august 1996³⁹ trasa norme concrete pentru îndeplinirea unor directive stabilite de unele decrete ale Conciliului Vatican II, îndeosebi amintitul PO 10, 20-21 și CD 6 și 16. Rămâne așadar la altitudinea Episcopului eparhial evaluarea realității și decizia instituirii unui astfel de fond, considerate fiind și mijloacele pentru buna administrare a acestuia.

Delicte economice?

Existența organismelor de control, personale sau documentare, au ca scop primar nu neapărat coordonarea activităților cu caracter economico-fiscal, ci reprezintă îndeosebi garanția unei judicioase administrări a averi: tocmai pentru că sunt colective, trebuie să fie în același timp transparente, ținând evident cont de discreția și atenția necesară care trebuie avută în publicizarea unor informații care evident țin de anumite rezerve.

În cazul în care din motive diversificate activitatea administratorilor averii bisericești⁴⁰ ar rezulta dăunătoare, Codul stabilește criteriile de recuperare a posibilelor daune provocate. De aceea nu trebuie să mire faptul că delictele economice sunt urmărite și în instanța ecleziastică. Premisele pentru ca eventuale iregularități să poată fi evitate sunt sancționate de către Cod sunt clare: ca și oricare membru al Consiliului economic, economul eparhial nu poate fi rudă a Episcopului eparhial⁴¹. Anterior luării în posesie a funcției orice administrator de bunuri bisericești – canoanele îl aseamănă cu un atent tată de familie - trebuie să promită lerahului că își va îndeplini cu fidelitate propria funcție, și trebuie să semneze un inventar îngrijit, recunoscut de lerarh, al bunurilor bisericești încredințate lui.⁴²

Garanțiile pe care administratorii trebuie să le ofere trebuie recunoscute și în for civil, acesta fiind de fapt punct de referință în întreaga

³⁹ AAS 58 [1966], I, 4, 5, 8.

⁴⁰ Administratorul bunurilor temporale:

- Romanul pontif este supremul administrator, 1008 § 1; cine este pentru persoanele juridice, 1023; referitor la actele care depășesc scopul și modul ordinar de administrare, 1024 §§ 1-2; despre care acte ale acestuia persoanajuridică nu trebuie să răspundă t, 1024 § 3; ce trebuie să îndeplinească înaintea asumării oficiului, 1025; cauțiunile cerute, 1027; obligații, 1028-1033; quoad bona, quae ob sedis eparchialis vacationem eo carent, 232 § 1, 262 § 3; in eparchia eorum negligentiam oekonomus eparchialis suppleat, 262 § 3; quasnam donationes facere possit, 1029; trebuie să dea o dare de seamă, 1031; permisiunea Episcopului pentru inițierea unei cauze civile foro civili, 1032; observantia legum civilium et iustitiae erga opifices, 1030; de muneris arbitraria dimissione, 1033; quoad venditionem vel locationem bonorum ei eiusque consanguineis vel affinibus, 1041; v. OECONOMUS, ADMINISTRATOR PERSONAE IURIDICAE.

⁴¹ Can 263 § 3. Sunt excluși din consiliul pentru problemele economice cei care sunt legați prin consangvinitate sau prin alianță cu Episcopul eparhial, până la gradul patru inclusiv.

⁴² Can. 1026.

administrare⁴³. Dărilor de seamă care trebuie prezentate de către administratori, anual, - fiind reprobate obiceiul contrar - trebuie să fie publice. Intenția canonului este clară și nu cred că trebuie subliniată. Ceea ce însă merită evidențiat aici este obligația pe care o are administratorul de a repara eventuale pagube, și restituirea daunelor produse din neglijență.

Ba mai mult, neglijența în administrarea bunurilor parohiei sau o proastă administrare a acestora cu daune grave aduse Bisericii constituie motiv suficient pentru ca un paroh să fie în mod legitim îndepărtat⁴⁴.

Chiar dacă nu vorbește de administrare, ci în mod direct de înstrăinare, deci prejudiciu, can. 1449 stabilește totuși o pedeapsă corespunzătoare pentru astfel de

⁴³ Can. 1028 - § 1. (= 1284) Toți administratorii bunurilor bisericești sunt obligații să-și îndeplinească funcția cu atenția unui bun tată de familie.

§ 2. De aceea, trebuie mai ales:

- 1° să fie atenți ca nu cumva bunurile bisericești încredințate grijii lor să se distrugă în vreun fel, sau să sufere vreo stricăciune și, în acest scop, ori de câte ori e necesar, să încheie contracte de asigurare;
- 2° să respecte normele dreptului canonic și civil precum și cele care au fost impuse de fondator sau donator, sau de către autoritatea competentă, dar mai ales să se îngrijească ca nu cumva din nerespectarea legilor civile să rezulte o daună pentru Biserică;
- 3° să pretindă cu grijă și la timpul potrivit veniturile și câștigurile bunurilor, iar încasările să le păstreze în deplină siguranță și să le folosească conform intenției fondatorului sau a normelor legitime;
- 4° să se îngrijească astfel ca dobânda care trebuie plătită după împrumuturi sau ipoteci să fie plătită la timpul stabilit, iar capitalul datorat să fie restituit în mod potrivit;
- 5° să investească banii care depășesc cheltuielile și pot fi investiți în mod util, cu consimțământul lerarului, în scopurile Bisericii sau a persoanei juridice;
- 6° să țină în ordine registrele de intrare și de ieșire;
- 7° să facă o dare de seamă administrativă la sfârșitul fiecărui an;
- 8° să aranjeze și să păstreze în arhivă documentele pe care se bazează drepturile persoanei juridice asupra bunurilor bisericești, iar copia lor autentificată, acolo unde acestea se pot obține cu ușurință, să le depună în arhiva curiei eparhiale.

§ 3. Se recomandă cu stăruință ca administratorii bisericești să întocmească în fiecare an un plan de venituri și cheltuieli; dreptul particular poate să impună aceasta și să determine mai detaliat felul în care să fie prezentat.

Can. 1030 - (= 1286) Administratorul bunurilor bisericești:

- 1° va respecta cu desăvârșire, în angajarea de opere, și dreptul civil referitor la muncă și viață socială, conform principiilor transmise de Biserică;
- 2° va da celor care prestează opera pe bază de contract o retribuție justă, astfel încât aceștia să poată prevedea corespunzător nevoilor proprii și familiilor lor.

Can. 1031 - § 1. (cf 1287 § 1) Respingându-se obiceiul contrar, administratorul bunurilor bisericești trebuie să prezinte lerarului în fiecare an o dare de seamă a administrației.

§ 2. Administratorul bunurilor bisericești va da socoteală, în mod public, despre bunurile temporare care se oferă Bisericii, conform modului stabilit de dreptul particular, exceptând cazul în care lerarul locului, dintr-o cauză gravă, a stabilit altfel.

Can. 1032 - (cf 1288) Administratorul bunurilor bisericești nu va introduce și nu va intenta proces în numele persoanei juridice în forul civil decât cu permisiunea lerarului propriu.

⁴⁴ Can. 1390, 5^o.

acțiuni⁴⁵. Ne aflăm așadar în fața delictului de violare a normei care reglementează înstrăinarea bunurilor⁴⁶. Există delict atunci când nu este solicitat și primit consensul prescris sau licența necesară. Se pot astfel configura două ipoteze de violare a canonului: omiterea solicitării consensului acordat de către organele colective, sau absența licenței acordată de organul de control. Se subînțelege faptul că această licență nu este acordată decât cu respectarea integrală a normelor relative la înstrăinări: pedeapsa este obligatorie dar nu este determinată.

Concluzii

Aminteam la începutul acestui studiu că nu voi încerca să realizez o analiză a mijloacelor materiale care ar putea sta la baza îndeplinirii necesităților de subzistență, așa cum de altfel nu s-a încercat nici analizarea realității anormale pe care trebuie să o suporte Biserica noastră în tentativa de recuperare a propriului patrimoniu material, patrimoniu, care la rândul lui ar constitui punctul de plecare în susținerea atâtor activități specifice.

Am zăbovit însă asupra prezentării legislației canonice în vigoare, și asta după ce în mod cu totul firesc am încercat un excursus în legislația precedentă.

Diferitele instanțe în competența cărora intră administrația economico-financiară sunt bine circumscrise și nu oferă spații de interpretare eronate. Prezentarea acestora, chiar dacă numai în manieră succintă a încercat creionarea acelor chestiuni particulare, care în mod corect aplicate oferă garanția unui corect mod de acțiune în câmp economic. Tocmai de aceea, și în perspectiva recunoașterii propriilor prerogative, administrația și remunerarea clerului, proporțional cu propria activitate și plecând de la principiul fundamental de egalitate, necesită o deosebită atenție și o judicioasă analiză în ceea ce privește corecta aplicare a normativei canonice.

⁴⁵ Can. 1449 - (= 1377) Cel care a înstrăinat bunurile bisericești fără consimțământul sau permisiunea prevăzute, va fi pedepsit cu pedeapsa corespunzătoare.

⁴⁶ Din acest punct de vedere, există o precizare clară făcută în cadrul Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Făgăraș: adresa 1341/7 septembrie 2005, adresată protopopilor solicită acestora respectarea reglementărilor canonice în ceea ce privește înstrăinarea bunurilor bisericești.

CREDINȚA TRĂITĂ PRIN IUBIRE ȘI EVANGHELIZARE

FLORIN BOZÂNTAN*

ABSTRACT. *Faith Lived Through Love and Evangelisation.* The mission of the Church is to live the faith, to proclaim and live God's love and mercy. It has to lead all the people towards the great mystery of the Father's mercifulness, contemplating Christ's image. All those who want to participate into this love and mercy must come with forgiveness gestures, with support, help and love gestures.

Key words: *faith, Church's Mission, responsibility, prayer, Christian love*

REZUMAT. *Credința trăită prin iubire și evanghelizare.* Misiunea Bisericii este de a trăi credința, de a vesti și a trăi iubirea și milostivirea lui Dumnezeu. Ea trebuie să-i conducă pe toți oamenii în marele mister al milostivirii Tatălui, contemplând chipul lui Hristos. Toți cei care doresc să participe la această iubire și milostivire, trebuie să vină cu un gest de iertare, de sprijin, de ajutor și de iubire.

Cuvinte cheie: *credință, Misiunea Bisericii, responsabilitate, rugăciune, iubire creștină*

Credința creștină, întrucât vestește adevărul iubirii totale a lui Dumnezeu și ne deschide la această iubire, ajunge la centrul cel mai profund al experienței fiecărui om, care vine la lumină datorită iubirii și este chemat să iubească pentru a rămâne în lumină. Credința se naște din întâlnirea cu Dumnezeu cel viu, care ne cheamă și ne dezvăluie iubirea sa, o iubire care ne precede și pe care ne putem sprijini pentru a fi trainici și a ne construi viața.

Credința devine activă în creștin pornind de la darul primit la botez, de la iubirea care atrage spre Hristos (Gal 5,6) și ne face părtași de drumul Bisericii, peregrină în istorie spre împlinire. Pentru cel care a fost transformat astfel, se deschide un nou mod de a vedea, iar credința devine lumină pentru ochii săi. Iată, că această credință apare ca un drum, o cale care trebuie parcursă, deschisă de întâlnirea cu Dumnezeu cel viu.

* Lect. univ. dr. la Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Cluj-Napoca

Ca slujire adusă unității credinței și transiterii sale integrale, credința apostolică primită de la Hristos, transmisă de apostoli și de succesorii lor, episcopii, apare ca lumină pentru drum, o lumină care orientează drumul nostru în timp, în istorie. Ea strălucește pentru toți oamenii din toate locurile, trecând din generație în generație, prin istoria umanității, transmisă de-a lungul secolelor.

Biserica, deși răspândită în lumea întreagă, păstrează cu grijă această propovăduire și credință, crede în același fel iubirea și milostivirea, propovăduiește, învață și transmite într-un glas aceeași mărturisire. Magisteriul - păstrător al credinței - nu este deasupra cuvântului lui Dumnezeu, ci îl slujește, învățând numai ceea ce a fost transmis, el vorbește mereu în ascultare față de Cuvântul original pe care se bazează credința și este credibil pentru că se încrede în cuvântul pe care îl ascultă cu pietate, îl păstrează cu sfințenie și îl expune cu fidelitate.

Credința nu este posibilă decât prin harul și ajutoarele interioare ale Spiritului Sfânt. Minte și voința omului conlucrează cu harul dumnezeiesc, aderând la adevărul divin și la porunca voinței puse în mișcare de Dumnezeu, prin har.

Așadar, credința este un dar gratuit al lui Dumnezeu, o virtute supranaturală revărsată de El în sufletul omului. „Pentru a oferi lui Dumnezeu această credință, omul are nevoie de harul lui, care-i iese în întâmpinare și-l ajută, precum și de ajutoarele interioare ale Spiritului Sfânt, care să-i miște inima și să i-o îndrepte spre Dumnezeu, să-i deschidă ochii minții și să-i facă pe toți să îmbrățișeze și să creadă cu bucurie adevărul”¹.

Pentru a trăi, a crește și a persevera până la sfârșit în credința divină, trebuie să o hrănim prin Cuvântul lui Dumnezeu; ea trebuie să fie mărturisită și comunicată, ea trebuie să lucreze prin iubire, să fie purtată de speranță și să fie înrădăcinată în credința Bisericii.

Misiunea încredințată de Hristos apostolilor este vestirea Împărăției lui Dumnezeu și predicarea evangheliei spre convertire (cf. Mc 16, 15). Și documentele Bisericii Catolice prin Conciliul Vatican II, în constituția dogmatică *Lumen Gentium* și Catehismul Bisericii Catolice ne prezintă misiunea Bisericii. Astfel observăm că ea primește misiunea de a vesti și a instaura la toate neamurile Împărăția lui Hristos și a lui Dumnezeu², iar Biserica întotdeauna și-a aflat obligația și forța elanului său misionar în iubirea lui Dumnezeu pentru toți oamenii³.

Cuvântul lui Dumnezeu, transmis fiecărui creștin este o chemare personală la a intra în bucuria comuniunii cu Hristos, acel Hristos care nu și-a trăit viața pentru sine însuși, ci pentru noi, oamenii, pentru mântuirea noastră. El este

¹ CV II – Dei Verbum, 5

² CV II – Lumen Gentium, 5

³ CBC 851

modelul nostru, omul desăvârșit care ne cheamă să-i devenim ucenici și să-l urmăm, dându-ne un exemplu de imitat (In 13, 15), prin rugăciunea sa, prin sărăcia sa și prin ascultarea pe care o are față de Tatăl. Această credință în Fiul trebuie să se transmită de la persoană la persoană.

Credința are nevoie și de un loc în care să poată fi mărturisită și comunicată, iar aceasta trebuie să fie corespunzătoare și proporționată cu ceea ce se comunică. Acest mijloc îl reprezintă sacramentele, celebrate în liturgia Bisericii. În ele se comunică o amintire întrupată, legată de locurile și de timpurile vieții, asociată cu toate simțurile; în ele, persoana este implicată, ca membru al unui subiect viu, într-un țesut de relații comunitare. Trezirea credinței trece prin trezirea unui nou simț sacramental al vieții omului și al existenței creștine, arătând cum vizibilul și materialul se deschid spre misterul veșnicului.

Astfel prin Botez, credința cerută nu este o credință perfectă și matură, ci un început al drumului prin care omul este chemat să se dezvolte. Omul primește o învățătură care trebuie mărturisită și o formă concretă de viață care cere implicarea întregii sale persoane și îl îndreaptă spre bine. Acțiunea lui Hristos ne atinge în realitatea noastră personală, făcându-ne copii adoptivi ai lui Dumnezeu, părtași la natura divină, modificând toate raporturile noastre, situația noastră concretă în lume, deschizându-le la însăși viața sa de comuniune.

Credința își găsește exprimarea maximă în Taina Euharistiei. Ea este întâlnirea cu Hristos prezent real, cu actul suprem de iubire, cu dăruirea de sine însuși care generează viață. Aici prin credință învățăm să vedem profunzimea realului, prin transformarea pâinii și a vinului în trupul și sângele lui Hristos. Sf. Ioan Gură de Aur spunea că preotul, chip al lui Hristos, rostește cuvintele, dar puterea lor și harul sunt de la Dumnezeu. *Acesta este Trupul meu*, acest cuvânt transformă cele oferite¹. Sf. Toma spunea și el că prezența adevăratului Trup al lui Hristos și a adevăratului Sânge în acest sacrament, nu se poate cunoaște prin simțuri, ci numai prin credință, care se întemeiază pe autoritatea lui Dumnezeu.

Credința mărturisește și iubirea și milostivirea lui Dumnezeu, origine și sprijin a toate, ea se lasă mișcată de această iubire pentru a merge spre plinătatea comuniunii cu divinitatea. Misiunea pe care a primit-o Isus de la Tatăl său a fost de a revela misterul iubirii divine în plinătatea sa. Isus Hristos este chipul milostivirii Tatălui. Așa cum se observă, Hristos nu se limitează doar la a afirma iubirea și milostivirea sa, ci o face vizibilă, și revelează milostivirea lui Dumnezeu prin cuvântul său, prin gesturile sale și cu toată persoana sa².

Această motivație de a evangeliza este iubirea lui Hristos, care ne iubește și ne determină și pe noi să-l iubim și noi tot mai mult. Prezența creștinilor în

¹ CBC art. 1375

² CV II – Dei Verbum, 4

societate trebuie să fie însuflețită de iubirea cu care Dumnezeu ne-a iubit. Dragostea creștină se extinde realmente la toți oamenii, fără discriminare de rasă, de condiție socială sau de religie, ea neașteptând nici un câștig și nici o recunoștință. Trebuie să stăm în fața lui Hristos cu inima deschisă, să devenim contemplativi, ca El să poată să pătrundă și să locuiască în noi pentru a ne impulsiona în transmiterea Evangheliei Sale, numai așa vom putea înțelege că evanghelia răspunde la necesitățile cele mai profunde ale persoanelor.

Credibilitatea Bisericii trece pe drumul iubirii milostive și compătitoare. Biserica „trăiește într-o dorință inepuizabilă de a oferi milostivire”¹. Este timpul întoarcerii la esențial pentru a lua asupra noastră slăbiciunile și dificultățile fraților noștri, iar iertarea este o forță care învie la viață nouă și revarsă curajul pentru a privi la viitor cu speranță. Sfântul părinte Ioan Paul al II-lea spunea: „Biserica trăiește o viață autentică atunci când mărturisește și proclamă milostivirea, cel mai uimitor atribut al Creatorului și al Răscumpărătorului, și când îi apropie pe oameni de izvoarele milostivirii Mântuitorului a căror depozitară și împărțitoare este ea”².

Iubirea față de aproapele este o forță spirituală care ne favorizează întâlnirea cu Dumnezeu. Implicarea în misiunea de evanghelizare îmbogățește mintea și inima și ne deschide noi orizonturi spirituale, ajutându-ne să ieșim din viața noastră spirituală limitată și face din noi să căutăm binele aproapelui, pentru că „este mai mare fericire în a da decât în a primi” (Fap. Ap. 20, 35).

Trecutul credinței, acel act de iubire al lui Isus care a generat în lume o nouă viață, ajunge la noi în amintirea altora, a martorilor, păstrat viu în Biserică. Sfântul Ioan a insistat asupra acestui aspect în Evanghelia sa, unind împreună credința și amintirea și asociind ambele la acțiunea Spiritului Sfânt. Iubirea care este Spiritul și care locuiește în Biserică menține unite între ele toate timpurile și ne face contemporani ai lui Isus, devenind astfel călăuza drumului nostru în credință.

Adevărata credință a devenit una dificilă, ea nu este o moștenire familială, culturală și nici eclezială. Ea vine dintr-o alegere personală. Noua conștiință a omului coincide cu respingerea unei religii, a unei Biserici sau a lui Dumnezeu însuși. Credința poate fi pusă la încercare deoarece lumea în care trăim pare adesea foarte departe de certitudinile pe care ni le dă credința; experiența răului și a suferinței, a nedreptății și a morții par a contrazice Vestea cea Bună. Ele pot clătina credința și pot deveni pentru ea o piatră de încercare.

Din momentul în care omul se încrede în Dumnezeu și se încredințează cu totul lui, credința lui devine alianță, comuniune de cunoaștere și lumină. În comuniunea cu Dumnezeu, deoarece lucrurile se văd prin prisma divinității, unele probleme ca suferința, păcatul, moartea, dobândesc o altă lumină.

¹ Exortația apostolică *Evangelii gaudium*, 24

² Enciclica *Dives in misericordie*, 15

Credința adevărată trebuie să devină o comuniune de iubire, adică o fuziune nu numai a inteligenței, ci și a voinței, așa încât să ajungem să avem mentalitatea și inima lui Hristos, să putem spune și noi cu sf. Pavel: „Trăiesc, dar nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20).

Dar cel mai adesea observăm o profundă indiferență religioasă față de tot ceea ce este dincolo de evidențele noastre imediate. De multe ori se ia distanță față de un anumit pozitivism și de a depăși opoziția dintre credință și cunoaștere. Omul modern nu este neapărat nereligios, el păstrează sensul sacralului, dar pune pe primul plan rațiunea, nelăsând ca supranaturalul, credința, să se descopere și să crească în el. Iată așadar că există o luptă, un conflict între cunoaștere și credință.

Karl Rahner în lucrarea sa „Gânduri despre credință” scria: „Credința noastră, această credință amară, grea, dar tenace, fără fals patos, fără emfază, neostentativă, este un permanent *Doamne, ajută necredinței mele*, sprijinită de forța cea din urmă a inimii ... apeleză la sacrament vrând să întâlnească cuvântul îndurării aici, pe pământ și în viața pământească, știe că a crede înseamnă credința dinăuntru Bisericii”¹.

În scrisoarea enciclică „Lumen fidei” a papei Francisc găsim scris că „în credință, dar al lui Dumnezeu ... recunoaștem că o mare iubire ne-a fost oferită, că un Cuvânt bun ne-a fost adresat și că primind acest cuvânt, ... Spiritul Sfânt ne transformă, luminează drumul viitorului și face să crească în noi aripile speranței pentru a-l parcurge cu bucurie”².

Trăind și lucrând în istoria umanității, Biserica a devenit și devine din ce în ce tot mai conștientă despre propria realitate. Tradiția apostolică din care face parte realitatea Bisericii „progresează în Biserică cu asistența Spiritului Sfânt”³, prin înțelegerea atât a realităților cât și a cuvintelor transmise, crește prin reflecția și studiul credincioșilor, care le meditează în inima lor, iar mai apoi le pun în aplicare prin propria viață ca act de mărturie a credinței apostolice.

Și documentul *Misericordiae vultus*, a Sfântului părinte Papa Francisc, ne prezintă câteva linii pe care Biserica le are și le folosește de a vesti și trăi iubirea și milostivirea divină prin care Biserica crește în credință. Această iubire și milostivire este un mod de a evangeliza sau a fi martorii evangelizării într-o societate supusă de multe ori unor tentații și mentalități, care de cele mai multe ori ne îndepărtează de iubirea divină. Este „o nouă angajare pentru toți creștinii pentru a mărturisi cu mai mult entuziasm și convingere credința lor. Biserica simțea responsabilitatea de a fi în lume semnul viu al iubirii Tatălui”⁴.

¹ Karl Rahner, *Gânduri despre credință*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2010

² Papa Francisc, *Scrisoarea enciclică Lumen Fidei*, Ed. Presa Bună, Iași, 2013

³ CV II – Dei Verbum, 8

⁴ *Misericordiae vultus*, 4

Biserica are rolul de a merge în întâmpinarea tuturor celor care doresc să îl găsească pe Dumnezeu, așa cum Tatăl milostiv a ieșit în întâmpinarea fiului rătăcit, fără a exclude pe cineva, aici trebuie înțeleasă bucuria lui Dumnezeu mai ales atunci când iartă, este acea milostivire prezentată ca o putere care învinge totul. Așadar suntem chemați fiecare să împărtășim această milostivire, pe care o primim fiecare la rândul nostru din partea lui Dumnezeu, pentru a o oferi semenilor noștri. Suntem chemați să trăim din această milostivire, pentru că față de noi cei dintâi s-a folosit milostivire, „fericiți cei milostivi, pentru că ei vor afla milostivire” (Mt 5,7).

Biserica este chemată să răspândească Cuvântul lui Dumnezeu și să readucă ca temă de evanghelizare și mărturie, tema milostivirii și a iertării. Este foarte important pentru Biserică, ca să trăiască și să mărturisească personal cuvântul milostivirii. Biserica poate deveni slujitoare și mediatore înaintea oamenilor a primirii iubirii divine și la dăruirea de sine. Acolo unde este prezentă Biserica, acolo trebuie să fie evidentă și prezentă și milostivirea Tatălui¹. A da mărturie prin propria viață înseamnă a asculta Cuvântul divin și a-l medita, pentru ca mai apoi să ni-l asumăm ca stil propriu de viață².

Pentru a transmite Cuvântul Divin trebuie să fim evanghelizatori deschiși la acțiunea Spiritului Sfânt. Așa cum în ziua Rusaliilor apostolii au primit darul și puterea evanghelizării, așa și noi primim putere de a vesti evanghelia cu glas tare, în orice timp și în orice loc. Acest „Spirit” trebuie să ne miște din interior, să ne motiveze, să ne încurajeze și să dea un sens acțiunii evanghelizatoare.

Suntem chemați la a transmite „cuvântul” de la persoană la persoană ca o misiune cotidiană. Această transmitere a cuvântului poate fi discuția pe care o avem în timpul unei conversații oriunde ne regăsim, pe stradă la locul de muncă sau în călătorie. O discuție liberă în care să arătăm iubirea personală a lui Dumnezeu care s-a făcut om, care ne oferă mântuirea și prietenia Sa. Acestea exprimându-se prin mărturia personală, printr-o relatare sau un gest, dar toate făcute și împărtășite cu o atitudine umilă și o iubire față de cel care primește cuvântul divin.

Suntem chemați la a trăi misterul reconcilierii divine, a împăcării cu Dumnezeu Tatăl prin sacramentul spovezii.

De-a lungul istoriei și în practica Bisericii, „ministerul reconcilierii” conferit prin sacramentul Spovezii, a fost întotdeauna o îndatorire pastorală extraordinară, împlinită în ascultare față de porunca lui Hristos „primiți pe Spiritul Sfânt, cărora le veți ierta păcatele, vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute” (In 20, 22-23).

Aici Biserica ne oferă învățătura cum putem trăi această milostivire în sacramentul spovezii, atât din partea confesorului cât și din partea penitentului.

¹ Misericordiae vultus, 12

² Misericordiae vultus, 13

Astfel din partea confesorului i se cere în primul rând să fie un adevărat semn al milostivirii Tatălui pentru că el (confesorul) este un slujitor al fidel al iertării lui Dumnezeu. Ei pot să înțeleagă această misiune doar dacă ei trec în primul rând prin scaunul spovezii, ei devin penitenții și se bucură de iertarea și milostivirea Tatălui. Doar apoi vor putea cu adevărat să fie slujitori fideli ai iertării lui Dumnezeu și să ofere și ei la rândul lor milostivirea divină.

Preotul este chemat să cunoască slăbiciunile și căderile credinciosului, să-i prețuiască voința și strădania de a se ridica, să-i împărtășească iertarea pe care Dumnezeu singur i-o poate da, să devină slujitorul iertării divine și să-l îndemne părintește pe penitent. Sfântul Toma propune opt adjective confesorului: blând când îndreaptă, prudent când îndrumă, milos când pedepsește, binevoitor când pune întrebări, amabil când sfătuiește, discret când impune penitența, răbdător când ascultă și plin de bunătate când absolvă.

Papa Francisc vorbind tinerilor care urmau să fie hirotonoși preoți le spunea: „cu sacramentul Spovezii veți ierta păcatele în numele lui Hristos și al Bisericii. Astăzi vă cer în numele lui Hristos și al Bisericii: vă rog, nu încetați să fiți milostivi”.

Dar sacramentul spovezii se referă și are cerințe și pentru penitent, nu doar pentru confesor. Isus ne cheamă pe fiecare în parte la convertire „Convertiți-vă și credeți în Evanghelie” (Mc 1, 15), este dinamismul inimii smerite atrase și puse în mișcare de har, ca să răspundă iubirii milostive a lui Dumnezeu care ne-a iubit întâi.

Penitentul trebuie să caute această iertare și milostivire a lui Dumnezeu prin sacramentul spovezii, doar așa „cei care se apropie de sacrament dobândesc de la mila lui Dumnezeu iertare pentru ofensa adusă și în același timp sunt reconciliați cu Biserica”¹. Atunci când vorbim de Biserică, trebuie să înțelegem acel Trup mistic al lui Hristos, din care fiecare dintre noi face parte. Conciliul Vatican II spune: „Dacă un membru suferă, toate membrele suferă cu el, dacă un membru este cinstit, toate membrele se bucură cu el”².

Și nu în ultimul rând după ce primim iertarea Tatălui, fiecare credincios ca fiu al lui Dumnezeu este chemat a da mărturie prin propria viață la milostivirea divină. Papa Francisc ne cere să ne deschidem inima spre cei care au mai mare nevoie de Dumnezeu și de noi. Trebuie să pansăm rănilor celor slabi, celor care au lipsă de iubire și grijă, cei care sunt săraci „săracii sunt privilegiații milostivirii”³, cu aceeași iubire și milostivire pe care și noi am primit-o de la Tatăl.

Nu sunt de folos nici propunerile mistice fără o angajare socială și misionară, dar nici discursurile și practicile sociale și pastorale fără o spiritualitate

¹ CBC 1422

² CV II – Lumen Gentium, 7

³ Misericordiae vultus, 15

care să transforme inima. Fără momente de întâlnire cu „cuvântul”, de dialog sincer cu Dumnezeu, toate îndatoririle se golesc cu ușurință de semnificație și slăbim din cauza oboselii și a dificultăților, tocmai de aceea biserica ne cheamă la a nu ne rupe de rugăciune.

Pătruns de credință vie și de speranță nezdruncinată, creștinul trebuie să fie om de rugăciune, să fie însuflețit de spiritul tăriei, al dragostei și al chibzuinței, să fie mulțumit cu ceea ce are, să dăruiască totul cu dragă inimă și să se dăruiască pe sine însuși pentru suflete, astfel încât „prin împlinirea zilnică a datoriei, să crească în iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele”¹.

Trebuie să redescoperim faptele de milostenie trupească și sufletească, deoarece să nu uităm că ceea ce am făcut, nu am făcut pentru ei, ci pentru noi și pentru Hristos. Hristos ne va întreba pe fiecare ce am făcut pentru „unul dintre acești frați mai mici”, sau de ce nu am făcut. „Adevărat vă spun că ori de câte ori ați făcut unuia dintre acești foarte neînsemnați frați ai mei, Mie mi le-ați făcut” (Mt 25, 40) ne va spune la judecată. În fiecare dintre acești „mai mici” este prezent Hristos însuși. Carnea sa devine din nou vizibilă ca trup martirizat, rănit, biciuit, malnutrit, alungat ... pentru a fi recunoscut, atins și asistat cu grijă de noi”². *„Adevăratul misionar, știe că Isus merge alături de el, vorbește alături de el, respiră alături de el, muncește alături de el. Îl simte pe Isus viu împreună cu el în mijlocul angajării misionare”*, Sf. Părinte Papa Francisc³.

Dincolo de tot ce înseamnă modul nostru de a înțelege cum acționează Cuvântul divin, dincolo de limitele noastre, de motivațiile noastre, de înțelegerea noastră, cu siguranță această misiune de a evangheliza va aduce rod, deoarece sămânța cuvântului odată aruncată va încolți în cel care a primit-o.

Suntem invitați de Biserică ca forma de trăire în relație cu lumea să fie demnă de un ucenic al lui Hristos, astfel trebuie:

- Să dăm răspuns cu blândețe și bună cuviință (1 Pt 3, 16)
- Dacă este posibil, atât cât depinde de noi, să trăim în pace cu toți oamenii (Rom 12, 18)
- Suntem îndemnați să căutăm să învingem „răul cu binele” (Rom 12, 19), fără a înceta să facem binele (Gal 6, 9)
- Să nu pretindem a fi superiori, ci să-l considerăm pe celălalt mai presus decât noi (Fil 2, 3)

Și Conciliul Vatican II ne învață același lucru *„mergând pe urmele Învățătorului său blând și smerit cu inima, credinciosul printr-o viață cu adevărat*

¹ CV II- Lumen Gentium, 41

² Misericordiae vultus, 15

³ Exortația apostolică Evangelii Gaudium, 266

*evangelică să fie întru multă răbdare, cu statornicie, cu blândețe și cu dragoste nefățarnică*¹. Mai mult credinciosul, trebuie să ia inițiative să fie statornic în ducerea la bun sfârșit a activităților, perseverent în dificultăți, să îndure cu răbdare și tărie singurătatea, oboseala și truda zadarnică.

Aceste indicații ne arată că suntem oameni din popor și trebuie să împărtășim viața cu poporul credincios al lui Dumnezeu, pentru că toți suntem frați ai lui Hristos. Creștinii trebuie să lucreze și să colaboreze cu toți ceilalți pentru buna organizare și funcționare a vieții sociale și economice. Fiecare să răspândească credința în Hristos între aceia de care sunt legați prin viață și profesie, cu atât mai mult cu cât nenumărați oameni nu pot cunoaște Cuvântul decât prin credincioșii care le sunt mai aproape.

Dumnezeu se folosește de noi pentru a deveni instrumente vii pentru poporul său, de aceea suntem luați din mijlocul poporului și trimiși către popor, să împărtășim viața cu toți, să le ascultăm preocupările, să contribuim material și spiritual la necesitățile acestuia, să ne bucurăm cu cei care se bucură, să plângem cu cei care plâng și să ne angajăm la construirea unei lumi noi.

Creștinii aparțin societății civile, unui popor, în care s-au născut cu multiple relații sociale, la a cărui progres colaborează prin eforturile proprii depuse în profesia lor, cu problemele timpului și a societății lor pe care și le însușesc și caută să le rezolve, dar ei aparțin și Poporului lui Dumnezeu, deoarece ei au fost renăscuți în Biserică prin credință și prin Botez pentru ca, în înnoirea vieții și a muncii lor, să fie ai lui Hristos așa încât Dumnezeu să fie totul în toate (1 Cor 15, 28).

Principala îndatorire este mărturisirea lui Hristos pe care trebuie să o realizeze prin viață și prin cuvânt, în familie, în grupul lor social și în mediul profesional. Trebuie să apară în ei omul nou creat după chipul lui Dumnezeu în dreptatea și sfințenia adevărului, trebuind să exprime această viață nouă în sfera societății și a culturii proprii cunoscând această cultură, păstrându-o și dezvoltându-o pe măsura condițiilor contemporane, dar desăvârșită în Hristos, așa încât credința în Hristos și în Biserică să nu mai fie străine de societatea în care trăiesc, ci să înceapă să o pătrundă și să o transforme.

Biserica simte responsabilitatea de a fi în lume semnul viu al iubirii și milostivirii Tatălui. Ea este mișcată de caritate față de oameni, se roagă pentru aceștia și îndeamnă la rugăciune pe toți fiii ei² și îi cuprinde în rugăciunea lor, la îndemnul milostivirii Tatălui, și pe cei care sunt în eroare sau în ignoranță față de credință.

Iată deci că misiunea Bisericii este de a trăi credința, de a vesti și a trăi iubirea și milostivirea lui Dumnezeu. Ea trebuie să-i conducă pe toți oamenii în

¹ CV II- Ad Gentes, 24

² CV II – Dignitatis humanae,14

marele mister al milostivirii Tatălui, contemplând chipul lui Hristos. Toți cei care doresc să participe la această iubire și milostivire, trebuie să vină cu un gest de iertare, de sprijin, de ajutor și de iubire. „Milostivirea este legea fundamentală care locuiește în inima fiecărei persoane atunci când îl privește cu ochi sinceri pe fratele pe care-l întâlnește pe drumul vieții”¹.

BIBLIOGRAFIE

- Biblia sau Sfânta Scriptură*, Edit. I.B.M. al B.O.R., București, 1997
Catehismul Bisericii Catolice, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993
Conciliul Ecumenic Vatican II, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1999
Papa Francisc, Bula de convocare a Jubileului Extraordinar al Milostivirii, *Misericordiae vultus*, Edit. Presa Bună, Iași, 2015
Papa Francisc, Exortăția apostolică, *Evangelii gaudium*, Edit. Presa Bună, Iași, 2014
Papa Francisc, Scrisoarea enciclică, *Lumen Fidei*, Ed. Presa Bună, Iași, 2013
Papa Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea enciclică *Dives in misericordiae*, Roma, 1980
Karl Rahner, *Gânduri despre credință*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2010

¹ Misericordiae vultus, 2

SCRISOAREA APOSTOLICĂ "ORIENTALE LUMEN". O ÎNTÂLNIRE SINERGICĂ ÎNTRE ORIENT ȘI OCCIDENT

BOGDAN VASILE BUDA*

ABSTRACT. *The "Orientale Lumen" Apostolic Letter. A Synergic Encounter between East and West.* "Tradition is never sheer nostalgia for things or representations of the past or regrets about lost rights or privileges, but it is a vivid remembrance of the Bride, that is always kept alive by the love that lives within. If tradition connects us with the past, the eschatological waiting that reveals the future with God. Each Church has to fight against the temptation to generalize what is accomplished within it, which implies not taking pride in itself or give in to sadness"¹. The Apostolic Letter of Saint John Paul II *Orientale Lumen*, published on 21st May, 1995, in the memory of Saint Athanasius the Great, is dedicated to Catholic Oriental Churches and implies a "faith experience", a prayer and meditation experience, as Woytila highlighted, in order to understand how this "outstanding text"² is applied in the life of our Church. In its essence, this document presents Pope's "Oriental perspective", already anticipated in the spirit and life of the Eastern Church starting with the Middle Ages, but Holy Father underlines and highlights the importance of the "synergy" between the "two lungs" of the Church.

Key words: *tradition, synergy, monachism, prayer, paternity*

REZUMAT. *Scrisoarea apostolică "Orientale Lumen". O întâlnire sinergică între Orient și Occident.* „Tradiția nu este niciodată o simplă nostalgie după lucruri sau forme ale trecutului, sau regrete după drepturi sau privilegii pierdute; ci este amintirea vie a Miresei; pe care o păstrează veșnic tânără iubirea care locuiește în ea. Dacă tradiția ne pune în legătură cu trecutul, așteptarea escatologică ne deschide viitorul spre Dumnezeu. Fiecare Biserică trebuie să lupte împotriva ispitei de absolutizare a ceea ce se înfăptuiește în ea, deci să nu se mărească pe sine și să nu se lase pradă tristeții"³. Scrisoarea Apostolică a Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea *Orientale Lumen*, publicată la data de 21 mai 1995, în memoria Sfântului Atanasie cel Mare, este dedicată în mod special Bisericilor Orientale Catolice și implică, precum sublinia Woytila, o „experiență

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

¹ IOANNES PAULUS II, *Centesimus espleto anno ab editis Litteris "Orientalum dignitas" - "Orientale Lumen"*, n. 8, Enchiridion Vaticanum, EDB, Bologna 1995, p. 1488)

² Cf. T. M. VIOLANTE, *Dall'Oriente nuova luce sull'ecumenismo, "La Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II Orientale Lumen nel centenario della Orientalum dignitas di Leone XIII"*, in La Guida, anno XIV, n. 2 Bari, 1995, p. 1.

³ IOANNES PAULUS II, *Centesimus espleto anno ab editis Litteris "Orientalum dignitas" - "Orientale Lumen"*, n. 8, Enchiridion Vaticanum, EDB, Bologna 1995, p. 1488).

de credință”, de rugăciune și meditație pentru a putea înțelege, aplicarea în viața Bisericii noastre a acestui „text excepțional”⁴. În profunzimea lui, acest document prezintă „viziunea orientală” a Papei, anticipată deja în spiritul și viața Bisericii Occidentale încă din Evul Mediu, însă Sfântul Părinte subliniază și accentuează importanța „sinergie” dintre cei „doi plămâni” ai Bisericii.

Cuvinte cheie: tradiție, sinergie, monahism, rugăciune, paternitate

1. Între Orient și Occident – „doi plămâni” ai Bisericii. Scurte repere istorice și teologice

„Tradiția creștină răsăriteană implică un anumit mod de a primi, de a înțelege și de a trăi credința în Domnul Isus. În acest sens, ea este foarte apropiată de tradiția creștină a Occidentului care se naște și se hrănește din aceeași credință. Cu toate acestea, se deosebește de ea, în mod legitim și admirabil, deoarece creștinul oriental are un mod propriu de a simți și înțelege, și deci și un anumit mod original de a trăi legătura sa cu Mântuitorul. Doresc aici să mă apropriez cu respect și reverență de actul de adorare exprimat de aceste Biserici, fără a încerca să mă opresc asupra vreunui punct teologic specific, ivit de-a lungul secolelor în opoziția polemică de-a lungul disputei între occidentali și orientali”⁵.

Fiecare dintre noi am putut admira monumentalele catedrale din apus, adevărate opere de artă, sau am rămas uimiți de profunzimea „*summelor*”, a operelor teologice, sau am putut constata vitalitatea mișcărilor religioase, care au pus în lumină personalitatea și mărturia sfinților, însă toate aceste realități culturale și spirituale au apărut datorită „întâlnirii”, fuziunii dintre patrimoniul cultural și teologic oriental cu cel occidental⁶. „Opțiunea occidentului” pentru Biserica Răsăritului este reflectată încă din secolul al XII-lea prin pătrunderea „misticii” și al „*theoriei dionisiene*”, a Sfântului Dionisie Areopagitul, fără de care ar fi fost imposibilă „distincția dintre o credință contemplativă a realităților divine” și o „elaborare rațională a misterelor”⁷. Tot în această perioadă, teologia occidentală se îmbogățește și prin „simbolismul teologic”, adică valorificarea „mistagogică”, a „dialecticii revelării misterului”, care deschide sufletul uman, spre contemplarea și cunoașterea mistică a lui Dumnezeu. (Ex: *Symbol-*

⁴ Cf. T. M. VIOLANTE, *Dall'Oriente nuova luce sull'ecumenismo*, „La Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II Orientale Lumen nel centenario della Orientalum dignitas di Leone XIII”, in La Guida, anno XIV, n. 2 Bari, 1995, p. 1.

⁵ *Oriente Lumen*, n. 5, p. 1481.

⁶ Cf. J. KROLIKOWSKI, *Oriente Lumen, Storia, Attualità e prospettive*, Taranowskie Studia Teologiczne, Tome XV, Tarnow 1997, p. 119.

⁷ Cf. M. CHENU, *L'ingresso della teologia greca*, Jaka Book, Milano, p. 310.

Cuvânt = Evangheliie; Simbol-Acțiune liturgică = Sacrament; sau Simbolismul „lucrurilor create” = contemplarea naturală). Secolul al XII-lea a însemnat pentru apus perioada de glorie a Sfântului Toma de Aquino, a cărui operă este fondată pe teologia Sfinților Părinți latini și orientali și deși există și unele scrieri polemice în raport cu orientalii precum: „*Contra errores Graecorum*”, prin conținutul său reflectă nu doar „simțul critic” al marelui teolog occidental în raport cu teologia orientală, ci și iubirea de frumos și adevăr față de tradiția universală a Bisericii din care Sfântul Toma de Aquino a făcut o „grandioasă sinteză”⁸. Deși schisma din 1054 a pus între occident și orient „adevărate ziduri politice și religioase”, din punct de vedere intelectual și cultural a existat în Evul Mediu o atenție deosebită și din partea orientului, pentru operele Sfântului Toma de Aquino, fiind tradus și propagat în gândirea teologică bizantină, într-o perioadă în care era mai puțin cunoscut și apreciat în teologia occidentală⁹. Chiar dacă au existat aceste „comunicări harismatice”, dintre cei doi poli „creativi” ai culturii europene, teologia bizantină din sec. al XIV-lea prin marii ei mistici și teologi precum Sfântul Grigorie Palama și Sfântul Nicolae Cabasila, nu au încercat să se inspire din scolastica occidentală cu sistemul ei filosofic și teologic, ci au creat opere, în „universul lor religios și cultural”, care erau în concordanță cu exigențele socio-religioase ale timpului în care au trăit¹⁰.

2. Opțiunea mistică. Mistica bizantină – Sec. XIV: Palama și Nicolae Cabasila

Există câteva trăsături ale tradiției spirituale și teologice comune diferitelor Biserici din Răsărit, care caracterizează sensibilitatea lor cu referire la formele de transmitere a Evangheliei în lumea apuseană. Conciliul Vatican II le sintetizează astfel: „Se știe cu ce dragoste celebrează creștinii orientali sfințele slujbe liturgice, mai ales Euharistia, izvor de viață pentru Biserică și cheazășie a mării viitoare, prin care credincioșii, uniți cu episcopul, ajungând la Dumnezeu Tatăl prin Fiul, Cuvântul Întrupat, care a pățimit și s-a preamărit, în revărsarea Spiritului Sfânt și intră în comuniune cu Preasfânta Treime, devenind „părtași firii dumnezeiești” (2 Pt 1,4)”¹¹. În sintonie cu Vatican II *Oriental Lumen* accentuează faptul că Liturghia e centrul vieții liturgice, pentru că Liturghia emană pacea, iubirea și comuniunea dintre Dumnezeu și Om, dintre creat și necreat, dintre cer și pământ. Liturghia este simfonia Sfintei Treimii și muzica harului divin care se revarsă neâncetat peste noi. Prin Liturghie ne unificăm cu divinul iar umanul devine purtător de sămânța nemuririi și a îndumnezeirii. Liturghia este inima tradiției orientale și totodată “în aceste trăsături se profilează viziunea orientală a creștinului, al cărui scop este

⁸ Cf. J. KROLIKOWSKI, *Oriental Lumen, Storia, Attualità e prospettive*, p. 121.

⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 122.

¹¹ Conciliul Vatican II, *Unitatis Redintegratio*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1999, p. 145.

participarea la natura dumnezeiască prin comuniunea cu taina Sfintei Treimi. Cu ajutorul lor se conturează „monarhia” Tatălui și concepția mântuirii, așa cum o prezintă teologia orientală după Sfântul Irineu din Lyon și cum este răspândită între Părinții capadochieni. Participarea la viața trinitară se realizează prin liturgie și în mod special în Euharistie, misterul comuniunii cu trupul glorificat al lui Cristos, sămânță a nemuririi. În îndumnezeire, și mai ales în Sfintele Taine, teologia orientală atribuie un rol cu totul deosebit Spiritului Sfânt: prin puterea Spiritului care locuiește în om, îndumnezeirea începe încă de pe pământ, făptura este transfigurată și se inaugurează Împărăția lui Dumnezeu. Învățătura Părinților capadocieni despre îndumnezeire a intrat în tradiția tuturor Bisericilor răsăritene și este o parte integrantă a patrimoniului lor comun. Se poate rezuma în gândirea pe care Sfântul Irineu o exprimase încă la sfârșitul secolului al II-lea: Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu. Această teologie a îndumnezeirii rămâne una dintre comorile deosebit de dragi gândirii creștine orientale¹². Îndumnezeirea este opera Spiritului Sfânt care ne face vii adică asemănători în sfințenie cu Dumnezeu, scopul vieții noastre.

În teologia orientală mântuirea semnifică divinizarea omului iar aceasta se traduce prin participarea creștinului la viața divină izvorâtă din Sfânta Treime. Teologia ascetică și mistică, patristică și bizantină, precum și întreaga teologie a lui Grigore Palama¹³, este centrată pe tema harului, a unirii cu Dumnezeu concept sinonim în tradiția orientală cu divinizarea omului. Îndumnezeirea omului este centrul teologiei lui Palama iar acest aspect teologic și spiritual se identifică cu vederea și contemplarea lui Dumnezeu. Adversarii săi susțineau doctrina identității perfecte a esenței (*ousia*), lui Dumnezeu și a energiilor (*energeias*), atributele sau potențele Sale. În schimb teologia lui Palama subliniază distincția reală dintre esența divină (*ousia*), a lui Dumnezeu în sine și energiile sale (*energeias*)¹⁴, adică Dumnezeu în noi și pentru noi. Natura lui Dumnezeu, susținea Grigore Palama, este incomunicabilă și incognoscibilă: omul poate participa prin har la natura divină, însă cu toate acestea Dumnezeu rămâne inaccesibil în esența ființei Sale, deoarece omul nu este Dumnezeu prin natură, ci prin participare. Palama rezolvă această antinomie prin trimitere la nucleul distincției dintre esența

¹² *Oriental Lumen*, n. 6, pp. 1481-1483.

¹³ *Oriental Lumen* citează atât pe Grigore Palama cât și pe Nicolae Cabasila motiv pentru care și în studiul de față acești autori sunt un punct de referință și reflexie.

¹⁴ Cf. P. SCAZZOSO, *La teologia di Gregorio Palama, in rapporto alle fonti e al suo significato odierno*, col. "La spiritualità: Storia e testi", 11, Ed. Istituto di Studi teologici ortodossi S. Gregorio Palama, Milano 1970, p. 56: „Energiele reprezintă revărsarea firii divine care transcende însăși esența sa și indică un mod de existență a Preasfintei Treimi în afara esenței sale inaccesibile. Energiile se pot considera sub două aspecte complementare: de fapt, pe de-o parte ele provin din esența Treimii în mod veșnic, iradiind iubire, înțelepciune, viață, ființă, dumnezeire; pe de altă parte, ele sunt și actul, voința, predeterminările lui Dumnezeu care face ca făpturile să fie și să fie bine”. (*Ibidem*).

lui Dumnezeu și energiile și lucrările sale¹⁵. Conform lui Palama, esență și energie nu sunt două realități distincte ale lui Dumnezeu, ci două moduri diferite de manifestare a existenței Lui. Dumnezeu rămâne absolut inaccesibil prin esența Sa, adică e imparticipabil dar se comunică ad extra prin energiile sale necreate prin care este participabil; adică prin revelație, prin care îl cunoaștem și prin harul divin care ne îndumnezeiește. Așadar, modul în care Dumnezeu se face prezent în sufletul creștinului este prin energiile sale necreate, pe care Palama le identifică cu „lumina taborică”¹⁶.

Din acest motiv Schimbarea la față¹⁷ joacă un rol atât de important în gândirea și mistica lui Palama. Pe muntele Tabor „nu e Hristos cel care s-a transformat, ci sunt apostolii, care pentru un moment au primit harul de a vedea adevarata fire a lui Hristos ca într-o străfulgerare”¹⁸. Palama afirmă că prin purificarea simțurilor și prin rugăciunea neîncetată devine posibil pentru om să contemple această lumină necreată, legată de ideea de *theōsis* (îndumnezeire) a persoanei¹⁹. Această lumină vizibilă este perceptibilă și comunicabilă omului și nu e altceva

¹⁵ Cf. G. I. MANTZARIDIS, *Παλαμικά*, (Studii palamite), Tesalonic 1983, pp. 244-246. Palama afirmă că dacă ar trebui să respingem distincția dintre esență și energie în Dumnezeu, ar trebui ori să considerăm lumea creată ca pe o iradiere a esenței divine (panteism) și deci, consubstanțială lui Dumnezeu, ori să-l reducem pe Fiul și Spiritul printre ființele create, pentru că, în acest caz, a creea (poieîn) nu ar fi diferit de a genera (gennâō) și de a purcede (ekporeúein). Lumea, însă, nu provine din substanța divină și nici dintr-o energie creată, ci e opera energiei necreate a lui Dumnezeu, în vreme ce Persoanele Sfintei Treimi sunt în mod substanțial diferite de lume. Făpturile, totuși, sunt părtașe în moduri diferite energiilor divine, care fac doar să existe lucrurile neînsuflețite, fac să trăiască cele vii și îndumnezeiesc ființele raționale, precum îngerii și oamenii. (*Ibidem*).

¹⁶ Cf. Y. SPITERIS, *Palama: la grazia e l'esperienza*, Ed. Lipa, Roma 1996, p. 93.

¹⁷ Cfr. G. PALAMA, „*Abbassò i cieli e discese*”, Omelie, Ed. Qiçajon Comunità di Bose, Torino 1999, pp. 234-235. Când „Hristos s-a schimbat la față – conform teologilor – nu și-a însușit din ceea ce nu era, nici nu s-a schimbat în ceea ce nu era, ci ceea ce era s-a dezvăluit discipolilor săi, deschizându-le ochii: din orbi, i-a făcut văzători. Tari, deci, în credință, așa cum am fost învățați, și înțelegând taina Schimbării la Față a Domnului, să pornim la drum către strălucirea acelei lumini și, îndrăgostiți de frumusețea gloriei neschimbătoare, să ne curățim ochiul minții de necurăția pământului...” (IOAN GURĂ DE AUR, *Omiile la Schimbarea la față a Domnului*, 12, PG 96, 564C).

¹⁸ Cf. O. CLÉMENT, *Byzance et christianisme*, PUF, Paris 1964, p. 44.

¹⁹ Cf. Y. SPITERIS, *Palama: la grazia e l'esperienza*, p. 94. Palama evidențiază și partea corporală a experienței mistice: „Sufletul nu e singurul care se bucură de făgăduințele viitoare, ci și trupul face, unit aceluia, cursa evanghelică către acele făgăduințe. Cel care un crede aceasta, neagă și viața trupurilor în veacul viitor. Dacă trupul va putea fi părtaș bunurilor tainice, înseamnă că o poate face încă de acum, după firea sa, când Dumnezeu îi dăruiește harul său. Din acest motiv spunem noi că harurile primite sunt percepute de simțuri, dar adăugăm termenul de „spirituale”, pentru că acestea le depășesc pe cele firești, de vreme ce harurile sunt primite mai întâi de către minte: ea se înalță de fapt, până la Mintea supremă în manieră mai divină. Ea se transformă și transformă trupul care îi este unit, pentru a-l face mai divin, arătând și enunțând în acest fel absorbirea trupescului prin lucrarea Spiritului, așa cum se va petrece în veacul viitor. Nu ochii trupului sunt cei care primesc puterea Spiritului, ci cei ai sufletului, care le permite să vadă lucruri asemănătoare. Această putere noi o numim spirituală, deși este superioară spiritului omenesc”. (Cf. G. PALAMA, *Défense des saints hésycastes, Triadi*, I, 3, 33, p. 183).

decât harul îndumnezeitor al Spiritului Sfânt, care-l face pe creștin să devină un alt Hristos, „Dumnezeu prin har”²⁰. Sufletul și trupul sunt cu totul „spiritualizate”, sub acțiunea harului, iar această spiritualizare este condiția indispensabilă pentru ca omul să fie îndumnezeit. Dacă teologia „energiilor ne-create”²¹, „asceza și isihia”, în viziunea lui Palama erau rezervate în special pentru *via monachorum*, teologia sacramentală a umanistului bizantin Nicolae Cabasila, prezintă calea „universală”, a sfințirii ontologice a omului prin participarea la „viața în Hristos”, care nu necesită „un spațiu special” pentru a fi trăită și interiorizată, ci „viața cotidiană”²² cu tot ceea ce implică pentru existența unui creștin, devine astfel centrul întâlnirii, a „îndumnezeirii omului de către Dumnezeu”²³.

Viața liturgică este pentru Cabasila 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. Limbajul liturgic este unul al iubirii și Cabasila îl subliniază foarte expresiv: „*O adâncul bunătății! Nu numai că Dumnezeu ne iubește peste măsură ca un îndrăgostit, ci crede că atât de mult prețuiește dragostea noastră dată de El, încât ar face orice numai să ne-o câștige. Pentru ce a făcut oare cerul și pământul, soarele și toată lumea văzută și cea nevăzută, dacă nu pentru ca să atragă lumea spre El și ca să se facă iubit de ea?*”²⁴. În opera sa principală *Viața în Hristos* se respiră prospețimea și frumusețea Evangheliei precum și bogăția teologică a Părinților Bisericii. Cabasila, se înscrie pe urmele Părinților greci din trecut, dar totodată rămâne original, elaborând o gândire teologică și spirituală ce

²⁰ J. LISON, *L'esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palama*, Cerf, Paris 1994, p. 205.

²¹ Energiile ne-create, (divine), nu sunt o „emanație impersonală a esenței divine”, ci o „comunicare personală”, a persoanelor Sfintei Treimii, care prin harul sfințitor al Spiritului Sfânt, iluminează persoana umană la contemplarea misterelor divine care în „esență sunt incognoscibile”. Palama afirmă în acest sens că este absolut necesar să facem distincția între „esența lui Dumnezeu”, care este „cunoscută” în mod perfect doar de persoanele Sfintei Treimii, însă „energiile sale divine” *ad extra* se fac cunoscute și nouă, atât prin revelație cât și prin „participarea la comuniunea cu harul divin”. (Cf. Y. SPITERIS, *Palama: la grazia e l'esperanza*, pp. 101-102).

²² (M. HÉLÈNE CONGOURDEAU, *Nicolas Cabasilas: portrait d'un hésychaste dans le siècle*, in “Contacts”, XXXII-e année, n. 152, p. 279). “Ainsi donc, Dieu donne lui-même sa propre sainteté à l'homme. Tout chrétien reçoit cette sainteté. La seule chose qui lui reste à faire est de vouloir cette sainteté, et pour cela d'accorder sa volonté à celle du Christ. [...] Ainsi, le fondement de l'hésychasme laïc, ce sont les mystères ; et son levier, ce n'est pas l'ascèse, comme dans le monachisme traditionnel, c'est la prière intérieure: c'est elle qui exerce la fonction d'entraînement dévolu dans le monachisme byzantine à l'ascèse et au désert”. (*Ibidem*).

²³ Cf. *Oriental Lumen*, n. 6, p. 1483.

²⁴ NICOLAE CABASILĂ, *Despre Viața în Hristos, (studiu introductiv și traducere de pr. prof. dr. Teodor Bodogae)*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2001, p. 175.

individualizează o modalitate proprie prin care face posibilă trăirea prezenței lui Dumnezeu prin intermediul sacramentelor prin care se comunică prezența lui Hristos, Unul-născut, prin care Dumnezeu revarsă în viața creștinului dumnezeirea sa. Nu întâmplător o altă lucrare importantă a aceluiași autor, intitulată *Comentariu la Sfânta Liturghie*²⁵ va fi utilizată la Conciliul din Trento, pentru pregătirea documentului despre Sfânta Euharistie²⁶. De ce atrage atenția părinților Conciliari Comentariul teologului grec față de *Dumnezeiasca Liturghie*? Pentru că, așa cum subliniază Myrrha Lot-Borodine, slujba solemnă care se realizează în Biserică, pe pământ, în realitate reprezintă doar o traducere simbolică și mistagogică a liturghiei cerești, care este celebrată de către puterile îngerești. Acesta este motivul principal pentru care liturghia este desemnată cu numele de *theia* (dumnezeiască): constituie un „articol de credință” deoarece liturghia și ritul Bisericii realizat pe pământ este o contemplație mistică – *theoria* - și sinergică, din partea noastră, „a invizibilei Realități” care s-a revelat spre vedere și închinare în Fiul Unul-născut al lui Dumnezeu.

Termenul de *Theoria* în limbajul teologic al Părinților greci înseamnă contemplare²⁷. Precum lumea naturală, „la fel și liturgia este o realitate constituită din simboluri (riturile) în care se găsește ascuns divinul”²⁸. Prin participarea la ele și deci prin descoperirea lor prin intermediul liturghiei și a simțurilor spirituale, adică, cu adeziunea de credință, persoana umană poate vedea sau contempla cu uimire prezența lui Dumnezeu, „fiind făcut părtaș firii sale”. Contemplarea este, în mod esențial, legată de *istoria*, care la Cabasila are același sens cu termenul *eikon* – icoană. Conceptul de *istoria* sau *eikon* implică „reprezentarea faptelor și a gesturilor economiei mântuirii” care „devin în mod sacramental prezente în Dumnezeiasca Liturghie”²⁹.

²⁵ Opera *Comentariu la Sfânta Liturghie*, a fost în mod unanim apreciată, atât în Orient și Occident fiind considerată „egală din punct de vedere doctrinar” cu „creațiile teologice a Sfinților Părinți”. (Cf. M. De LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Paris 1921, pp. 23-24). N. CABASILAS, *Sacrae Liturgiae Interpretati*. Traducerea latină a fost îngrijită de G. HERVET, în 1548, în vreme ce textul grec, de FRONTON DU LUC în 1624, însoțit de cel latin al lui G. HERVET: și unul și altul sunt redată în *Patrologia Graeca* de J. P. MIGNE, 150, coll. 367-492. *Explication de la Divine Liturgie*, traducere și note de S. SALAVILLE, a II-a ediție, cu text grec, revăzut și adnotat de R. BORNERT, J. GOUILLARD, J. PERICHON, cu o bogată introducere în Sch, 299, Cerf, Paris 1967. IDEM, *Commento della divina liturgia*, trad. M. DAVITI - S. MANUZIO introducere de A. G. NOCILLI, Messaggero, Padova 1984.

²⁶ Cf. S. EHSES (ed.), *Concilium Tridentinum*, VII/5: Acta, Friburg/B, 1919, p. 912. Cf. și R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII au XXV siècle*, (AOC, 9), Parigi 1966.

²⁷ Cf. R. BORNERT, *Les commentaires de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, Institut français d'études Byzantines, Paris 1966, p. 93. În tradiția răsăriteană există trei specii de *theoria*: *theoria* naturală, care scrutează motivele sau logoi ale naturii, *theoria* scripturistică, care scrutează sensurile spirituale ale Bibliei, *theoria* liturgică sau mistagogia, care pătrunde sensul simbolismului ritual.

²⁸ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetas e la sua sintesi teologica*, Lipa, Roma 1996, p. 28.

²⁹ Cf. *Ibidem*.

Cabasila, folosind explicația riturilor liturgice, dorește să îl facă pe credincios să participe la “contemplarea mântuirii”, fiind în același timp părtaș ei, îngăduindu-i să descopere astfel realizarea dinamică a “mântuirii dintr-o perspectivă sacramentală”. Prin contemplarea “vizibilă, afectivă și intelectuală”, a misterelor divine se realizează propria divinizare a omului, în măsura în care “lucrarea istorică a răscumpărării, care este reprezentată de semnele sacramentale și liturgice, devine o realitate interioară a sufletului.

Același Cabasila va afirma, în mod explicit, unitatea organică a operei răscumpărării, întrucât purifică și înalță sufletele celor care se împărtășesc din ea. El rămâne un pragmatic, în sensul strict al termenului: *pragma* (lucrare), și mai ales *peîra* (experiență), sunt expresii folosite des de către autor. În liturghie, „cântările și citirile” se unesc în mod armonios cu „gesturile și simbolurile” care sugerează tainele vieții lui Hristos, faptele și pătimirile sale³⁰. *Theia Liturgia* arată desfășurarea solemnă a întregii vieți pământești a Cuvântului întrupat, și nu doar, precum în Apus, momentul consacrării jertfei în cadrul unor lecturi adecvate luate din Sfintele Scripturi. În Bisericele Răsăritene, până astăzi, liturghia rămâne „inima teologiei”. Ea își are expresia minunată și unitară în spiritualitatea care se hrănește și respiră din dogmă, unind și armonizând învățătura creștină în totalitatea sa. Dogma, în teologia bizantină, leagă dimensiunea profană de cea sacră, ritul și interioritatea, elementul uman și cel divin, reflectând unitatea ipostatică a lui Hristos, în care nu există diviziuni și, în același timp, conduce omenescul la a descoperi deja pe pământ realitatea eshatologică a vieții creștine³¹. În acest sens și Papa accentuează această dimensiune profundă a spiritului Oriental: “În această perspectivă rugăciunea liturgică în Orient manifestă o mare capacitate de a implica persoana umană în totalitatea ei: Misterul este cântat în sublimul conținutului său, dar și cu căldura sentimentelor pe care le trezește în inima omenirii răscumpărate. În acțiunea sfântă și natura este chemată la laudă și la frumusețe, care în Orient este unul dintre termenii privilegiați pentru a exprima armonia dumnezeiască, iar modelul umanității transfigurate se exprimă pretutindeni: în formele rituale, în cântări, în culori, în lumini și în miresme. Timpul prelungit al celebrărilor, invocarea continuă, totul exprimă o contopire treptată a întregii persoane cu misterul celebrat. Și astfel rugăciunea Bisericii se transformă deja în participare la liturgia cerească, o anticipare a fericirii finale”³².

În secolul al XVI-lea, cunoscut ca și secolul reformei, teologia latină se va orienta spre „problematica protestantă” iar cea „ortodoxă” (creatoare în acea perioadă a „Mărturisirilor de credință Ortodoxe”) se va îndrepta spre o teologie „apologetică”, care „apăra dogmele” de posibilele „impurități dogmatice” care vor

³⁰ Cf. M. LOT-BORODINE, *Un Maître de la spiritualité Byzantine au XVe siècle*. Nicolas Cabasilas, Ed. de L'Orante, Paris 1958, pp. 25-26.

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 23.

³² *Oriental Lumen*, n. 11, pp. 1497-1499.

conduce teologia spre o „viziune confesională”, ermetică uneori și chiar exagerată³³. Secolul al-XVIII-lea a adus o anumită schimbare de atitudine între latini și greci: „în pofida reproșurilor reciproce și învinuirile exprimate în scrierile teologice de până în secolul al XVII-lea, Bisericile grecești și cea latină s-au respectat reciproc ca păzitoare ale adevărului revelat și ca unele ce împărtășesc Sfintele Taine”³⁴.

3. Biserica Greco-Catolică – O insulă în Marea Ortodoxă

„Tradiția este patrimoniul Bisericii lui Cristos, memorie vie a Celui Înviat pe care Apostolii, după ce s-au întâlnit cu El și după ce au dat mărturie despre El, au transmis-o ca o amintire vie urmașilor lor, într-o linie neîntreruptă care este garantată prin succesiunea apostolică, prin impunerea mâinilor, până la Episcopii zilelor noastre. Această Tradiție se constituie în patrimoniul istoric și cultural al fiecărei Biserici, modelat cu ajutorul mărturiilor martirilor, ale părinților și ale sfinților, ca și prin credința vie a tuturor creștinilor de-a lungul veacurilor până în zilele noastre. Nu este vorba de o repetiție neschimbată de formule, ci de un patrimoniu care păstrează viu nucleul kerigmatic originar. Tradiția este cea care păzește Biserica de primejdia de a îmbrățișa doar păreri schimbătoare și îi garantează siguranța și continuitatea credinței”³⁵.

Epoca contemporană pentru „răsărit” aduce numeroase provocări și noi încercări de natură socio-politică care își vor lăsa amprenta foarte puternic în ethosul antropologic al „omului nou” creat de ideologia marxistă. Care a fost poziția Bisericii Ortodoxe față de noul sistem ateu? În acest sens, este interesant de amintit faptul că în 1948 Biserica Ortodoxă și statul comunist promiteau să se spijine reciproc în construirea noii societăți românești greu încercate după al II-lea război mondial: „Biserica națională Ortodoxă Română și statul democratic român sunt indisolubil legate, căci fiii credincioși ai Bisericii Populare Române sunt cei mai mari apărători ai Bisericii noastre”³⁶. În acest context este foarte evidentă orientarea pastorală și maniera de colaborare a Bisericii Ortodoxe cu statul de atunci și repercursiunile sale complexe pentru societatea românească supusă îndochinării marxiste și la o clonare continuă a mentalității și a identității poporului nostru. Bizantinismul și naționalismul, religia și propaganda politică prin colaborarea Bisericii au primit o aură cu un caracter spiritual care a făcut posibilă „legitimitatea discursului” statului, iar Bisericii i-a conferit continuitatea spirituală. Problematika „mereu actuală” a ideologiei și teologiei

³³ Cf. J. KROLIKOWSKI, *Oriental Lumen, Storia, Attualità e prospettive*, p. 122.

³⁴ E. CHRISTOPH-SUTTNER, *Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul istoriei Bisericești*, Ed. Ars Longa, Iași 1998, p. 100.

³⁵ *Oriental Lumen*, n. 8, pp. 1487-1489.

³⁶ PATRIARHUL JUSTINIAN, *Discurs al Patriarhului Justinian cu ocazia întronizării sale ca și Patriarh al României, 6 iunie 1948*. Publicat de către, E. CHRISTOPH-SUTTNER, *Teologia românească: De la creștinare până în prezent*, Glaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2008, p. 133.

contemporane ortodoxe este faptul că este alimentată de „naționalism și intoleranță”. De remarcat faptul că, au existat și personalități extraordinare în sânul Bisericii Ortodoxe, care s-au opus comunismului și au fost adevărați mărturisitori ai Evangheliei prin exemplul lor de credință, de dragoste și eroism în fața întunericului ateu, care a umbrit până în anii 1990 răsăritul Europei.

Biserica Greco-Catolică nu a „creat” o teologie sistematică științifică, ci o teologie mistagogică a acțiunii ecleziale, de trăire în spiritul „tradiției dar și al înnoirii Spiritului Sfânt”. Evoluția și „situația eclezială”, de „întoarcere la adevărata Biserică” a Bisericii Greco-Catolice și a altor Biserici Catolice de rit oriental, au creat controverse atât pentru teologia occidentală cât mai ales pentru cea ortodoxă, care nu erau pregătite „să evalueze” în mod real și obiectiv această realitate complexă. În ciuda acestor probleme, am putea afirma că Bisericile Unite au fost adevărate „insule în marea ortodoxă”, au demonstrat „vitalitatea lor culturală și spirituală”, iar mărturia lor de credință reflectă „identitatea lor eclezială” și „comuniunea lor profundă”, de iubire și credință cu Biserica Universală³⁷. Pericolul pentru Bisericile Orientale catolice, este de a se închide în „confesionalism”, „regionalism”, s-au să trăiască uneori sub nostalgia trecutului. Cenzura care au suferit-o din partea statului a făcut ca aceasta să trăiască în catacombe fără a putea fi cunoscută și valorată chiar și de către Biserica de tradiție latină. În consecință, Papa Ioan Paul al II-lea consideră absolut necesar și urgent ca Biserica Occidentală să cunoască în profunzime ceea ce „au trăit și experimentat” aceste Biserici prin „dinamismul și vitalitatea lor”, în ciuda presiunilor politice, religioase și a persecuțiilor venite atât din partea Bisericii Ortodoxe, a islamului, cât și a statului comunist. Este important ca Biserica Greco-Catolică să se deschidă mai mult către Biserica occidentală, pentru a se îmbogăți cu experiența acesteia în raport cu „modernitatea, cu pluralismul cultural, cu stiluri noi de viață marcate de secularism”, materialism, ateism sau mai nou, de curente care propagă neo-păgânismul³⁸. Închiderea ermetică în „dimensiunea culturală”³⁹, sau

³⁷ Martiriul Bisericii „confirmă”, pe deplin „unirea Bisericii noastre cu latinitatea” dar nu poate fi considerat ca element fundamental care determină „identitatea eclezială”. Această realitate eclezială era deja formată pe parcursul zbuciumatei sale istorii „transilvănene”, și a „efervescentei” sale culturi care au făcută ca Biserica Greco-Catolică să se impună în viața socială-politică și religioasă a poporului român. Identitatea Bisericii noastre afirmă cunoscutul istoric italian este „distinctă de cea ortodoxă, dar totodată este organic și inseparabil unită”. Martiriul are și o dimensiune universală ecumenică, fiind considerat de către Papa Ioan Paul al II-lea „patrimoniul comun al tuturor Bisericilor”. Cf. IOANNES PAULUS II, *Tertio millennio adveniente* (10. XI. 1994), 37; *Orientalis Lumen* (2. V. 1995), 25; *Ut unum sint* (25. V. 1995), 83-85.

³⁸ Cf. J. KROLIKOWSKI, *Orientalis Lumen. Storia, Attualità e prospettive*, p. 126.

³⁹ De multe ori ritul este redus sau confundat cu o formă sau alta, (influențe de particularități din practica liturgică a grecilor sau rușilor) de a „celebra serviciile divine”, care nu sunt în concordanță cu practicile specifice „spiritualității răsăritene” așa cum s-au concretizat în Ardeal, în „ambientul greco-catolic”. (Cf. A. Buzalic, *Conciliul Ecumenic Vatican II și Biserica Română Unită cu Roma, în „Perspective asupra Conciliului Vatican II”*, p. 39). Ritul reprezintă nu doar „prescripții și norme liturgice”, ci întreg „patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, distinct prin cultură și împrejurări istorice ale popoarelor, care exprimă modul de viață și credință al fiecărei Biserici sui-iuris”. CCEO, c. 28, 1.

în forme „latinizante” exagerate ale cultului nu reprezintă deschiderea către modernitate, ci o viziune „limitată, sentimentalistă și anacronică”. Dacă se reduce Biserica doar la cult și ceremonii fără a înțelege complexitatea ritului cu toate „valențele culturale, religioase, spirituale și juridice” se riscă să se piardă adevăratul conținut al ritului și implicit a tradiției. Aceasta tentație existentă uneori, revelează o anumită lipsă de viziune de flexibilitate intelectuală și spirituală a anumitor creștini care sunt tentați să se limiteze doar la o „viziune exclusiv culturală” asupra „realităților Bisericii”. Dacă cultul și teologia nu se armonizează cu practica și reflexia în spiritul propriei tradiții, sunt destinate declinului și imobilității, precum și lipsei de viziune și a unei continue și interminabile confuzii identitare. În consecință, suntem invitați să unim „polii pozitivi și experiențele celor două Biserici”, deoarece doar prin lumina acestei întâlniri de „trăire spirituală și culturală” vom putea găsi „echilibrul și modul” de a fi „autentici creștini la începutul celui de-al treilea mileniu”⁴⁰. În acest sens Biserica occidentală a conștientizat importanța tradiției orientale pentru evoluția teologiei apusene, iar pe de altă parte și Biserica Greco-Catolică, cu noul său statut de arhiepiscopie majoră, are posibilitatea să se facă cunoscută mai bine, prin aportul și prezența sa „seculară”, la viața religioasă din România și totodată să fie „luată în considerație” ca un partener important în dialogul ecumenic. În timpul pontificatului său, Sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea a încercat să creeze un *typos*, adică o modalitate teologică a acestei întâlniri spirituale și culturale dintre cele două tradiții⁴¹.

4. Sinergie și complementaritate.

*Conceptul de sinergie*⁴² se referă din punct de vedere teologic la misterul Întrupării, la unirea dintre „Dumnezeu și om”, în Hristos care, fiind Dumnezeu și om adevărat, are două voințe, două „energii”, care sunt unite în mod perfect în persoana Sa, fără a se confunda una cu cealaltă. *Sinergia* indică necesitatea de a ne referi mereu la „dogma cristologică”, adică la dualitatea dintre naturi și la *unitatea ipostatică* în Hristos, văzută ca și formă autentică a interpretării „realităților vieții creștine”. Apoi conceptul de *sinergie* are și o profundă semnificație eclezială, adică: el prezintă „sinergia” spirituală dintre sfinții apostoli Petru și Pavel. „Fiecare posedă o unică demnitate, însă aceasta se manifestă prin diversitatea misiunilor celor doi apostoli”, care reflectă foarte bine în viața lor unitatea „persoanei lui Hristos”, iar orice diviziune care ar fi prezentă în „misiunea lor” ar arăta „separarea de unitatea persoanei Mântuitorului”⁴³. Diversitatea „misiunii

⁴¹ Cf. *Oriental Lumen*, n. 8, p. 1489.

⁴² Cf. J. KROLIKOWSKI, *Oriental Lumen. Storia, Attualità e prospettive*, p. 130. “Concept utilizat de către Papă cu ocazia Scrisorii Apostolice, *Duodecimum saeculum*, dedicat celei de al XII-a aniversări a Conciliului al II-lea de la Niceea”. (*Ibidem*).

⁴³ Cf. *Ibidem*, pp. 130-131.

Bisericii Greco-Catolice” în raport cu Biserica apusului în perioada comunistă a fost aceea de a mărturisi, precum Petru și Pavel au făcut-o la Roma, „credința și iubirea arzătoare” față de „umanitatea cuprinsă de întunericul și disperarea comunismului nestorian”. Isus Hristos, prin „unitatea ontologică a naturii și misiunii sale”, este modelul mereu actual și pentru relațiile dintre cele două tradiții; orientală și latină, dintre cele două Biserici, fiind un garant al unității, universalității și catolicității lor în misiunea de re-evanghelizare a Europei. Sinergia, prietenia în Spiritul iubirii Domului dintre Biserici exprimă un alt element fundamental al raportului dintre Biserici și anume complementaritatea. Acest concept occidental este din domeniul științelor naturale și s-a dezvoltat în domeniul „metodologiei științei” - epistemologia⁴⁴. În general „complementaritatea” reprezintă „capacitatea de relaționare dintre diversele părți care formează o singură unitate, echilibrată în interior, fără existența excluderilor și contrapozțiilor nocive pentru unitatea întregului”. Acest concept, în raport cu întâlnirea dintre tradiția orientală cu cea occidentală, semnifică capacitatea de relaționare a acestor tradiții creștine, prin conținutul lor și prin „rădăcinile lor comune”, expresia lor teologică și spirituală integrându-se în reciproca lor interioritate. Deseori acest concept este substituit de cel al „pluralității”, care implică de multe ori în domeniul teologiei, „limitări unilaterale”, și deseori creează în dialogul inter-religios „anumite contrapoziii”⁴⁵. Papa Ioan Paul al II-lea subliniază astfel această realitate: „în Orient și în Occident s-au urmat diferiți pași și diferite metode în cercetarea adevărului revelat pentru a cunoaște și pentru a mărturisi divinul. Nu trebuie să ne surprindă, așadar, că uneori unii au captat mai bine decât alții și expun cu o mai mare claritate unele aspecte ale misterului revelat, astfel încât trebuie să recunoaștem că frecvent diferitele formule teologice, în loc să se contrazică, se completează reciproc”⁴⁶.

5. Unitatea teologică și de credință - noi perspective

O problemă stringentă a societății contemporane în Biserica occidentală constă în faptul că există o adevărată separare sau „ruptură”, dintre raționalismul teologico-filosofic și viața spirituală concretă a credincioșilor în contextul unui „pluralism religios și cultural” de mare anvergură în noua eră socio-politică europeană. Identitatea teologică occidentală este „fragmentară”, precum a devenit și viața socială a individului, care este orientată mai mult spre realitățile „materiale” și nu spre cele transcendente, spirituale și autentice. De asemenea, un pericol deosebit îl prezintă studiile teologice care nu au întotdeauna o dimensiune spirituală, ci una strict intelectuală; în cealaltă extremă sunt „publicațiile spirituale” care nu au conținut

⁴⁴ Cf. *Ibidem*.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 130.

⁴⁶ *Oriental Lumen*, n. 5, p. 1479.

doctrinar și teologic conform cu magisteriul Bisericii. Teologia uneori este redusă la o simplă disciplină științifică, accesibilă doar studenților sau celor care se pregătesc la teologie, în timp ce „conținutul” predicării multora dintre preoți este puternic influențat de literatura devoțională, psihologie, sociologie sau din păcate uneori de dispute naționaliste, fără a fi impregnat de spiritul Sfintei Scripturi, de teologia Sfinților Părinți sau a marilor teologi sau mistici recunoscuți ai Bisericii, de a căror hrană au nevoie credincioșii. Teologia nu se realizează prin monolog sau schimbul de replici la conferințe, care au devenit o „modă sufocantă” a „vieții universitare”, ci prin umilința răbdării, prin luciditatea contemplării misterului Sfintei Treimi, în prezența căruia nu se „gândește, ci se adoră, nu se domină prin elocvența discursului, ci se lasă primul loc lui Dumnezeu, pentru a fi purtați de către El la unirea mistică cu lumina taborică a Spiritului Sfânt”⁴⁷, a cunoașterii divine, care transfigurează Biserica. Astfel în Occident putem să observăm faptul că:

a. Spiritualitatea este uneori „victimă psihologiei și psihanalizei” sau a unor curente pseudo-mistice care pot contribui la grave dezechilibre „mentale și implicit sociale”, cu repercusiuni asupra echilibrului moral și spiritual al omului modern.

b. Liturgia Bisericii a fost interpretată în mod reductiv „ca și cult extern al Bisericii”, până la Vatican II. Chiar după aplicarea Documentului Sacrosanctum Concilium, care privește în mod direct „reforma liturgică” în Biserica occidentală; aplicarea acesteia suferă încă de „excese de zel”, care sunt de multe ori orientate spre „curentul tradiționalist” sau cel „modernist”, care insistă pe „întoarcerea la așa-zisele origini ale Bisericii primare” prin „simplificarea vieții liturgice”, în favoarea pragmatismului și a „activismului social”⁴⁸. În Biserica Greco-Catolică cu toate dificultățile întâlnite în febra „reconstrucției și a reabilitării” ecleziale, viața liturgică, celebrarea Sfințelor Taine, a Sfintei Euharistii, a fost și rămâne „fundamentul și inima teologiei”⁴⁹, care hrănește viața spirituală a credincioșilor ce contemplă „frumusețea Sfintei Treimi” în mod tainic prin „limbajul Liturghiei”⁵⁰ [...] „În Euharistie se descoperă natura profundă a Bisericii, comunitatea oamenilor chemați ca, împreună, să celebreze darul Aceluia care este în același timp cel ce aduce și cel ce se aduce: participând la Sfințele Taine [...]; devenim „consanguini” lui Hristos, anticipând experiența îndumnezeirii în nedespărțita de pe acum legătură ce unește în Hristos dumnezeirea și omenirea”⁵¹.

Nu întâmplător Sfântul Părinte insistă și pe importanța studierii Sfinților Părinți⁵². Din păcate în occident, de multe ori, studiul lor este dominat de cercetări

⁴⁷ J. KROLIKOWSKI, *Oriental Lumen. Storia, Attualità e prospettive*, p. 130.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cf. *Oriental Lumen*, n. 10, pp. 1495-1497.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 1497.

⁵² Cf. IOANNES PAULUS II, *Patres Ecclesiae, XVI centenario della morte di San Basilio*, n.1, Enchiridion Vaticanum, EDB, Bologna 1991 pp. 29-30. Cf. și *Oriental Lumen*, n. 8, pp. 1487-1488.

mai mult „filosofice și filologice”, care nu conduc la o aprofundare temeinică și unitară a credinței, în concordanță cu viața și istoria Bisericii, mai mult, nu ajută la „reactualizarea coerentă”, a credinței într-o societate tot mai relativistă și lipsită de valori autentice. În Orient, în schimb, studiul Părinților Bisericii, nu s-a dezvoltat în direcția „mentalității occidentale”, ci s-a încercat „aplicarea învățăturii lor” prin reflexia personală a unor teologi în viața pastorală actuală⁵³. Teologia ortodoxă contemporană, a creat în curentul teologiei actuale așa-numita teologie neo-patristică, care nu face decât să recunoască „continuitatea credinței” în „spiritul și litera” părinților Bisericii. Biserica Greco-Catolice înainte de 1948 s-a orientat mai mult spre teologia scolastică, fapt ce a condus la îndepărtarea de rădăcinile sale bizantine în plus, „binefacerile comunismului” nu au permis maturizarea unei „teologii greco-catolice”, deși au existat unele încercări de a se afirma o teologie autohtonă născută în Ardeal. De exemplu, Mitropolitul Vasile Suci a încercat să creeze o teologie dogmatică sinergică, o fuziune dintre scolastică și Sfinții Părinți pe care îi citează frecvent, dar fiind „*puternic ancorat în literatura teologică greco-catolică și în cea ortodoxă românească*”⁵⁴. Putem afirma că opera sa este „o punte între teologia occidentală și orientală”, deși la un nivel embrional, ea rămâne un model de referință pentru teologii actuali și un punct de plecare pentru o elaborare a unei teologii sinergice. După o perioadă destul de lungă de inactivitate teologică datorată persecuției comuniste dar și de o latinizare masivă a Bisericilor orientale catolice, este complicat pentru generația noilor teologi, care nu au avut o „continuitate științifică”, să poată aborda într-o formă autentică și originală această provocare a timpului prezent. De remarcat că a existat o „mare diferență între atitudinea reprezentanților Școlii Ardelene din secolul al XVIII-lea și atitudinea latinizantă a celor care se întorceau de la Roma spre sfârșitul secolului al XIX-lea”⁵⁵. În prezent, formarea intelectuală și spirituală a multor teologi de după redeschiderea Colegiului Pio Romeno în diverse universități romane și nu numai, a fost orientată spre asimilarea Sfinților Părinți și spre valorificarea tradiției liturgice specifice Bisericilor răsăritene. Prin urmare, generațiile de acum vor contribui în mod decisiv la formarea unui nou curent de profundă renovare a Bisericii și a societății românești care are nevoie de modele, de autentice repere pentru viața de credință și o cunoaștere autentică a tradiției și a bogăției ascunse în scrierile Părinților Bisericii.

În ultimii ani s-a putut observa publicarea și apariția în librăriile Bisericii Române Unite a multor publicații atât de spiritualitate cât și de teologie, care cuprind, prin conținutul lor, atât operele marilor teologi occidentali cât și ale celor orientali. Acest fapt este un semn pozitiv care arată setea credincioșilor de cunoaștere a

⁵³ Cf. J. KROLIKOWSKI, *Oriental Lumen. Storia, Attualità e prospettive*, pp. 143-144.

⁵⁴ C. BARTA, *Epistemologie teologică*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca 2008, p. 163.

⁵⁵ E. CHRISTOPH-SUTTNER, *Teologia Românească: De la creștinătate până în prezent*, p. 121.

Bisericii, implicit prin aceste izvoare nesecate ale „luminii” care sunt „cărțile”. Atât Galaxia Gutenberg cât și Editura Desis de la Sibiu, au adus un mare aport la cunoașterea teologiei și spiritualității Orientale prin studiile făcute de către mulți autori occidentali care au fost traduși și publicați în limba română. Cartea, așadar, a reușit să devină cu adevărat o punte de unitate și legătură între Orient și Occident.

6. Monahismul - Laborator al spiritualității autentice

„În Orient monahismul a păstrat o mare unitate, necunoscând, ca în Occident, formarea diferitelor feluri de viață apostolică. Diversele manifestări ale vieții monastice, de la cenobitismul strict, așa cum îl concepeau Pahomie sau Vasile, până la pustnicia mai riguroasă a unui Antonie sau a unui Macarie egipteanul, corespund mai degrabă unor etape diferite ale căii spirituale decât alegerii între diferite stări de viață. Oricum, toate fac referire la monahism în sine, oricare ar fi forma în care acesta se exprimă. În plus, în Orient monahismul nu a fost văzut doar ca o stare aparte, proprie unei anumite categorii de creștini, ci mai ales ca punct de referință pentru toți cei botezați, în măsura darurilor pe care Domnul le-a oferit fiecăruia, prezentându-se ca o sinteză emblematică a creștinismului”⁵⁶.

Un punct nevralgic al vieții religioase de după recâștigarea libertății, este pentru noi, greco-catolici români, monahismul autohton, care nu mai trăiește idealurile „baziliene” ale figurilor emblematică ale episcopilor noștri din trecut, proveniți de cele mai multe ori din rândurile monahilor, iubitori de asceză, muncă, cultură și spiritualitate. Este o nevoie acută de figuri harismatice, cu adevărat profetice care să reușească să deschidă un nou drum spiritual în viața monahală, coerent cu „chemarea contemplativă” și „mărturia eshatologică” la care călugărul este chemat. Din fericire, monahismul greco-catolic a fost păstrat și cultivat într-o formă mai mult sau mai puțin tradițională de către monahismul feminin, *care a păstrat aprinsă flacăra vieții monastice*. Cu adevărat, afirma Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea, „Aș vrea să amintesc și marea mărturie a călugărițelor din Orientul creștin. A constituit un exemplu de prețuire a specificului feminin în Biserică, chiar forțând mentalitatea timpului. În timpul recentelor persecuții, mai ales în țările din Europa de Est, când multe mănăstiri de călugări au fost închise cu violență, monahismul feminin a păstrat aprinsă flacăra vieții monastice. Harisma călugăriței, cu caracteristicile sale specifice, este un semn vizibil al maternității lui Dumnezeu la care adesea se referă Sfânta Scriptură”⁵⁷. Monahismul, subliniază Sfântul Părinte, „a fost dintotdeauna însuși sufletul Bisericilor orientale: primii călugări creștini s-au născut în Orient și viața monastică a fost parte integrantă a luminii orientale

⁵⁶ *Orientale Lumen*, n. 9, pp. 1491-1493.

⁵⁷ Cf. *Orientale Lumen*, n. 9, p. 1493.

transmise în Occident de către marii Părinți al Bisericii nedespărțite”⁵⁸. Încă de la originile sale, monahismul ocupă un loc central în viața religioasă a Bisericii Răsăritene, monahii își asumă rolul de apărători ai învățaturii creștine, și în același timp reprezintă un mod radical de a trăi exigențele Evangheliei, contrar oricăror forme străine idealului creștin de perfecțiune și sfințenie⁵⁹. În măsura în care scopul întregii vieți creștine este, „îndumnezeirea”⁶⁰, adică participarea la viața divină de care Adam a fost lipsit prin căderea sa - dar care a redevenit accesibilă în Hristos - preocuparea esențială a monahilor a fost aceea de a trăi în plenitudine această realitate. Interpretând în mod literal porunca paulină „*Rugați-vă fără încetare*” (1 Tes, 5, 17), monahii au orientat toată activitatea lor spre interiorizarea cuvântului divin, rugăciunea devenind astfel activitatea lor esențială. Căutarea singurătății și a unui spațiu izolat, precum și abandonarea preocupărilor externe nu sunt însă suficiente. Este necesară o isihie interioară, prin care inima se deschide către cunoașterea și contemplarea luminii dumnezeiești. Acesta este aspectul fundamental în practica și pedagogia rugăciunii inimii. Astfel, teoreticienii de ascendență origenistă precum Evagrie, consideră această practică a rugăciunii o înălțare a inteligenței către Dumnezeu, care, unită fiind cu practica ascezei, conduce sufletul la *apatheia* – „imposibilitate” față de pasiunile și înclinațiile dezordonate, sufletul purificat fiind astfel elevat către Dumnezeu⁶¹.

Originea rugăciunii lui Isus este strâns unită de tradiția vechi-testamentară deoarece numele Mântuitorului semnifică *Jhwh*. Biserica primară a cinstit și a avut o deosebită venerație pentru numele Domnului, Isus Hristos. Această rugăciune, așezată în tradiția și lumina Evangheliei, este asumată de către un curent al spiritualității răsăritene ceea ce face ca apariția și practica rugăciunii inimii să fie strâns unite de apariția monahismului răsăritean creștin. În acest sens, putem afirma că isihismul, ca și curent spiritual al monahismului răsăritean, a deținut

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cf. M. PAPAROZZI, *Monachesimo*, în *Dizionario dell'Oriente Cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, pp. 497-499. Încă de la apariția sa, monahismul rămâne ca un element fundamental în toate Bisericile creștine din primul mileniu și e văzut mai ales ca o radicalizare a fângăduințelor de la botez. Nu s-a făcut niciodată distincție între preoți și laici, întrucât preoții erau căsătoriți, ci între monahi și ne-monahi.

⁶⁰ Cf. Y. SPITERIS, *La teologia bizantina nei secoli XII e XIV*, în “*Storia della teologia nel Medioevo*”, vol. 3, Piemme, (AL) 1996, p. 827. Tradiția creștină ne învață că a-l cunoaște pe Dumnezeu semnifică a comunica cu Dumnezeu. Sau, și mai exact, a avea experiența prezenței lui Dumnezeu. Pentru marea tradiție răsăriteană, reprezentată mai ales de Origen, Evagrie Ponticul, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul această cunoaștere a lui Dumnezeu se înțelege și ca unire cu Dumnezeu. Este vorba despre binecunoscuta „îndumnezeire (*theopoiesis*)” despre care tratează teologia răsăriteană și numită, în termeni biblici, „părtășie firii dumnezeiești”. Acest concept voia să subliniază aspectul ontologic al ființei umane ca și chip a lui Dumnezeu.

⁶¹ Cf. M. BRUNINI, *La preghiera del cuore nella spiritualità dell'Oriente Cristiano*, Ed. Messaggero di S. Antonio, Padova 1997, p. 169.

întotdeauna un caracter contemplativ, căutând unirea omului cu Dumnezeu prin intermediul rugăciunii neîncetate⁶². De aceea, putem considera că isihasmul ar fi o tendință a spiritualității antice tot atât de străveche precum monahismul. Existența și practica sa fiind simultane cu perioada monahismului anahoretic a Părintelui Arsenie, care abandonase palatele în care trăise pentru a urma vocea care-i vorbea: „Arsenie, fugi, taci, rămâi liniștit”⁶³.

Scopul rugăciunii neîncetate și al vieții spirituale, conform tradiției patristice și isihaste, rămâne îndumnezeirea (*theosis*) adică participarea liberă și conștientă a omului la viața divină. Această unire cu Dumnezeu, de care vorbesc Părinții, este împlinirea destinului omului liber și personal. Nu este vorba despre o dizolvare sau dezintegrare a persoanei umane în logica divină, ci dimpotrivă, de potențarea maximei libertăți autentice, care deschide omului profunzimea misterului iubirii dumnezeiești. Acesta este motivul insistenței părinților spirituali bizantini pe necesitatea unei întâlniri personale cu Hristos, prin care suntem chemați, ca și persoane cu vocație divină, la sfințenie. Rezultatul acestei uniri prin care se realizează îndumnezeirea omului în totalitatea sa, este participarea la imortalitatea trupurilor și a sufletelor ce antcipă taina învierii⁶⁴.

Este binecunoscut că scrierile lui Grigore Sinaitul reprezintă o „adevărată sinteză antropologică a ortodoxiei”,⁶⁵ pentru autor, scopul vieții creștine este de a actualiza și interioriza în mod conștient energiile Spiritului Sfânt primite de către noi prin Botez. După cum și firea omenească este memoria vie a celei dumnezeiești, care însă, după păcatul strămoșesc, a fost afectată și denaturată, întorcându-se către lucrurile sensibile, mărginite și limitate. Ea proiectează astfel în mod greșit către creația pământească dorința de absolut, în loc să fie orientată spre Creator, sursa fericirii reale și plene a omului. Exercițiul rugăciunii lui Isus este o adevărată artă, un autentic catalizator ce purifică memoria și conștiința gândurilor de imaginile idolatre care înșeală omul și îndepărtează inima de anameza pneumatologică a memoriei și prezeței lui Hristos.

Puternicele trăsături comune care unesc experiența monastică din Răsărit și din Apus fac din această realitate o minunată punte de fuziune și comuniune în care unitatea trăită strălucește chiar mai mult decât dialogul teologic dintre Biserici”⁶⁶. Este greu de afirmat în ce măsură idealul monahismului bizantin a influențat monahismul greco-catolic, însă cu certitudine a existat debutând cu Episcopii Petru Pavel Aron și Atanasie Rednic precum și cu Episcopul Inocențiu Micu

⁶² Cf. *Ibidem*, pp. 84-85.

⁶³ Cf. T. ŠPIDLÍK, *La Preghiera secondo la tradizione dell'Oriente Cristiano*, Lipa, Roma 2002, p. 387.

⁶⁴ Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, pp. 175-176.

⁶⁵ O. CLEMENT, *Byzance et christianisme*, p. 22.

⁶⁶ *Oriental Lumen*, n. 9, pp. 1493-1494.

Clain, organizatorul vieții monahale la Blaj, un curent monahal fidel monahismului bazilian oriental și în același timp românesc. Acest curent de renaștere monahală și spirituală însă nu a reușit să se maturizeze din cauza mișcărilor social-politice din secolul al XVIII-lea și a reformeleor anti-monahale promovate de către Împăratul Iosif al II-lea. Prin decretul său de înființare a vieții monahale în Transilvania, călugării trebuiau să își asume toate responsabilitățile în Biserica adică dintre ei „aveau să se recruteze episcopii, ei aveau să fie vicari generali, administratori de averi, misionari, profesori, luptători naționali și în același timp trebuiau să păstreze cât se poate de strict posturile și disciplina monahismului oriental, (...) unde nu mai punem apoi faptul că, pe lângă această muncă intensă, numărul călugărilor prin însuși actul fondării era limitat la 11 persoane. (...) De asemenea ei trebuiau să reconcilieze în instituția lor călugărească, două concepții: spiritualitatea apuseană și formalismul răsăritean, care și astăzi sunt atât de greu de reconciliate. (...) Călugării Blajului deci, prin însăși întemeierea lor, erau puși într-o tragică situație. Pe de o parte instituția lor călugărească îi chema la asceză și rugăciune neîncetată, iar pe de altă parte oropsitul neam românesc îi chema stăruitor la activitate încordată, pentru a-l scoate din ignoranță și sclavie, la lumina și la demnitatea unei vieți naționale proprii. Ei au încercat să satisfacă ambele direcții, au dus o luptă de giganti, dar cine se poate lupta cu imposibilul”⁶⁷. Monahii greco-catolici, deși au fost conștienți de acest conflict interior al Ordinului, au muncit cu mult elan pentru națiune „jertfind instituția lor pe altarul rededeptării neamului românesc”⁶⁸. Aceste problematice au condus în final la un declin al ordinului bazilian care mai târziu va fi reformat de către Sfântul Scaun în anul 1933. În prezent, monahismul Greco-Catolic este orientat spre apostolat în detrimentul vieții contemplative deși există și încercări de reformare a monahismului autohton care, la fel, a avut mult de suferit din cauza operei destructive a regimului comunist. Carmelul bizantin Sfânta Cruce din Stânceni reprezintă un model de trăire sinergică a vieții monahale cu o respirație profundă a tradiției Bizantine dar și cu o anumită osmoză a tradiției latine reprezentată de marii mistici occidentali, precum Sf. Ioan al Crucii sau Sf. Teresa de Avila. Carmelul din Stânceni are un profund *simț al tradiției* și acest lucru „este un dat esențial al monahismului oriental”⁶⁹. Monahismul trăit în acest spirit autentic și ecumenic reprezintă o punte de legătură între tradiții, dintre Orient și Occident și un factor de unitate prin credință și rit, o punte între trecut, prezent și viitor. Nu în ultimul rând „monahismul mărturisește în istorie încrederea

⁶⁷ AUGUSTIN POP, *Ordinul Sf. Vasile în Biserica română unită*, Ed., Tipografia Diecezană din Cluj, Cluj 1938, pp. 8-9.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 9.

⁶⁹ M. ELIANE, *Regula Carmelului și tradiția orientală*, în *Muntele Carmel, Punte între Orient și Occident*, AA. VV. Schitul Sfânta Cruce, Stânceni 1995, p. 19.

creștină în libertate, în voință, în angajament în dezvoltarea omului și vrea să fie o propunere concretă de valorizare a creației, (...) a potențialităților creative ale omului, demonstrând că avem despre ele o cunoaștere sigură, iată provocarea care a reprezentat-o, dintotdeauna, monahismul în Orient"⁷⁰.

În final, "În fața profunzimii milostivirii dumnezeiești, monahului nu-i rămâne decât să mărturisească conștiința deplinei sale sărăcii, care devine de îndată o rugă și un strigăt de bucurie pentru o mântuire încă și mai mărinimoasă, pentru că este inseparabil de abismul mizeriei sale. Tocmai de aceea invocarea iertării și preamărirea lui Dumnezeu constituie cea mai mare parte a rugăciunii liturgice. Creștinul este copleșit de uimire în fața acestui paradox, ultimul dintr-un șir nesfârșit, preamărit cu recunoștință de limbajul liturghiei: Imensitatea se face limită; o Fecioară naște; prin moarte, Cel ce este viață învinge pentru totdeauna moartea; în înălțimea cerurilor un Trup omenesc șade la dreapta Tatălui"⁷¹.

7. Imaginea păstorului și valoarea paternității spirituale

"În această căutare Orientul ne învață mai ales că există frați și surori cărora Spiritul le-a oferit darul conducerii spirituale: ei sunt puncte prețioase de referință, deoarece ei privesc cu ochii dragostei pe care Dumnezeu îi îndreaptă spre noi. Nu este aici vorba de renunțarea la propria libertate, pentru a fi condus de alții: ci de a culege un rod din cunoașterea inimii, care este o adevărată harismă, pentru a fi ajutați, cu blândețe și fermitate, să găsim calea adevărului. Lumea noastră are o nevoie extremă de sfinți părinți. Adesea i-a respins, deoarece păreau puțin credibili, sau modelul lor părea de-acum depășit și puțin atrăgător pentru mentalitatea care domnește astăzi. Totuși, îi este greu să găsească alții noi, și suferă apoi în frică și îndoială, fără modele și puncte de referință. Cel care este părinte în duh, dacă este cu adevărat –iar poporul lui Dumnezeu a arătat întotdeauna că a știut să-l recunoască–, nu va modela oameni asemănători cu el însuși, ci îi va ajuta la găsirea căii către Împărăție"⁷².

Preotul a Duhovnicul, „părintele în Spirit” în contextul noii globalizări, este chemat să fie un autentic „păstor”, un far luminător care dăruiește lumină și viață comunității creștine cât și Bisericii lui Hristos. Preotul sau Starețul trebuie să lumineze teologia cu propria viață spirituală și să alimenteze în același timp viața sa spirituală cu teologia, nu cu speculații și „fructe artificiale selectate” doar de manieră teoretică, ci cu iubirea cunoașterii lui Dumnezeu, printr-o credință autentică și

⁷⁰ MICHELINA TENACE, *Creștinismul Bizantin. Istorie, Teologie, Tradiții Monastice*, Ed. Cartier Istoric, Chișinău 2005, pp. 170-171.

⁷¹ *Orientale Lumen*, n. 10, pp. 1495-1497.

⁷² *Orientale Lumen*, n. 13, pp. 1503-1505.

matură. *Paternitatea sacerdotală*, este strâns legată de ceea ce este și trebuie să fie preotul adică Părinte = (abba-pater-πατερ-padre-pere...) ⁷³, „paternitate”, ce provine, și emană din „identitatea sa profund cristologică și trinitară”, precum și din misiunea sa eccliezială (ministerum-diaconia), în serviciul Bisericii.

O realitate dificilă cu care se confruntă noul început de mileniu, datorată acestor „incoerențe existențiale ale omului modern” este „pierderea semnificației familiei”, „a paternității și maternității” și, implicit, această atitudine „narcisistă”, de negare a valorilor tradiționale ale familiei; acestea conduc cu pași repezi la o viziune reductibilă și asupra Bisericii, asupra rolului acesteia de „*Mater et Magistra*”, exprimată și exercitată prin ministerul preoților și rugăciunea monahilor. Nu trebuie să uităm că secularismul, fenomen amplu răspândit în occident cu fundamentul său „iluminist”, adică de relativizare a doctrinei morale creștine, în noul context pluralist din punct de vedere „religios-cultural și etnic”, orientează viziunea lumii spre „negarea lui Dumnezeu” și, în final, spre „pierderea credinței”. Cardinalul G. Biffi afirma că: „trăim o perioadă istorică care combate noțiunea de paternitate, și educă conștiințele tinerilor spre rebeliune împotriva responsabilității și a autorității de orice formă” ⁷⁴. Imaginea preotului în societatea românească nu mai este cea de dinainte de ani 50 sau anii 70, sau cea din anii premergători revoluției, perioadă în care preotul era „liderul” incontestabil într-o comunitatea religioasă. Noii lideri astăzi, în „conștiința multor tineri”, nu mai sunt părinții, familia, Biserica și școala, ci „noii idoli”: mass-media, televiziunea, internetul, jocurile de noroc, curente și modele care propagă exhibiționismul sexual, sectele și grupările satanice, etc...

Sensul paternității. Cu toate acestea sensul paternității sacerdotale a fost și rămâne un aspect fundamental al vieții și existenței spirituale a preotului, și implicit, a comunității în care el trăiește. Nu regula este cea care unește și generează libertatea spiritului, ci carisma primită prin har. Mântuitorul mai întâi se adresează ucenicilor și le zice: „*Voi să nu vă chemați învățătorul pentru că unul este învățătorul vostru Hristos, iar voi toți sunteți frați. Și tată să nu vă chemați: pe pământ, căci unul este Tatăl vostru care este în ceruri...*” (Mt 23, 8-9). Paternitatea, este văzută de către Hristos, nu ca o demnitate oarecare, ci ca un har cu totul special pe care îl posedă în mod absolut doar Dumnezeu, care este „Tatăl”, Creatorul întregii creații, iar legătura Sa de „paternitate cu omul” se realizează în mod deplin prin „filiația divină”, prin Fiul Său, care este nu doar de „o ființă cu Tatăl”, prin paternitatea „eternă” a acestuia, ci

⁷³ Cf. I. HAUSHERR, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicescă în Răsăritul creștin*, Deisis, Sibiu, 1999, pp. 35-36. „Parintele duhovnicesc nu este un rabin care explică sau aplică *Thora*; nici un muftiu specializat în fetva; nici un cazuist care rezolvă probleme de morală”, (nici un manager care se ocupă de afaceri), ci un *didaskolos* = învățător, un pedagog și un adevărat maestru al credinței. (*Ibidem*).

⁷⁴ A. COMASTRI, *Lassù qualcuno ti ama*, Ed. RNS, 2002, pp. 17-18.

Hristos primește și maternitatea-umană a Născătoarei de Dumnezeu, prin care Isus devine fratele nostru. De aceea în rugăciunea „*Tatăl nostru*”, Hristos arată exemplaritatea paternității lui Dumnezeu, care există nu doar în raportul de iubire trinitară cu El, ci și cu fiecare dintre noi, cu întreaga umanitate. În discuțiile cu apostolii, Isus distinge în mod clar diferența raportului de paternitate pe care îl avea cu Dumnezeu, când afirma că El este: „*Tatăl meu*” și „*Tatăl vostru*”, adică mai întâi indica relația unică de paternitate care exista între El și Tatăl Ceresc. Această relație dintre Tată și Fiu nu este una „egocentrică”, „închisă în sine”, ci devine un dar extraordinar pentru om prin Hristos care este mediatorul paternității divine, adică El este modelul „mereu actual” și autentic al auto-dăruirii și al jertfei pe cruce.

Preotul, ca Fiu. Din punct de vedere ecleziologic, fiecare creștin face parte din unica familie mare a Maicii-Biserici, iar preoții sunt frații tuturor, exprimând în viața lor „iubirea Tatălui”, Capul Bisericii. Ca un părinte, un preot trebuie să devină un „Tată matur”, capabil să știe să iubească, să formeze la „școala iubirii lui Isus”, sufletele ce i-au fost încredințate, el trebuie să experimenteze „paternitatea divină”, în inima și viața sa. Înainte de a deveni „icoana Tatălui”, Preotul este important să se identifice, să impregneze în chipul său „imaginea Fiului”. De la Hristos, Preotul cel Veșnic se învață „abecedarul iubirii”, el va înțelege ce înseamnă „urmarea voinței Tatălui”, voință care niciodată nu se poate realiza în viața unui Părinte dacă el nu „ascultă, nu este umil, nu se roagă”; și cum ar putea să crească în iubire, dacă dialogul cu „Tatăl său”, este unul „steril, lipsit de viață și fondat pe egoismul propriu?”. Fiul, pentru a crește, va trebui să „hrănească existența” sa cu „sacrificiul Euharistiei”, cu „drumul Crucii”, învățând că pentru a „dăru”, mai întâi preotul va deschide inima sa pentru a primi „darurile Spiritului Sfânt”.

Preotul ca și Pater. Imaginea preotului este așadar „icoana lui Hristos” și prin el Dumnezeu manifestă paternitatea divină în lume, iar prin familie se manifestă paternitatea umană, după imaginea Sfintei Treimi. În consecință, distrugerea „imaginii preotului”, înseamnă „distrugerea paternității Tatălui”, iar acest pericol a existat dintotdeauna atât din partea preotului însuși, a societății cât și din partea credincioșilor. *Preotul ca și Părinte, este precum spunea un episcop sfânt, cel care:* „nu alungă, ci adună pe cei pierduți, nu divide, ci unește și sfătuiește pe credincioși, nu minte, ci spune întotdeauna adevărul, nu critică, ci judecă cu perspicacitate, imparțialitate, și corectitudine, nu din interes sau simpatii umane, ci din dragoste față de adevăr și Biserică, nu se impune, ci propune, nu rănește, ci vindecă, nu irită, ci calmează, nu învinge, ci convinge, nu ceartă, ci tratează cu blândețe, dar și cu fermitate atunci când este necesar...”.

Paternitatea generează comuniunea. Pe lângă faptul că „paternitatea sacerdotală”, se reflectă și se maturizează în raportul cu semenii, ea va fi autentică atunci când este trăită în „familia preoțească”. Relația de caritate și comuniune dintre preoți generează comuniunea eclezială și conferă încredere credincioșilor în „coerența paternă spirituală” a preotului, care nu este doar „mărturisor al cuvântului lui Dumnezeu” ci și „maestru al credinței”, prin exemplul vieții. În scrisoarea sinodală a Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea „Pastores gregis”, Sfântul Părinte insistă pe „aspectul fraternității dintre episcopi”, însă din acest fapt se poate înțelege că și preoții sunt chemați de către Mântuitorul să trăiască în comuniune de credință unul cu altul, pentru a manifesta în mod credibil ministerul lor și mai ales „sacramentul reconcilierii”, pe care ei sunt chemați să-l trăiască mai întâi în viața lor. De aceea, exemplul vieții este fundamental în „ministerul sacerdotal”, și este expresie a paternității care generează comuniune în cadrul Bisericii între membrii ei: „nu ar fi nevoie de discursuri, dacă viața noastră ar străluci ca lumina soarelui, nu ar fi nevoie de cuvinte, dacă noi am ști să oferim fapte de credință. Nu ar fi nici un necredincios dacă noi am fi cu adevărat creștini”⁷⁵.

Enciclia Papei Ioan Paul al II-lea vorbește despre două Europe, despre două tradiții și despre un destin comun. Episcopul Romei încercă să privescă și să abordeze această problematică complexă sub forma unei întâlniri sinergice, adică să respirăm cu amândoi doi plămâni, într-o singură respirație și sintonie. Pentru această *cultură a întâlnirii în spirit*, este necesară cunoașterea, credința și iubirea care este reflecția experienței lui Dumnezeu și, în același timp, a tradiției vii a Bisericii. Biserica Greco-Catolică în care *s-a întâlnit* atât Răsăritul cât și Apusul este chemată să își asume rolul pe care la avut încă de la origini; adică de a fi o punte între Orient și Occident, un loc de întâlnire dintre Tradiții și, în același timp, un focar de renaștere spirituală, teologică și culturală a poporului român. Misiunea Bisericii Greco-Catolice trebuie să facă față la două provocări iminente: mai întâi să deștepte, precum în trecut, prin umanismul unei noi *școli ardelen*, vocația națiunii române la sincronizarea diverselor forme și interferențe culturale europene, în strânsă legătură cu tradiția noastră creștină autohtonă, apoi să recupereze credibilitatea desfigurată de comunism și post-comunism, prin care *a fi greco-catolic*, nu înseamnă a fi mai puțin ortodox și mai puțin român, ci mai autentic creștin, cu o adevărată vocație națională și, în același timp, universală.

⁷⁵ IOAN GURĂ DE AUR, *Epist. I ad Timoth*, X, 5; (PG 62, 551).

ASPECTOS DE LOS DERECHOS HUMANOS EN FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

BOGDAN VASILE BUDA*

ABSTRACT. *Matters of Human Rights in Bartholome de las Casas.* The research presents the theological and philosophical thought of the Dominican monk Bartholome de las Casas in the context of America's colonisation by the Spaniards. Among many instances of injustice and abuse committed by colonisers, Bartholome de las Casas defends their rights and liberties, proving a deep Christian and humane spirit that impresses us even nowadays. Las Casas can be considered the pioneer of human rights and, in the meantime, it advances a model of evangelization and Christianisation of natives in the spirit of the Gospel, not of politics based on social or racial discrimination.

Key words: *human rights, natural rights, freedom, right to life, religious freedom, right to property.*

REZUMAT. *Aspecte ale drepturilor omului în Bartolomeu de las Casas.* Articolul despre: prezintă gândirea teologică și filosofică a Călugărului dominican Bartolomeu de las Casas în contextul colonizării Americii de către spanioli. În fața multor nedreptăți și abuzuri comise de către colonizatori, Bartolomeu de las Casas apără drepturile și libertățile acestora, dovedind un mare spirit creștin și umanist care ne impresionează și astăzi. Las Casas poate fi considerat pionierul drepturilor umane și, în același timp, acesta propune un model de evanghelizare și încreștinare a băștinașilor în spiritul Evangheliei și nu a unei politici de discriminare și excludere rasială și socială.

Cuvinte cheie: *drepturile omului, drepturi naturale, libertate, dreptul la viață, libertate religioasă, dreptul la proprietate.*

He elegido el argumento de los derechos humanos de Fray Bartolomé de las Casas por dos razones: 1. Su gran personalidad y su deseo de libertad para los indígenas, la idea de que todos los seres humanos somos iguales y tenemos los

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

mismos derechos naturales tiene una gran relevancia en su vida y en su obra y me ha impresionado su valentía y determinación en la lucha contra la opresión y la desigualdad. 2. De mi experiencia personal he conocido la dictadura en el Este de Europa hasta la caída de los regímenes comunistas en el año 1989 y sé que el deseo más fuerte, el sueño de una persona es ser libre, de poder pensar, expresar y hablar de manera libre, poder soñar con un mundo más libre y más justo. Este sueño se puede hacer realidad cuando existe en cada uno de nosotros un poco del espíritu de Fray Bartolomé de las Casas.

1. Vida y Obra de Fray Bartolomé de las Casas

Fray Bartolomé de las Casas, (1484-1566), dominico, teólogo, filósofo y jurista español, nació el 24 de agosto de 1484 en Sevilla, donde estudia gramática, latín y algunos estudios clericales, más tarde estudió también Derecho Canónico en Salamanca. En 1492 su padre acompañó a Cristóbal Colón en su segundo viaje a América. En 1502 Bartolomé de las Casas viaja también al *Nuevo Mundo* junto con el conquistador Gonzalo Fernández de Oviedo y “su primer asentamiento se produjo en La Española donde se convirtió en encomendero”¹. En 1506 volvió a su ciudad natal y en el año 1507, según algunos historiadores se ordena sacerdote en Roma. En los años siguientes va a diferentes lugares de América; La Española y luego ejerce como capellán en Cuba donde empieza a tomar conciencia de la realidad y se convierte, es su “primera conversión” a sus treinta años de edad. Se convierte en el defensor de los indios y se compromete a luchar por los derechos de los indígenas, por las anomalías, por aquellas prácticas de esclavización y de todos los abusos de los conquistadores.² En el año 1515 intercede ante la justicia y la liberación de los indios en la corte del rey Fernando el Católico haciéndole presente los abusos de los que eran objeto. Se convierte en la voz de los indios, de los oprimidos y recibe el título de *Protector de los Indios*. Los dominicos llevan las denuncias de los abusos al Rey Fernando, el cual promulgó la *Ley de Burgos* el 27 de diciembre de 1512. En 1523 ingresó en la Orden de Santo Domingo en la Isla Española pasando de ser sacerdote diocesano a dominico, dedicando su vida a la evangelización y a la misión, de dar a conocer el Evangelio a los pobres y de identificar la presencia de Cristo en ellos.

Las Casas no limitó su acción pacificadora y humanitaria para defensa de Cuba o La Española, con otros dominicos realiza viajes misioneros a Nicaragua, Guatemala y México; para que la colonización sea pacífica y la evangelización

¹ <http://www.dominicos.org/grandes-figuras/personajes/bartolome-de-las-casas/bartolome-de-las-casas>.

² BARTOLOME DE LAS CASAS, “Introducción”, in *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Ed. Mestas, Madrid 2001, p. 5.

fructífera se debe realizar a través del diálogo y la razón y no por la fuerza. El 20 de Noviembre de 1542 Las Casas pide al rey Carlos V la abolición de la esclavitud y la implantación de una orden justa y digna para los indios, consiguió que el rey promulgara las *Nuevas Leyes de Indias* en las que se prohíbe la esclavitud a los indios y que todos fueran libres. Leyes que no fueron nunca aceptadas por los colonos ni aplicadas en las indias. En 1543 es nombrado obispo de Chiapas tras de no aceptar el primer nombramiento como obispo de Cuzco. Fray Bartolomé sufría mucha oposición, especialmente después de la promulgación de “*Las Leyes Nuevas*”, que molestaban a los españoles ya que les privaban de muchos beneficios y privilegios. Realizó muchos viajes oceánicos para defender a los indios; en el décimo viaje fue su regreso definitivo a España en 1547. En 1551 luchó contra la tesis de Juan Ginés de Sepúlveda que exaltaba la superioridad europea y consideraba a los indios como seres inferiores, para él la “guerra de conquista” contra los indios es considerada lícita. Bartolomé de las Casas defendía la humanidad, la inteligencia, la libertad y dignidad del indio y de su nación. La Junta favoreció al final a Sepúlveda y como consecuencia la conquista seguía adelante. En final, Bartolomé decidió renunciar al obispado de Chiapas para dedicarse a sus obras y a defender a los indios con sus escritos.

Las Casas murió el 17 de Julio de 1566 en el convento dominico de Atocha en Madrid³. Las Obras de Bartolomé de las Casas son escritos de diversos tipos: de antropología, de crónica india, de ética-moral y jurídica, de política india y de evangelización. Los más importante escritos son *Historia de Indias*, en la que narra los primeros años de la presencia española en las Indias. *Apologética Historia Sumaria*, estudio antropológico en cual Las Casas utiliza todos los argumentos filosóficos, teológicos y jurídicos para demostrar que el hombre por su naturaleza tiene unos derechos y libertades. *Apología* narra su disputa con los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda que sostenía la inferioridad de los indios. *Tratado de Regia Potestate*, en el que presenta el derecho de los pueblos para la “autodeterminación, utilizando los principios iusnaturalistas de dignidad, libertad y igualdad”.⁴

2. Derechos naturales y derechos humanos, según Fray Bartolomé de las Casas

Nuestro autor parte de una visión tomista de la Escuela de Salamanca o la Escuela española de derechos humanos,⁵ que es donde recibe la mayor parte de

³ *Ídem*, pp. 7-10. Sobre este argumento, también según, M. BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos*, Ed. Anthropos, Barcelona 1994, pp. 17-26.

⁴ http://www.enciclopedicohistcultiglesiaal.org/diccionario/index.php/LAS_CASAS,_Fray_Bartolom%C3%A9_de.

⁵ J.A. PLANAS, “*Fundamentación historicista de los derechos humanos*”, en AA.VV. *Pasado, Presente y Futuro de los derechos humanos*, Col. San Jerónimo Lídice, México 2004, p. 74.

su formación eclesiástica coincidiendo con el período renacentista. La filosofía escolástica concilia dos vías: el discurso natural propio de la razón humana y la revelación cristiana del conocimiento de Dios. Para Bartolomé de las Casas no existe dicotomía entre fe y razón, entre la racionalidad y el discurso teológico. El a su vez interpreta al ser humano desde todos los puntos de vista porque estudia la persona a “todos los niveles.”⁶ El concepto principal o el fundamento de su visión global, universal e integradora del ser humano, está centrado en el concepto de la persona y de la naturaleza humana.⁷ La noción de persona está estrechamente vinculada a la noción de dignidad humana. El concepto de dignidad humana es consecuencia del mismo ser de la persona como individuo, único e irrepetible. En su antropología de Las Casas considera que “dada la naturaleza humana corporal y espiritual, se siguen ciertos atributos o predicados, unos esenciales y otros propios, que van a constituir los deberes y derechos del hombre. En primer lugar, asienta la unidad específica de toda la humanidad. *Todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición*”.⁸

En el debate con Juan Ginés de Sepúlveda, que expone una visión colonial de los indios o indígenas, de las Casas ofrece un discurso sobre el principio de solidaridad y de la “cultura del encuentro” con la alteridad del otro ser humano. Sepúlveda en su argumentación, se basa en ver al indio como un ser de tercera categoría, inferior, bárbaro e inhumano, que tiene que ser gobernado por *seres superiores*, porque los indios son esclavos por naturaleza. En su exposición, Sepúlveda salvaguarda la unión entre la civilización o cultura y la religión, sin ceder ante la inferioridad en todos los aspectos de los indios. Los humanistas de la época ponderaban la diferencia grecorromana entre civilización y bárbaros, y defendían la civilización despreciando las culturas y creencias diferentes de la mayoritaria. Basándose en estos hechos históricos el humanismo de Sepúlveda era eurocéntrico, discriminatorio y muy limitado, negándole al otro el derecho de ser humano y al mismo tiempo abría la puerta a la persecución y opresión.

Entre los dos humanistas se encuentran dos visiones, o dos vías “cristianas” y también dos opciones de “derechos” completamente diferentes. Fray Bartolomé argumenta y expone su defensa con máxima minuciosidad, para que sea escuchada y aceptada en las cortes y finalmente conseguir los derechos que durante toda su vida estuvo defendiendo. Según Bartolomé, “todo el linaje de los hombres es uno, y todos los hombres en cuanto a su creación y a las cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñado, y así todos necesitan al

⁶ M. BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos*, op. cit., p. 34.

⁷ Cf. *Ibidem*, 64.

⁸ *Ibidem*, p. 33.

principio de los otros, que nacieron antes que ellos, para ser guiados y ayudados. De manera que, cuando se hallan en el mundo alguna gente salvaje o silvestre, éstos son como la tierra no labrada, que producen fácilmente malas hierbas y espinas inútiles, pero tienen dentro de sí la virtud natural, que labrándola y cultivándola da frutos domésticos, sanos y provechosos. Todas las naciones del mundo tienen entendimiento y voluntad, y lo que ambas potencian en el hombre es el libre albedrío, y por consiguiente todos tienen virtud y habilidad o capacidad de esta buena inclinación natural para ser adoctrinados, persuadidos y atraídos por el orden y la razón, por las leyes, por la virtud y por la bondad”.⁹

Para de Las Casas los derechos humanos son consecuencia del derecho natural de cada individuo que es “un conjunto de derechos básicos que surgen de las características mismas del hombre, es decir de la naturaleza humana (...) así pues, el derecho natural fundamenta esos derechos (básicos) inalienables que después hemos llamado derechos humanos”.¹⁰ A través de la ley natural de Las Casas habla de los derechos naturales que son comunes y universales para todos los seres humanos siendo también intocable por ninguna autoridad. En este sentido el dominico afirmaba con firmeza: “ningún poder haya en la tierra que sin causa legítima pueda ir contra, ni quebrantar los susodichos derechos naturales y divinos de las gentes”.¹¹

Del derecho natural, en nuestro autor, deriva el derecho de gentes y el derecho positivo. El derecho natural es el fundamento del derecho de gentes y del derecho positivo. El derecho de gentes consiste en los pactos que generan los pueblos y naciones para gobernarse entre sí. El derecho positivo son las leyes que rigen en una determinada comunidad. Por esta razón el derecho positivo y el derecho de gentes tienen que ajustarse a los principios del derecho natural, para que las leyes que de ellos emanan sean justas. De las Casas escribe en el *Tratado comprobatorio del imperio soberano*: “No es otra cosa derecho de las gentes, sino algún uso razonable y conveniente al bien y utilidad de las gentes, que fácilmente cognoscente por la lumbre natural, y en él todos consientes como en cosa que les conviene, como las justas conmutaciones, compras y ventas y otras semejantes necesarias, sin las cuales los hombres vivieran no podían. Y así el derecho de gentes se dice ser al hombre natural, porque se deriva de la razón y ley natural, y tiene la fuerza y el vigor que el derecho natural, porque es de aquellas conclusiones comunes, que se derivan del derecho natural inmediatamente, como de sus principios y según enseña Santo Tomás”.¹²

⁹ BARTOLOME DE LAS CASAS, *Apologética Historia sumaria*, II, OC. Ed. Alianza, Madrid 1992, 536-537.

¹⁰ M. BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos*, op. cit., p. 53.

¹¹ BARTOLOME DE LAS CASAS, *Tratados*, OC, Ed. Alianza, Madrid 1992, p. 1069.

¹² *Ibidem*.

En el humanismo cristiano de Fray Bartolomé los derechos humanos están fundamentados según la afirmación de Mauricio Beuchot en: “el derecho natural, como derechos naturales del hombre, y los ratificaba con el derecho de gentes y los derechos divino y humano. Eran derechos de la raza humana, en toda la especie. Los invocaba tanto para los indios como para los españoles, pero veía que estaban siendo violados en el caso de los primeros. Por ellos luchó denodadamente, tanto con su teoría como su praxis”.¹³

2.1. Derecho a la libertad

Basándose en sus convicciones y en su formación eclesiástica, fray Bartolomé no puede diferenciar al ser humano por sus diferencias étnicas, sino que considera que hay que proteger al más débil, teniendo en estricta justicia en primer plano la defensa de los indios, por estar en inferioridad de condiciones. En todo momento pide que a los indios se les concedan todo tipo de derechos; como derecho de preservar su cultura, considerarles seres racionales, tener posesiones y tierras, y por tanto dejar que libremente acepten la religión cristiana. Como también defiende que los españoles que se instalen en otras tierras, tengan los mismos derechos que los nativos del lugar, poder comunicar su cultura y predicar el evangelio.

Para Bartolomé de las Casas todos los hombres tienen la misma estructura de cuerpo y alma, son iguales y comparten la misma naturaleza racional porque todos los hombres nacen libres. Por tanto, si todos los hombres nacen libres por naturaleza, la esclavitud no puede ser natural, sino algo *contra la naturaleza*. Si Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza y no hace uno siervo a otro, por este argumento no puede admitir que “ninguna criatura racional subordine a otra. Por ello la libertad es de derecho natural, mientras que toda la clase de esclavitud y opresión sólo *puede ser de derecho de gentes y de derecho positivo*”.¹⁴ Si la naturaleza humana es universal e igual para todos los hombres, se ha de reconocer esa dignidad en todos los seres humanos indiferentemente de su origen, nación, cultura y condición. En su obra *Apología historia sumaria*, expone y argumenta la plena racionalidad de los indios poniendo de manifiesto sus capacidades intelectuales con las que desarrollaron su sistema político, la arquitectura, la cultura, las capacidades corporales e intelectuales y su religión. En cambio discrepa e intenta definitivamente erradicar de la forma de vida de los indígenas, los sacrificios humanos y la antropofagia. Entiende que sólo con la educación y la evangelización es posible su desaparición. En efecto nuestro pensador dice con claridad: “del hecho de que los indios sean bárbaros no se deduce que sean incapaces de gobernarse a sí mismos y que

¹³M. BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos*, op. cit., p.13.

¹⁴E.G. GARCIA, http://eprints.ucm.es/12666/1/bartolome_de_las_casas.pdf.

deban ser gobernados por otros... no son ignorantes, inhumanos o bestias, sino que mucho antes de haber oído el nombre de Hispania tenían estados rectamente organizados, esto es, prudentemente administrados por medio de una óptima legislación, religión e instituciones. Cultivaban la amistad y unidos en sociedad de vida, habitaban ciudades muy grandes en las que prudentemente, con justicia y equidad, administraban los negocios tanto de la paz como de la guerra; su gobierno se regía por una legislación que en muchos aspectos supera a la nuestra...”¹⁵.

El derecho fundamental de la libertad y del bien individual es la protección ante los *abusos del poder* que no debe ser una manifestación del dominio sobre los individuos, sino más de la *jurisdicción* que nunca puede afectar o crear algún perjuicio sobre la libertad de un pueblo o de una persona. Por esa razón, según de Las Casas, “ninguna persona libre, y mucho menos un pueblo está obligada a someterse a nadie, sea rey u otro pueblo, por mucho que le aventaje en cultura y piense que de ello va a recibir algún beneficio...”¹⁶ Más tarde en la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano rechaza los *lettres de cachet* que permitían la detención arbitraria, por tiempo indefinido de las personas y la IV Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos. Intenta evitar los *Writes of Anistance* que el Parlamento otorgaba a las autoridades coloniales para registrar personas e instalaciones y detener a aquellos sin justificación alguna. La libertad personal implica el derecho de toda persona a no ser detenida ilegalmente o arbitrariamente y reconocer los motivos de la privación de su libertad y el derecho a impugnar esta medida ante la justicia.¹⁷

2.2. Derecho a la vida

Así es como defiende fray Bartolomé el derecho a la vida, como un derecho universal. Es decir, que le corresponde a todo ser humano. Necesario para poder concretar todos los demás derechos universales. El Derecho a la vida significa tener la oportunidad de vivir la propia existencia así como la concibe cada individuo por sí mismo. Situación que no se daba en la conquista, sino todo lo contrario, como se puede leer en la obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. El dominio al que estaba sometido el indígena era lo más parecido al “infierno” en la tierra. Erradicando esta situación opresiva, se podría restablecer la proliferación de la vida. Sus continuas denuncias de las muertes que eran causadas por los conquistadores, las pone de manifiesto, en la obra *Representación de los*

¹⁵ BARTOLOME DE LAS CASAS, *Cristianismo y defensa del indio americano*, Selección e introducción de F. Fernández Buey, *Colección del pensamiento crítico*, Madrid 1999, p. 57.

¹⁶ IDEM, *Apología*, Ed. Junta de Castilla y León, Salamanca 2000, p. 37.

¹⁷ F. DIEZ VARGAS, *El derecho fundamental de la libertad*, Monografías.com.

*regentes*¹⁸, en la cual encontramos al menos veinte referencias de lo sucedido en las Indias. El concepto de derecho a la vida, en Las Casas, no se refiere solo a la *vida integral del ser humano*, sino el entendimiento de que toda persona tiene que tener la posibilidad y el derecho de obtener toda condición material para sus necesidades existenciales. Los indígenas carecían tanto de sus bienes materiales como de toda libertad. Eran sometidos a trabajos forzosos, hambrunas. Las mujeres que amamantaban a sus criaturas perdían la leche materna y como consecuencia se producía la muerte del lactante. Las familias, hombre y mujeres, fueron separados, lo que impidió la reproducción de la especie. Con realismo y tristeza el dominico relata que “en estas ovejas mansas y de calidades susodichas (...) entraron los españoles desde luego las conocieron como lobos y tigres y leones cruelísimos (...) y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas, nuevas, varias y nunca antes vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad...”.¹⁹

Todo ello no tenía otro objetivo que el enriquecimiento de los conquistadores, mediante los saqueos y trabajos en las minas que sometía al pueblo nativo. Por todo ello, de Las Casas decidió que la defensa de la libertad y la salud del indio, era más importante que el sometimiento al que estaban expuestos.

El clérigo buscaba la transformación del sistema social del momento por medio de la eliminación del sistema. Para ello intentaba estar aliado con la Corona que era el poder supremo y el único que podía dar apoyo a sus fines humanitarios. Su objetivo principal era la defensa de la vida. Pero también la defensa de la cultura, de las formas de vida de las tribus, la defensa de la naturaleza y de su medio vital. No tienen sentido los demás derechos fundamentales si no se respetan la unicidad y el valor de la vida humana. El derecho a la vida engloba, entre otras: el derecho de no ser asesinado, el derecho a la supervivencia y al desarrollo del niño, la protección del no nacido, etc. No obstante sigue habiendo penas de muerte y la posibilidad de aborto en muchos países, donde sí existen leyes que protegen el derecho a la vida, pero en estos dos últimos casos, este derecho no se contempla, llevando a la silla eléctrica y abortar a un ser vivo, sin pena judicial. Existen muchas otras formas de atentar contra el derecho a la vida también en el mundo actual como pueden ser: el genocidio, el terrorismo, la eutanasia o la manipulación genética. La Constitución española establece que toda persona tiene derecho a la vida y no existe la pena de muerte. El Estado adopta las medidas necesarias para prevenir, eliminar y sancionar

¹⁸ BARTOLOME DE LAS CASAS, “Memorial de remedios para la Indias (1516)” en OC, Tomo XIII, BAE, Madrid 1958, pp. 23-48.

¹⁹ BARTOLOME DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, op. cit., p.20.

toda acción que tenga por objeto causar muerte y para que ninguna persona puede ser sometida a desaparición forzada por causa o circunstancia alguna.²⁰

2.3. Derecho a la libertad religiosa

Por vez primera en la historia se recurre a la libertad religiosa. Analizando los hechos del apartado anterior nos damos cuenta que de Las Casas, con su actitud y el respeto que le generan los indios, aplica la libertad religiosa; uno de los temas más evocados por casi todas las regulaciones y declaraciones que se ha realizado en el mundo. No solo se trata de un derecho humano, sino que se trata de respetar al hombre en su dignidad y sus convenciones más profundas. La obra *De único vocationis modo* describe a la perfección el modo de evangelización sin necesidad de llegar a la sumisión y a la violencia²¹. En dicha obra hace una exposición de cómo los cristianos tienen derecho a predicar el Evangelio, cómo intercambiar bienes, cultura e ideas, sin necesidad de utilizar métodos violentos ni la usurpación de bienes ajenos. Su visión estaba enfocada hacia la libertad del ser humano. Rechaza de pleno las argumentaciones que daban los españoles para justificar sus acciones como: la imposición de la religión cristiana como única y verdadera, el dominio del papa o del emperador sobre todo el orbe, castigar los pecados de los indios como los sacrificios humanos y la antropofagia, etc. Como defensa de sus ideas expone que “todas las personas deben por ley natural abrazar la fe católica si les es predicada de manera cristiana y como se debe; sin embargo, no se fuerza a nadie a aceptar la fe en Cristo (...) a nadie se fuerza a abrazar la virtud y hacerse buena persona”²². La violencia a la que son sometidos los indios con objeto de evangelizarlos hace que rechacen con más fuerza y odio el evangelio, que en definitiva era la misión principal. Ante tal despropósito de Las Casas establece la predicación ante la imposición y la pedagogía de la “dulzura, delicadez y humanidad”²³ como camino y fin de “instruirlos cristianamente”²⁴ en la fe cristiana.

En la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948, en París, se aprobó la “Declaración Universal de Derechos Humanos” en la que expresaba el artículo 18 – *Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la*

²⁰ (C.E. Art. 15).

²¹ BARTOLOME DE LAS CASAS, *De único vocationis modo*, OC, Alianza, Madrid 1992, pp. 17-25.

²² IDEM, *Apología*, p. 35.

²³ *Ibidem*, p. 29.

²⁴ *Ibidem*.

*enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.*²⁵ Bartolomé de Las Casas defendió la libertad de pensamiento y creencias como aspecto fundamental de la libertad humana. Partiendo de esta base, su objetivo principal era que los indios escucharan libremente la predicación del evangelio dejando plena libertad para que aceptaran la religión cristiana o no. La religión no se puede imponer, las creencias de cada ser humano son libres y sólo con razones se puede persuadir al entendimiento, y de Las Casas era muy consciente de este pensamiento llevándolo a la práctica. Como ser racional el hombre se mueve por razones y argumentos y como sujeto libre, su voluntad es también libre.

2.4. Derecho de Propiedad

De las Casas posee una gran conciencia social y para corregir el estado social tan desfavorable para los débiles, propone y apoya la construcción de una nueva sociedad que respeta el derecho de la propiedad de los indios pero también de los españoles. Sueña que a través del encuentro entre las culturas y civilizaciones se puede crear un nuevo tipo de sociedad basada sobre principios éticos y humanos que buscan la felicidad de sus ciudadanos. Como el derecho de elegir la propia religión es un derecho natural de libre expresión de la persona, el derecho de propiedad de los indios que defiende principalmente es también un derecho natural que de Las Casas lo fundamenta en las ideas jurídicas de su época. Para el dominico, Dios creó todas las cosas de manera libre, es creador de todo el universo. Todo ha sido creado para que los hombres se puedan servir de ello. Con convicción de Las Casas menciona: “cualquier hombre se hace dueño de las cosas inferiores en virtud de la ordenación divina, de la ley natural (...) según hemos demostrado, infiérase que es cosa de la justicia humana el que cualquier hombre conserve inviolablemente el dominio de sus cosas (...) porque Dios hizo sin diferencia a todas las criaturas que son inferiores al hombre para utilidad de las dotadas de razón y al servicio de todas las gentes”.²⁶

Así que no existe ninguna distinción entre las personas respecto el derecho de tener propiedades, es un derecho universal para todos, para la comunidad en especial y el individuo en particular. De Las Casas fundamenta el principio de propiedad individual o privada con gran vigor y destaca que los gobernantes no tienen la potestad o autoridad suprema sobre las cosas privadas sino que deberían ser los principales protectores y garantes de los derechos de los indios. Nuestro autor hace un replanteamiento del tema de la propiedad y del

²⁵ *Declaración universal de los derechos humanos - Asamblea General de las Naciones Unidas, 10 de Diciembre 1948.*

²⁶ BARTOLOME DE LAS CASAS, *Algunos principios*, op. cit., p. 1239.

sistema colonial que estaba basado en el “hambre de riquezas y de dinero”. Bajo este concepto se esconde la codicia y la avaricia humana. Los sistemas políticos que se basan en la explotación del otro y en utilizar la persona sólo para intereses políticos y demagógicos, sin buscar su felicidad basada en la justicia y la verdad, se pueden transformar en nuevos “tipos de colonización” convirtiéndose en una gran amenaza para la humanidad y para la persona humana.

3. Conclusión

Una vez analizada la vida de fray Bartolomé de Las Casas, podemos afirmar que fue el pionero y padre de los Derechos Humanos. Toda su vida la dedicó a la defensa de los derechos de la persona y en concreto de los indios, que se encontraban en inferioridad de condiciones. Partiendo de esta obra podemos analizar en tres etapas el desarrollo histórico de los derechos humanos. La imagen acerca de los indios volcada en todos los escritos del fraile, rechaza cualquier concepción de sujeto social activo y participante en una historia dramática. La imagen que enfoca o transmite la historiografía acerca de la conquista española no es otro que el comportamiento cruel de los conquistadores. Uno de los aspectos cruciales es destacar la inferioridad bélica de los indios, siendo la de los conquistadores en todo momento superior. En su obra se puede vislumbrar toda la crueldad que se cometieron en esos años, con el único objetivo de dar a conocer tal genocidio.

El clérigo manifestó en distintas ocasiones su profunda admiración por los pueblos indígenas. Justifica la pasividad, el miedo y la cobardía en sus actuaciones frente a los conquistadores, creando la imagen del indio inerte: la simulación. Ante las derrotas militares de los invasores los indígenas simulaban obediencia, servilismo pasividad para salvar sus vidas y su cultura. Los hechos de la conquista le permiten a Bartolomé vislumbrar el probable destino de los indios y el futuro de la nueva sociedad organizada por los conquistadores. El vigor de su humanismo militante le colocó a encontrar indicios que le hicieran presagiar un futuro desastroso para los indígenas. En este sentido la idea y la imagen de destrucción cumplían una doble función: denunciar la matanza de los indios y presagiar el futuro de la nueva sociedad. En ambos casos la denuncia y la profecía se le figuraban trágicas. El dominico no se limitó a narrar los hechos para denunciar la tragedia. Quiso extraer de los hechos los elementos que le permitiesen pensar las posibilidades de la sociedad e insinúa una de sus ideas magistrales: la nueva sociedad fundada por los conquistadores nacía destruida, en sus propios fundamentos, desequilibrada, apóstata de cualquier consideración cristiana, humanitaria y de derecho. Su preocupación por las libertades públicas e individuales, con los fundamentos jurídicos de la sociedad que se organizaba, configuraron su visión de los destinos indígenas. Es de recibo apuntar que el fraile dominico no defendió a todos los indígenas por

igual. Censuró y denunció a los caciques que explotaban a los pueblos, que arrendaban tierras a los indios más desvalidos, y condenó con vehemencia a todos los indios traidores que olvidaron la nación y la patria. Sus críticas y denuncias estuvieron centradas en los soldados, encomenderos, dueños mineros. Pero sí creía en los labradores honestos, en los centenares de colonizadores humildes y pobres capaces de producir si tuviesen las mínimas oportunidades. La imagen de destrucción de las Indias se liga a esa preocupación por el futuro de la sociedad indígena. La nueva sociedad nacía con desequilibrio, injusticias, y carente de los derechos elementales. Esta preocupación la manifestó en todas sus obras y acciones para denunciar las atrocidades cometidas, evitar futuros abusos y poder construir una verdadera sociedad de la concordia y la paz. La importancia que de Las Casas ofrecía a la ley se transformó en el fundamento de toda su concepción política de la sociedad. Para él, la ley se identificaba con la justicia y la verdad. Idea defendida por la escuela de Salamanca, para quien la justicia debía definirse en función del *ius*, en cuanto este debía ser interpretado como el objeto de la justicia. De las Casas consideraba que, en última instancia, la ley era la mayor potestad y los hombres estaban sometidos a ella porque, justamente, la ley era producto de la voluntad colectiva. A continuación hacemos una pequeña síntesis de los derechos humanos actuales y la evolución de los mismos. Fray Bartolomé siendo el símbolo y el inicio de un largo y complejo camino en la evolución de los derechos humanos. Este concepto no se encuentra de manera explícita en sus escritos, pero sí en sus convicciones y actitudes de cristiano humanista en el mundo.

La primera parte de la vida de los derechos humanos se puede ubicar entre los siglos XVII y XIX, originándose en América y Europa, donde se establecen por primera vez los derechos civiles y políticos. Posteriormente se podría considerar que nace el idealismo, pasando a la revolución burguesa y las guerras de independencia. La Declaración de los Derechos de Virginia (1776), y Los Derechos del Hombre y del Ciudadano de París (1789) son consecuencia de la evolución de los derechos humanos. Posteriormente viene la fase del desarrollo de los derechos individuales de la persona y también de los derechos los civiles, reclamando el respeto de la persona y su integridad física “véase la defensa a la personas de color, encabezado Martin Luther King en la manifestación de 1963 a favor de los derechos de las personas de color”, llegando con sus protestas hasta el Congreso para lograr que se promulgase la Ley de Derechos Civiles en 1964. Con todas estas acciones autonomía y libertad ante los poderes constituidos y procesales²⁷.

En la segunda parte de los derechos se establecen los *derechos de igualdad* los que ocupan un puesto decisivo (siglo XIX), siendo reconocidos por los

²⁷ Cf. E.G. GARCIA, http://eprints.ucm.es/12666/1/bartolome_de_las_casas.pdf.

gobiernos después de la “Primera Guerra Mundial”. El objetivo primordial no es otro que garantizar los bienes sociales, como pueden ser el derecho al trabajo y la protección del mismo, el derecho a la educación, el derecho a la sanidad, el derecho a la educación, el derecho a la vivienda y en general a la protección social. Estos derechos fueron incluidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos en los artículos 22 y 27. En este período se pueden destacar la revolución bolchevique de 1917 el pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, aprobada en la Asamblea General de las Naciones Unidas. En la tercera generación de los derechos (siglo XX), se establecen los derechos de solidaridad también conocidos como los derechos de los Pueblos. Su carácter supranacional corresponden a colectivos muy determinados. Los Derechos de los Pueblos, en muchos de los casos siguen en proceso de definición, siendo hoy en día objeto de discusión en convenciones internacionales. Entre ellos: derecho a la autodeterminación, derecho a la independencia económica y política, derecho a la identidad nacional y cultural, derecho a la paz, derecho a la coexistencia pacífica, derecho al entendimiento y confianza, la cooperación internacional y regional, la justicia internacional, el uso de los avances de las ciencias y la tecnología, el medio ambiente, el patrimonio común de la humanidad el derecho al desarrollo que permita una vida digna²⁸.

El reto primordial de nuestro siglo (XXI) debería ser conseguir que los derechos recogidos en el párrafo anterior se lograran universalizar y que todo ser humano dispusiera de ellos, sin frontera y sin discriminación. Para ello hay que esforzarse en solventar el problema de la pobreza y degradación del medio natural y socio cultural. También hay que demandar el derecho a la paz y reivindicar la intervención en los conflictos armados y crímenes contra la humanidad. Para ello hay que hacer un proceso de concienciación de la humanidad y apelar a la moral y la ética universal. Para lograr dichos objetivos es necesario incorporar los derechos humanos a los derechos positivos, para poder lograr completamente su objetivo²⁹.

²⁸ Cf. E.G. GARCIA, http://eprints.ucm.es/12666/1/bartolome_de_las_casas.pdf.

²⁹ Cf. *Ibidem*.

CONCEPTUL DE *INCULTURAȚIE* ÎN TEOLOGIE ȘI *ACULTURAȚIA* ÎN SPAȚIUL CULTURAL EUROPEAN CONTEMPORAN

ALEXANDRU BUZALIC*

RÉSUMÉ. *Le concept d'inculturation dans la théologie et l'acculturation dans le milieu culturel européen.* Les migrations sont caractéristiques pour le monde d'aujourd'hui. La globalisation et les migrations contemporaines jouent le rôle de catalyseurs de la confrontation des cultures désacralisées et sécularisées de type occidental modern, de l'univers spirituel „latent” de l'homme religieux actuel, avec les hommes qui gardent encore leur identité culturelle et confessionnel. La vague migratoire contemporaine est un élément marquant pour l'évolution culturelle de l'Europe. Comprenant le rapport entre la migration, l'acculturation, la culture, la spiritualité et la religion, nous ne pouvons pas avoir une vision sombre de l'avenir. L'Europe qui s'est auto définie comme „moderne” et „sécularisée” est mourante, tandis que la future Europe est en train de se reconstruire.

Keywords : *acculturation, Christianity, Church, cultures, enculturation, inculturation as theological term, migration.*

REZUMAT. *Conceptul de inculturație în teologie și cel de aculturație în mediul cultural european.* Migrațiile caracterizează lumea de azi. Aculturația este un proces cultural caracteristic contactului dintre indivizi sau grupuri diferite, în timp ce „inculturația”, termen relativ recent în limbajul de specialitate teologic, se referă la Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu într-o cultură specifică, act care modelează manifestarea culturală a grupului respectiv. Globalizarea și migrațiile contemporane sunt un catalizator al confruntării dintre culturile desacralizate și secularizate de tip occidental modern, al universului spiritual „latent” al omului religios actual și, oamenii care încă-și păstrează identitatea culturală și confesională și manifestările lor culturale. Valul migrator contemporan este un element marcant pentru evoluția culturală a Europei. Prin înțelegerea raportului dintre migrație, aculturație, cultură, spiritualitate și religie, nu putem să avem o viziune sumbră a viitorului. Europa care se definește ca „modernă” și „secularizată” este pe moarte, în timp ce viitoarea Europă este pe cale de a se construi / constitui.

Cuvinte cheie: *inculturație, aculturație, Europa, migrație, religie*

* Conf. dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea; alexandrubuzalic@yahoo.com.

Introducere

În plină epocă postseculară, modelul cultural ideatic pe care s-a construit bunăstarea societății de consum și dezvoltarea tehnologiilor pe linia exploatarea imediate, comerciale, începe să pară perimat. Crizele economice și reacțiile sociale de neadaptare la condițiile reale de viață au măcinat „din interior” unitatea spațiului cultural european. Prin îndepărtarea de reperele transitorice date de sacru și de religie, Europa a devenit o „cultură slabă”, în care tânărul află în formare nu-și găsește un răspuns satisfăcător la principalele întrebări existențiale.

Valurile migratorii din spațiul european contemporan pun creștinismul, religia reprezentativă și culturogenetică a Europei istorice, în minoritate. Coabitarea populațiilor autohtone cu comunități din ce în ce mai compacte și vizibile în spațiul public are repercusiuni asupra sferei psihologice a religiozității individuale și a maselor și vor fi urmate de reacții de adaptare instituțională a Bisericii la noile condiții. Se pot deduce și apariția unor tensiuni psihosociale de respingere (neadaptare la nouitatea stării de fapt) sau tensiuni reglatoare ale comportamentului public în care unele cutume se vor impune treptat atât în sânul comunităților autohtone cât și alogene.

Acest proces este inerent dinamismului dezvoltării fizice și culturale a omenirii, începând prin permeabilizarea accentuată a unor frontiere istorice relativ stabile și difuziunea în spațiul cultural a sistemelor etico-religioase alogene care se întrepătrund cu religiozitatea autohtonă tradițională. Ajungem astfel la fenomenele aculturației și inculturației religiilor.

Mecanismele aculturației

În antropologia culturală, întâlnim termenul *aculturație* (din fr. și engl. *acculturation*), definit printr-o *preluare de către o comunitate a unor elemente de cultură materială și spirituală sau a întregii culturi a unei comunități aflate pe o treaptă superioară de dezvoltare* (DEX) sau, într-o definiție antropologică, *complex de transformări care au loc în planul culturii ca urmare a contactului între grupuri sociale având culturi deosebite; adaptare a unui individ (grup) la o nouă cultură* (Dicționar Neologisme).

Teologia creștină utilizează termenul *inculturație* în misiologie. Dacă aculturația se referă la relațiile dintre două culturi în contact, inculturația privește „întâlnirea” Evangheliei cu o cultură specifică, fie că este vorba despre ambiente geoculturale diferite, fie că este o întâlnire între valorile Evangheliei și spațiul cultural desacralizat al societăților tehnologizate de azi. DEX oferă lectorului de limbă română o formulă aproximativă prin *enculturație* (engl. *enculturation*) definită ca *proces de asimilare a unei forme de cultură, prin instruire și educație, pe toată perioada vieții; adaptare culturală*.

Termenul *inculturație* a fost introdus în teologie de către Papa Ioan Paul al II-lea și definit ca *întruparea Evangheliei în culturile autohtone și în același timp introducerea acestor culturi în viața Bisericii*¹, spunând că *inculturația semnifică o intimă transformare a valorilor culturale autentice prin integrarea acestora în creștinism și înrădăcinarea creștinismului în diferite culturi umane*².

În ceea ce privește aspectul religiei, conceptul de inculturație este mult mai corect definit deoarece reflectă realitatea aculturațiilor: niciodată nu se produce o „integrare” ca o disoluție totală a unei culturi în alta, niciodată nu este o preluare neselectivă a unor elemente culturale „superioare” de către cei aflați pe o treaptă „inferioară” (reflecție a provincialismului european vizavi de culturile non-europene), ci o interacțiune într-un dinamism cultural al unei societăți viabile, funcționale.

Contactele dintre populații produc întotdeauna mutații. Putem enunța axioma: omenirea este o realitate transistorică concretizată în plan etnic-social-cultural printr-un dinamism continuu. Această axiomă este verificabilă istoric dacă privim obiectiv procesul emergenței și dispariției continue a entităților statale mono- sau multietnice din preistorie până în contemporaneitate. Deplasările populațiilor sunt un proces permanent, intern unui spațiu geocultural sau generator de contacte interculturale, desfășurat la scară individuală sau în valuri migratorii spontane sau organizate. Sedentarizarea unui individ sau a unui grup în același spațiu geografic generează un proces de aculturație și, la nivel religios, un schimb de idei care reflectă evoluția limbajului dogmatic categorial în sensul inculturației, definit mai sus.

Chiar dacă influențele sunt reciproce, în procesul aculturației există o cultură dominantă, de obicei a majorității care fondează printr-un proces istoric instituțiile social-reprezentative ale puterii (politice și militare) și instituțiile care reprezintă forma oficial-tradițională de organizare a religiei specifice; în opoziție se află cultura minoritară a emigranților și a descendenților lor, supusă eforturilor de adaptare la sistemul social-legislativ autohton, tradițional. În general, există un ambient „forte” care asigură un nivel de viață superior sau un cadru vital stabil, râvnit de cei ce nu-l au, generator al migrației economice³.

Un impact major îl are însă poziția emigrantului față de cultura gazdă. Emigrantul economic dorește salvagardarea esenței lumii care îl găzduiește, face un efort de integrare în ambientul cultural gazdă prin adaptarea comportamentului individual și a conduitei sociale la patternul majoritar, dorind să păstreze contactul identitar cu ambientul de origine, dar și să-și aproprieze valorile lumii în care vrea să trăiască și să participe activ ca membru al societății în spațiul public.

¹ pp. Ioan Paul II, Scrisoarea Enciclică *Slavorum Apostoli*, 2 iunie 1985, n. 21.

² pp. Ioan Paul II, Scrisoarea Enciclică *Redemptoris Missio*, 7 decembrie 1990, n. 52.

³ cf. Pierre GEORGE, *Géographie de la population, Que sais-je ?*, n°1187, Presses universitaires de France, Paris, 1993, p.110-111

Modelul economic de succes și stabilitatea unei subzistențe confortabile, precum și sistemul legislativ acceptat în mod voluntar, devin elemente unificatoare ale societății și, datorită manifestării identității grupurilor minoritare, se ajunge treptat la o societate multiculturală. Dacă indivizii și grupurile mici pot sfârși prin asimilare-absorbție în cultura majoritară, nu fără să lase urme, populațiile mari impun un proces de adaptare culturală în dublu sens. Elementul cultural identitar-definitiv, sădit în ființarea individului, rămâne apartenența religioasă sau sistemul etico-religios constitutiv al concepției despre lume pe care acesta și-o asumă. De aceea și tensiunile care pot să apară în procesul de adaptare sunt proiectate în sistemul logico-simbolic religios, identitar, și sunt uneori instrumentalizate de elementele integriste în scopul atribuirii unei autorități sacre unor revendicări de natură politică sau economică imediate. Niciodată în istorie un sistem etico-religios nu a generat conflicte, însă de cele mai multe ori actorii conflictelor între entități cultural-religioase diferite au îmbrăcat revendicările lor într-o aură religioasă (cruciadele, jihadul, conflictele politice dintre irlandezi și englezi definite ca tensiuni între „catolici” și „anglicani”, etc.).

A doua poziție este specifică mai ales grupurilor importante care doresc să-și păstreze nealterată identitatea culturală originală și să o manifeste activ în sânul culturii gazdă. Încă din preistorie, această postură o întâlnim în cazul popoarelor migratoare care s-au sedentarizat, fiind vorba în această situație de o aculturație forțată. Cel mai nou val migrator generator de aculturație, urmat de inculturarea creștinismului (trebuie să recunoaștem că a fost de tip *forțat*) a început odată cu descoperirea Americilor și Australiei de către europeni, apoi de constituirea unor colonii care și-au afirmat ulterior specificitatea și independența. În cazul spațiului latino-american, inculturarea creștinismului a condus la o sinteză unificatoare la scară continentală în care reminiscentele vernaculare și mesajul Evangheliei coabitează într-o sinteză reușită. Inculturarea pe calea misiunilor catolice sau protestante a continentului African este de dată recentă și se lovește de rezistența animismului vernacular și, mai nou, de emergența mișcărilor integriste musulmane, peisajul confesional variind în funcție de trecutul colonial sau de specificul istoric al fiecărei entități geo-culturale în parte.

În fața unor mișcări importante de populații, apar reacții iraționale și atavice de apărare a culturii gazdă, dar și eforturi de adaptare și redefinire a unor politici utopice care au scos sfera religiei și spiritualității din discursul identitar. Mecanismele administrative sunt inerte și reacționează cu întârziere, or, în cazul accelerării istoriei și în stările „acute”, de criză, este nevoie de o reacție înțeleaptă. În caz contrar este posibil ca politica europeană neadecvată față de valurile migrațiilor de azi să conducă la schimbarea dramatică a structurii etnice și culturale tradiționale... Din păcate, acest scenariu ar însemna și falimentul modelului civilizației etalon care a generat modernitatea, ieșirea Europei din istorie și emergența unui nou substrat civilizațional care se așterne peste cel actual. Oricum, Biserica, ultimul bastion spiritual al identității europene, este în Europa într-un nou *teritoriu de misiune*, confruntându-se cu

secularizarea și desacralizarea culturii autohtone, pe de o parte; pe de altă parte - cu schimbarea rapidă a peisajului confesional prin venirea populațiilor necreștine cu o identitate culturală forte, axată pe elementul religios specific (islamul sau religiile asiatice). În plan religios, în general se ajunge la coabitarea mai multor credințe sau a formelor identitare specifice din cadrul unei credințe, despre această realitate urmând să vorbim în capitolul următor.

Procesele aculturației emigranților conduc spre: integrare (cu păstrarea identității originare, modelul conviețuirii armonioase de tip multicultural și pluriconfesional), asimilare (când grupul minoritar renunță la cultura sa specifică dorind să fuzioneze cu grupul gazdă dominant), enclavizare (când grupul minoritar își apără identitatea prin „ghetoizare” și întreruperea voluntară sau reducerea la minim a contactului cu populația autohtonă) sau, în situații extreme, la marginalizare (în cazul incapacității unuia sau mai multor grupuri etnice sau a unor categorii sociale defavorizate de a se acultura sau de a dialoga cu populațiile autohtone, dar și în cazul unor deplasări masive care depășesc capacitatea de organizare-administrare a autorității statale, conduce la apariția unor zone suburbane de tip *bidonville*⁴).

În toate aceste cazuri e nevoie de un element moderator, de o conștientizare a complexității fenomenului aculturației și de acceptare a dinamismului schimbării în scopul asigurării unui proces pașnic de tranziție și evitarea tensiunilor nedorite. Ajungem astfel la importanța pastorației în scopul moderării proceselor aculturației emigranților în ambientul cultural gazdă, dar și în asigurarea identității specifice într-un proces viabil și nontensionat pentru religiile în contact.

Tensiunile sunt inevitabile și pornesc dela nivelul individului. Sub aspect psihopatologic, în cazul emigrantului este vorba despre *doliu și tulburări de adaptare*. Reacția de doliu este o reacție normală la pierderea unei persoane apropiate, pierdere fizică (moarte) sau simbolică (separare) a unor persoane sau a stării de siguranță dintr-un statut inițial, putându-se ajunge la reacții disproporționate sau prelungite, generatoare de tulburări de adaptare (*F43 - Reacții la stres sever și tulburări de adaptare DSM IV*⁵, CIM 10).

Trăsătura caracteristică a tulburărilor de adaptare constă în instalarea unor simptome emoționale și comportamentale (reacții dezadaptative) de intensitate

⁴ Prin *bidonville*, *favela* sau *shantytowns* sunt numite aglomerările de locuințe apărute spontan, improvizate din materiale recuperate din deșeuri, insalubre și fără infrastructură urbană (electricitate la norme sau canalizare) în care se instalează populațiile defavorizate, de obicei la marginea marilor aglomerări urbane civilizate care le furnizează, prin deșeuri sau acțiuni caritabile izolate, mijloace de subsistență precare. Fiind o lume anomică, relațiile sociale interne sunt determinate de mecanisme psihice atavice, primare, generându-se lanțuri de interdependențe și de impunere a autorității, de cele mai multe ori prin violență sau intimidare. Recomand studierea apariției așa numitei *jungle de Calais* în jurul terminalului feroviar și portuar de la Calais – Franța.

⁵ DSM IV Tr, *Manualul de Diagnostic și Statistică a Tulburărilor Mentale (ediția a patra)*, Editura Asociației Psihiatrilor Liberi din România, București, 2003.

clinică ca răspuns la intervenția unor stresori psihosociali. Simptomele apar în decurs de 3 luni de la intervenția stresorilor și dispar de la sine după cel mult 6 luni de la încetarea acțiunii acestora, însă pot persista dacă este vorba de stresori cronici sau cu efecte de durată, așa cum este cazul sedentarizării într-un ambient cultural diferit. Stresorii, în cazul imigranților, sunt legați de învățarea limbii și de integrarea într-un comportament social-cultural prin gesturi de socializare specifice, diferite de cele ale culturii de origine. În sens contrar, alteritatea vestimentară și comportamentul specific *alogenilor* produce iritare și trezește un sentiment de insecuritate atunci când autohtonul devine minoritar în spațiul vital propriu, tradițional și în continuitate intergenerațională (în practică, sunt și cazuri în care familii aparținând populației autohtone părăsesc locuința moștenită de la părinți datorită sentimentului izolării într-un cartier care își schimbă componența etnică ca urmare a creșterii numărului de imigranți, reacție însoțită de sentimente de frustrare și radicalizare integristă).

Populația provenită dintr-o emigrație îndepărtată geocultural față de populația gazdă este un grup de risc, asemănător într-o oarecare măsură grupurilor defavorizate. În afara doliului, în pastorația imigranților ne întâlnim cu tabloul clinic al tulburărilor emoționale și de comportament proiectate în plan religios prin creșterea interesului față de aspectele doctrinare până atunci neglijate, necesare reconstruirii identității personale într-un nou ambient cultural-religios și creșterea interesului față de mesajul eshatologic al religiei, atât al eshatologiei particulare (soarta individului după moarte), cât și al eshatologiei universale (finalitatea lumii), în încercarea de a descoperi sensul istoriei personale. În acest moment, pot să apară reacții de radicalizare integristă ca mecanism de apărare în fața stresului de adaptare, printr-un refuz al aculturării și balansarea eforturilor înspre schimbarea trăsăturilor ambientului socio-cultural gazdă. Este clar că acest comportament este generator de conflicte care se proiectează în plan social...

După Selim Abou⁶, în cazul procesului de aculturație a imigranților, impactul cu elementele noii culturi reprezintă „factorii unei agresiuni permanente” care trezesc întotdeauna asocieri cu experiențe traumatizante din trecut, fiind un catalizator pentru debutul unui episod acut în cazul persoanelor fragilizate sau atinse de o suferință mentală. Atenție, același efect îl poate avea schimbarea ambientului social-cultural în procesul aculturației pluriconfesionale (multiculturale) și asupra persoanelor fragilizate din populația gazdă...

Antropologul Selim Abou se oprește asupra a trei categorii psihopatologice care caracterizează psihismul imigranțului aflat într-un proces de aculturație, menționând că „patologia de aculturație” rămâne o excepție⁷. Prima este legată de

⁶ Selim Abou, « L'intégration des populations immigrées », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLIV-135 | 2006, mis en ligne le 13 octobre 2009, consulté le 28 janvier 2016. URL : <http://ress.revues.org/256> ; DOI : 10.4000/ress.256, p. 86.

⁷ *Ibidem*, pp. 86-87.

indivizii care nu reușesc să treacă peste doliul dezrădăcinării și se traduce prin apariția nevrozelor de abandon cu trezirea angoaselor arhaice și nostalgiilor după un „paradis pierdut”. Putem recunoaște această nostalgie și în cazul greutăților de adaptare la noile condiții socioeconomice în tranzițiile care însoțesc schimbările revoluționare, vezi cazul României de după 1989 și recurența aceluși „înainte era mai bine”.

A doua este specifică mai ales primei generații de copii din familiile imigranților născuți după strămutarea familiei și a copiilor mici, de vârstă preșcolară, sosiți de timpuriu în patria de adopție și se traduce prin ambivalență. Copilul, cu o personalitate în formare, se confruntă cu imaginea tatălui, a autorității paterne și a cutumelor din cultura de origine și cea de adopție, generatoare a unui superego antagonic, care poate genera complexe de inferioritate, devalorizarea propriului ego, izolare și reacții impulsiv-agresive.

A treia, specifică persoanelor adulte, cât și copiilor lor, *rezultă din distanța, fantasmatic mărită, dintre ego și idealul de sine întruchipat de persoane reprezentative celeilalte culturi, însă inaccesibile din punct de vedere social. Atunci, individul tinde să-și refuleze propria identitate culturală și personală pentru a se identifica cu alta. Se alienează printr-un proces de ajustare mecanică la standardele culturii dorite. Prezintă tendințe schizoide, precum dedublarea personalității, sau paranoide, precum sentimentul de persecuție*⁸.

De-a lungul istoriei întâlnim mai multe tipuri de aculturație. Prima formă ține mai mult de fenomenologia trecutului istoric și se concretizează prin aculturația forțată impusă de cucerirea unui teritoriu și colonizarea acestuia sau deplasarea abuzivă a unor populații și dezrădăcinarea acestora, cum a fost cazul sclavagismului din perioada modernă.

A doua, și cea mai răspândită formă, este aculturația spontană, a culturilor aflate în contact liber, situație în care apare difuziunea sau copierea elementelor culturale dinspre un grup spre altul. Atinge în primul rând grupurile apropiate, învecinate, care au în general o afinitate conferită de partajarea aceluiași spațiu geocultural sau de situația unui spațiu multicultural-pluriconfesional care a ajuns la un echilibru în urma unei conviețuiri îndelungate.

A treia formă este dată de aculturația planificată, este de natură ideologică și caută să impună o viziune teoretică prin politici demografice. În această a treia situație se pune problema etică a intervenției în favoarea unei evoluții sau a alteia, modificându-se cursul și ritmul „natural” al procesului de aculturație.

La ora actuală, contactul dintre culturi se realizează în contextul unor identități religioase „forte”, bine exprimate și asumate în procesul construcției identității individuale și colective. Singura identitate culturală și religioasă „slabă” este reprezentată la ora actuală de membrii culturilor desacralizate și societăților

⁸ *Ibidem.*

secularizate care pun la baza construcției identității individuale sau colective concepte ideologice elaborate într-o perspectivă antropocentrică sau cu finalități politice. Însă istoricitatea ființei umane și pluralismul ideologiilor politice moderne (și alternanța acestora în jocul democratic al alegerilor) conduce la pierderea reperelor transcendente și transistorice care asigură continuitatea propriei culturi.

Omul, *homo religiosus* prin structura ontologică a cogniției sale, proiectează același simbolism religios în reprezentarea puterii (*kratos*), însă într-o formă desacralizată, fără fond, copiind ceea ce în cazul religiilor are valoare sacramentală (ca *semn eficient*). Pupitrul-amvon și discursul public similar celui retoric-omiletic, stema-simbolul electoral și simbolurile distinctive cu valoare iconică, dar și construirea unor substitute simbolice antropomorfizate și ideologizate care exprimă într-un mod dualist binele și răul din discursul politic (corupție – anti-corupție, retrograd – novator, „coalitție împotriva răului”, etc.), sau din imaginarul contemporan (*batman, superman, cavaleri jedi* sau *sith*, etc.), sunt forme simbolice care revelează prin transparență izvorul arhetipal de origine. Ritualurile publice seculare copiază inevitabil același scenariu ritualic sacru când trebuie să marcheze investirea în autoritate a unui președinte care depune un jurământ, când „se consfințește” civil o căsătorie, când se organizează înmormântarea unui ateu sau se face o comemorare. Imitarea tuturor acestor elemente, fiind îmbrăcate într-un înveliș ideologic de sorginte profană, sunt lovite de relativism și nu conferă o stabilitate psihică a individului și, în consecință, a societății.

În procesul construcției identitare, omul societăților desacralizate caută să-și satisfacă sfera psihică a religiozității (responsabilă de perceperea sacralului) prin tatonarea altor religii din alte culturi care nu au fost supuse uzurii criticii culturale a modernității (a se vedea convertirile europenilor de tradiție creștină la islam, buddhism, hinduism, religii care nu au un bagaj contestatar la nivelul dezbaterii istorice europene), prin aderarea la sisteme sincretice inventate (*new age*, scientologie sau alte derive sectare), îmbrățișarea unor mișcări elitiste (carismatice) sau sectare (care aduc modificări conceptuale în teologia proprie a fiecărei tradiții) desprinse din creștinismul tradițional (ne referim la tradițiile catolice, ortodoxe și protestante), dar și prin tratarea cu „religiozitate” a unei ideologii politice sau, în ultimul timp, prin tendința „laïcității à lafrançaise” de a se transforma într-un integrism ateu împotriva tuturor religiilor.

Toate aceste tendințe sunt rezultatul pierderii identității „forte” a unei Europe secularizate care a ajuns la o contradicție prin dezvoltarea tehnosciențelor și a consecințelor accelerării istoriei, care face ca viitorul să nu mai poată fi prevăzut cu siguranța generațiilor anterioare, iar o parte din cunostințele prețuite acum să fie depășite într-un timp relativ scurt⁹. Or reperele transistorice constitutive unei „identități forte” nu pot fi găsite în afara continuității sistemelor simbolice religioase

⁹ Cf. Gaston BERGER, *Omul modern și educația sa*, Editura didactică și pedagogică, București, 1973, p. 4

care conduc spre arhetipuri în mod sacramental și care asigură continuitatea fenomenului uman în esența sa.

Supusă procesului firesc al migrației populației, care nu trebuie privită ca o fatalitate, cultura europeană dă semne de uzură, *bătrânul continent* reacționează greu în fața încercărilor lumii contemporane și a ajuns într-un punct critic din care poate părăsi istoria prin extincție sau prin pășirea într-o nouă epocă culturală, a cărei tranziție este de fapt postmodernismul deconstructiv, lipsit de o justă hermeneutică unificatoare care să-i asigure continuitatea în viitor.

Care este viitorul unei civilizații europene viabile și în continuitate față de substratul său cultural-religios tradițional? O analiză a „identității civilizationale” a Europei ne este propusă de Jean-Paul Willaime în lucrarea sa intitulată *Europa și religiile. Mizele secolului XXI*¹⁰ prin afirmarea pluralismului cultural și a raportului inevitabil dintre identitate și religie (religii). Într-un limbaj sociologic, Jean-Paul Willaime afirmă ceea ce antropologia integrală oferă în descrierea complexă a fenomenului uman din perspectiva definiției omului ca *homo religiosus*. În fond, laicitatea după modelul francez sau secularizarea culturii moderne nu trebuiesc privite ca o fracturare schizoidă față de religie, deoarece ar însemna o alienare a omului față „natura” sa și esența ființării sale care se exprimă prin viața spirituală și se materializează simbolic-sacramental prin cultură. O „laicitate” politică se caracterizează printr-o neutralitate și autonomie confesională a statului și a instituțiilor sale publice¹¹, inclusiv în catalogarea cetățenilor după apartenența lor la o religie sau alta, prin recunoașterea libertății și autonomiei conștiinței individului și respectul acestuia de a adera la orice sistem religios, etico-filosofic, în respectarea drepturilor omului. După o trecere în revistă a cazurilor particulare de relaționare a instituțiilor statului față de religii în Europa, mai ales în Germania (bineînțeles că specificul creștinismului de tradiție greco-bizantină și raportul istoric al acestuia putere politică-Biserică este neglijat), afirmă că statul „ultramodern” specific societăților secularizate și pluraliste și instituțiile sale se „laicizează” în timp ce religiile se „recompun”. Despre ultramodernitate și reconfigurarea religiei, Willaime a consacrat mai multe lucrări, afirmând tensiunile dintre individualizare și tendințele mondializării¹², precum și importanța religiei ca factor constitutiv al unei „sub-culturi” (în sens morfologic-structural al culturii) care permite membrilor să se orienteze într-o societate pluralistă, aceleași tendințe observându-se și în cazul umanismului secular. Chiar mai mult, o „hipersecularizare” a culturii a generat reafirmarea apartenenței religioase în construcția identitară, uneori cu derivatele fundamentaliste și integriste¹³.

¹⁰ Cf. Jean-Paul WILLAIME, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Fayard, Paris, 2004.

¹¹ *Ibidem*, p. 56 ss.

¹² Cf. Jean-Paul WILLAIME. *Les reconfigurations de la religion et de sa critique dans l'ultramodernité contemporaine.* " Arts et convictions religieuses : de l'affrontement a la coexistence "Athènes, Palais de la Musique, 2008. <halshs-00311112>, HAL Id: halshs-00311112, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00311112>, Submitted on 12 Aug 2008, p. 4.

¹³ *Ibidem*, p. 5.

Evoluția constructivă a culturii europene și salvagardarea identității sale au nevoie de *integrarea pozitivă a aperturilor sociale, culturale și etice ale religiilor*¹⁴. În contextul crizei valului migrator care se observă începând cu anul 2010, Europa este pusă în fața unor reacții iraționale de apărare a propriei identități (mișcările de respingere prin violențe fizice sau rejecție culturală) dar și în fața reconstrucției propriei identități ținând cont de patrimoniul spiritual-religios specific, identitar.

Migrațiile vor continua până când se va ajunge la un echilibru al mai multor parametri demografici, economici, psihocomportamentali etc., fiind oarecum în ADN-ul fenomenului uman și în siajul globalizării. Globalizarea este un proces care nu poate fi oprit prin mecanisme iraționale de apărare. Procesul globalizării începe prin mondializare sau internaționalizarea raporturilor la scară mondială, pentru a se ajunge la un spațiu multicultural în care identitatea religioasă are un cuvânt de spus¹⁵.

În procesul de recompunere a religiilor, creștinismul și religiile care generează o structură social-administrativă ierarhică sunt puse în fața pierderii autorității istorice și în situația creșterii importanței călăuzirii „din interior” a corpului social pe care îl reprezintă, modul concret de actualizare a pastorației ținând de specificul și tradițiile specifice fiecărei Biserici în parte. Nu în ultimul rând, creștinismul va trebui să-și afirme universalitatea în pluralismul formelor eclesiale contemporane și unitatea în confruntarea cu celelalte religii cu caracter universal, mai ales cu islamul și budismul. Dar, mai întâi de toate, are nevoie de a încultura valorile sale în cultura și identitatea europeană de azi și de a ajuta în procesul aculturației populațiilor venite din spații geoculturale diferite, în spiritul dialogului pașnic și al afirmării identităților specifice în esența dinamismului fenomenului uman.

Religia trebuie să-și redescopere și să-și redefiniească locul în societate, în viziunea teologului și sociologului protestant Willaime un proces de recompunere, însă în paralel cu maturizarea culturii secularizate și redefinirea unei identități europene în care omul – *homo religiosus* – să nu se teamă de redescoperirea sacrului și de afirmarea propriei sale naturi, chiar și într-un nou context istorico-cultural. Și acest proces se face în contextul întâlnirii cu „celălalt”.

În fond, *aculturația este cea care transformă societățile închise în societăți deschise; întâlnirea civilizațiilor, metisajul lor, interpenetrarea lor, sunt factori de progres, iar maladia, când este una, nu e decât inversul dinamicii sociale și culturale*¹⁶.

Pornind de la realitatea dinamismului și contactului permanent dintre populații, culturi, civilizații și, implicit, religii, ajungem la un alt aspect antropologic, și anume conviețuirea omenirii ca o unitate în diversitate.

¹⁴ Jean-Paul WILLAIME, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, p. 345.

¹⁵ Andrei MARGA, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București, 2014, pp. 13-25.

¹⁶ Dominique SCHNAPPER, *La Relation à l'Autre – Au cœur de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1998, p. 498.

PER IL SOGLIO DI ABRAMO. UMANITÀ E ATTESA IN GENESI 18, 1-15

ALBERTO CASTALDINI*

ABSTRACT. *By Abraham's Faith. Humanity and Waiting in the Book of Genesis 18, 1-15.* The well-known scene with Abraham of Mamre found in Genesis 18, 1-15 is characterised by a number of details with an emphasised theophanic significance. The main event is God's apparition/appearance in the presence of the three angels (men) before Abraham. This apparition/manifestation can be included as well within Abraham's interior and exterior field of view, the macrocosm – God's great dwelling place – and the microcosm – man's temporary house; the place of relationship, of encounter between the master of the house and the Master of the Universe. The theophany symbolically represents the encounter between the Creator and the creature, between the God of fulfilled promises and man who faithfully waits for the fulfillment of divine promises. In the Divine Economy, God's appearance ontologically changes the human nature destiny, which became – through Adam – the new humanity that (similar to its model) needs to take on the hospitality, attention, devotedness, waiting capacity and trust full of hope and surrender before the Creator.

Key words: *Abraham, rock, trust, faith, hope, waiting, abandonment, promise.*

REZUMAT. *Prin credința lui Avram. Umanitate și așteptare în Cartea Genezei 18, 1-15.* Celebru episod al lui Avram din Mamre, descris în Geneză 18, 1-15 este caracterizat de o serie de detalii cu o puternică semnificație teofanică. Evenimentul central este apariția/manifestarea lui Dumnezeu sub chipul celor trei îngeri (oameni) în fața lui Avram. Orizontul acestei apariții/manifestări se înscrie deopotrivă în spațiul vederii interioare și exterioare a lui Avram; acesta stă în așteptare pe piatra dinaintea casei sale, loc ce semnalează granița dintre lumea externă și lumea internă, macrocosmosul – marea casă a lui Dumnezeu și microcosmosul - casa itinerantă a omului; locul relației, al întâlnirii stăpânului casei cu Stăpânul Universului. Teofania reprezintă în chip simbolic întâlnirea dintre Creator și creatură, dintre Dumnezeu promisiunilor împlinite și omul care, plin de încredere, așteaptă împlinirea promisiunilor divine. În planul economiei divine apariția/manifestarea lui Dumnezeu schimbă ontologic destinul naturii umane, devenită prin Avram noua umanitate ce trebuie să îmbrace, asemenea modelului său, condiția ospitalității, atenției, dăruirii, așteptării și încrederii plină de speranță și abandon în fața Creatorului.

Cuvinte cheie: *Avram, piatră, încredere, credință, speranță, așteptare, abandon, promisiune.*

* Profesor asociat, Unviversitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, acastaldini@libero.it.

Il celebre episodio di Abramo a Mamre, descritto in Genesi 18,1-15, è caratterizzato da una serie di dettagli di potente significato teofanico, dove l'apparizione di Dio costituisce l'evento principale, inusitato, straordinario. Essa però non sembra sconvolgere il contesto naturale. Anzi, proprio la quiete, il silenzio, la giornata assolata, forniscono la cornice in apparenza ordinaria alla manifestazione divina.¹

Abramo si rapportò con il Totalmente Altro (*ganz Andere*)² sia direttamente, sia attraverso tre angeli.³ Fu un incontro avvenuto quasi sullo stesso piano, perché Abramo viveva un'estrema, confidente vicinanza con l'Eterno.⁴ La relazione con la Trascendenza ritroverà un carattere più anomalo e portentoso in Esodo, con Mosè. Il rovetto ardente del monte Horeb si sostituirà così alla robusta quercia di Mamre (Es 3, 2-6)⁵.

¹ Il silenzio parimenti alla parola può costituire un "linguaggio" su/e di Dio. Si veda Karl Rahner: *Worte ins Schweigen* (Innsbruck, Felizia Rauch Verlag, 1956). Sulla struttura e i contenuti narrativi di questo capitolo di Genesi si veda Robert Ignatius Letellier, *Day in Mamre, Night in Sodom: Abraham and Lot in Genesis 18 and 19*, Leiden, Brill, 1995.

² Il "Totalmente altro, il tháteron, l'anyad, l'alienum, l'aliud valde, l'estraneo, e ciò che riempie di stupore, quello che è al di là della sfera usuale, del comprensibile, del familiare, e per questo nascosto, assolutamente fuori dall'ordinario, e colmante quindi lo spirito di sbigottito stupore" (Rudolf Otto, *Il Sacro*, Milano, SE, 2009, p. 41, tit.orig. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917)

³ Il tema dell'attesa, dei messaggeri celesti e della realizzazione di una profezia si ritrova anche in un racconto di Isaac B. Singer: *Così disse il mendicante*, in *I due bugiardi* (trad. it. Milano, Longanesi, 1965, pp. 162-180).

⁴ Ha scritto Carlo Maria Martini che il Signore "gli chiede di entrare a far parte dei suoi disegni ed è là in silenzio, pronto ad ascoltare la parola di Abramo" (C. M. Martini, *Abramo nostro padre nella fede*, Roma, Borla, 1983, p. 111). Il "Dio di Abramo" anche in questo passo di Genesi si conferma "vivente", non solo "essente", "con un suo misterioso intimo dinamismo" (Paolo De Benedetti, *Ciò che tarda avverrà*, Magnano, Qiqajon, 1992, p. 38).

⁵ Sotto i cui rami, ricordiamolo, Abramo aveva costruito un altare (Gn 13.18). Giacobbe, rifiutando l'idolatria, sotterrò gli dèi stranieri adorati nella sua casa e dalla sua gente sotto una quercia nei pressi di Sichem (Gn 35, 2-4).

Ha scritto Mircea Eliade che "per l'esperienza religiosa arcaica l'albero (o piuttosto certi alberi) rappresenta una potenza. Bisogna aggiungere che questa potenza è dovuta sia all' "albero" in quanto tale, sia alle sue implicazioni cosmologiche. Per la mentalità arcaica, natura e simbolo coesistono. Un albero si impone alla coscienza religiosa con la propria sostanza e la propria forma, ma sostanza e forma debbono il loro valore al fatto di essersi imposte alla coscienza religiosa: sono state "scelte", cioè si sono "rivelate". [...] Non si può dunque parlare di un culto dell'albero propriamente detto. Mai un albero fu adorato unicamente per se stesso, sempre per quel che si "rivelava" per suo mezzo, per quel che l'albero implicava e significava. [...] questo avviene in virtù della sua potenza, perché manifesta una realtà extra-umana [...]" (M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976, pp. 275-277, tit. orig. *Traité d'histoire des religions*).

Sui culti arborei legati alle querce nell'antico Israele vogliamo segnalare un'antica dissertazione erudita del teologo e orientalista luterano Johann Rudolf Kiesling (1706-1778): *Dissertatio philologica de superstizioso Israelitarum sub quercibus cultu*, Lipsiae, Ex Officina Langenhemiana, 1748.

1. Soglia/soglio

“Poi il Signore apparve a lui [cioè ad Abramo] alle Querce di Mamre, mentre egli sedeva all’ingresso della tenda nell’ora più calda del giorno” (Gn 18.1).

Abramo stava seduto all’ingresso, cioè sulla soglia della sua tenda. Forse su uno scranno o su una pietra: dunque su di un soglio (lat. *solium*), un seggio sul quale, al riparo dal sole, egli stava aspettando gli eventuali ospiti in un atteggiamento di grande disponibilità e accoglienza. Non era quello il momento più propizio per dare l’ospitalità a qualcuno: era l’ora del riposo. Eppure Abramo stava lì, sulla soglia, in attesa.

Abramo, quel giorno, volle prendersi cura dell’Altro, ma il Midrash ci ricorda che Dio lo anticipò. Il Signore non voleva, infatti, che Abramo si affaticasse alla ricerca di ospiti perché era da poco circonciso (Gn 17. 24-26) e così fece splendere il sole affinché generasse maggiore calore sulla terra, e distogliesse i viandanti dal loro cammino cosicché Abramo rimanesse nella sua tenda. La tradizione midrashica (R. Jannaj) afferma anche che il clima era torrido perché Dio aprì appositamente un buco nell’inferno.⁶ Abramo però si rammaricava in cuor suo del fatto di non poter adempiere al dovere dell’ospitalità. Il Signore allora gli mandò tre angeli sotto forma umana.⁷ Nel contempo, anche la Shekinah fece visita ad Abramo convalescente: “Era il terzo giorno dopo la circoncisione e il Santo, benedetto Egli sia, venne a informarsi sul suo stato di salute” (Bava Metz’i’a 86b).⁸

La soglia dove si trovava Abramo è il confine che segna il mondo esterno dall’intimità della tenda.⁹ La soglia “separa” il macrocosmo – la grande casa di Dio – dal microcosmo – la piccola casa itinerante dell’uomo (eppure quella tenda un giorno diventerà molto grande) – di colui cioè che ha risposto alla chiamata del Padre. Quel giorno, alle querce di Mamre¹⁰, fu ancora una volta Dio che cercò l’uomo Abramo, disposto ad accoglierlo, e decise di farsi ospitare da lui. L’uomo lo attendeva seduto, abbandonato col corpo nella pace del meriggio. Immobile anche se vigile.

⁶ Bereshit Rabbà, 47,1 cit. in Louis Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*. Vol. I: *da Abramo a Giacobbe*, a cura di E. Loewenthal, Milano, Adelphi, 1997, p. 64 (tit. orig. *The Legends of the Jews*).

⁷ Talmud Babilonese, Bava Metz’i’a 86b; Tanchumà, Va-je-rà 3, cit. in Elia Kopciowski, *Invito alla lettura della Torà*, Firenze, Giuntina, 1998, p. 36. Ricordiamo il riferimento ad Abramo in Ebrei 13,2: “Non dimenticate l’ospitalità; alcuni, praticandola, senza saperlo hanno accolto degli angeli”.

⁸ Cfr anche Genesi Rabbah 8,13.

⁹ Sugli elementi materiali dello scenario presenti nel racconto si veda Jean-Louis Ska, *L’arbre et la tente: la fonction du décor en Gen. 18, 1-15*, “Biblica”, 68, 1987, pp. 383-389.

¹⁰ Secondo un’antica credenza, le querce di Mamre, nei pressi di Hebron, seccandosi annunceranno la venuta dell’Anticristo. Nel 1996 il tronco della quercia principale apparve completamente secco, ma due anni più tardi è apparso un germoglio.

Appare significativo il sostare di Abramo sulla soglia, in una posizione che si rivolge all'esterno ma nello stesso tempo custodisce l'interno della tenda (dove si trova Sara). Secondo il Midrash, dopo la morte Abramo sarebbe rimasto all'ingresso della Gehenna e non avrebbe lasciato scendere nessun circonciso di Israele.¹¹

La soglia era il luogo della relazione, dell'incontro, sia per Abramo sia per quanti l'avessero attraversata con animo pacifico. Essa, come ogni confine più o meno visibile, "segna la differenza", separa la vita pubblica da quella privata, ma è anche aperta "all'altrove" e all'altruità, perché è il luogo da dove si comunica¹². Infatti, da quel preciso luogo Abramo vide i tre angeli, manifestazione della Presenza che egli subito avvertì nel suo cuore, prima ancora che con lo sguardo, riconoscendola.¹³ Abramo, nonostante l'età, lasciò di scatto la soglia della tenda, si prostrò di fronte alla divinità, riaffermando con quel gesto umile la sua dignità. La giovane scrittrice olandese di origine ebraica Etty Hillesum ribadirà negli anni oscuri della guerra che "l'unico atto degno di un uomo che ci sia rimasto di questi tempi è quello d'inginocchiarsi davanti a Dio" (23.7.1942).¹⁴ Abramo ne prefigurò il reale significato a Mamre:

"Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra, dicendo: «Mio Signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passar oltre senza fermarti dal tuo servo»" (Gn 18, 2-3).

Una fonte midrashica racconta che Abramo vedendo Dio volle alzarsi, ma il Signore, sapendolo centenario, gli disse di rimanere seduto, così come – gli predisse - avrebbero fatto i suoi discendenti in sinagoga o nelle scuole recitando

¹¹ Bereshit Rabbà 48,8, ed. Alfonso Ravenna, Torino, Utet, 1978, p. 375. Aggiunge R. Levi che ai peccatori più gravi Abramo leverà il prepuzio ai bambini morti prima di essere circoncisi, lo metterà su di loro per farli scendere laggiù (ibidem).

¹² Si vedano le riflessioni di Enzo Bianchi nel libro *Ero straniero e mi avete ospitato*, Milano, Bur, 2006.

¹³ Ma chi apparve ad Abramo: il Signore era forse uno degli angeli? Ska osserva che uno dei tre non andrà a Sodoma e che quindi era probabilmente Dio stesso (J.-L. Ska, *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico*, Bologna, EDB, 2002, p. 74). I tre viandanti erano, come affermarono i Padri della Chiesa, una prefigurazione della Trinità? La tradizione ebraica identifica i tre viandanti con gli angeli Michele, Gabriele e Raffaele. Paolo De Benedetti ha scritto che la "presenza" di Dio traspare dalla figura dei tre (op. cit., pp. 41-42). E facendo propria l'interpretazione del rabbino tedesco Nehemiah Anton Nobel, osserva che "quei tre uomini erano il Signore, che, come ha creato l'uomo a sua immagine, così ora misteriosamente e inversamente si rivela a immagine di uomo, anzi di uomini (perché è proprio della creazione umana l'essere plurale, l'essere molti)" (Ibidem, p. 41) Una spiegazione possibile è che la Shekinah, che gli angeli accompagnavano, avvolse Abramo e lui riconobbe Dio. Ricordiamo quanto accadde ai pastori di Betlemme all'annuncio della nascita di Gesù: "Un angelo del Signore si presentò davanti a loro e la gloria del Signore li avvolse di luce" (Luca, 2,9).

¹⁴ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, a cura di J. G. Gaarlandt, Milano, Adelphi, 1996, p. 182 (tit. orig. *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*).

lo Shemah. Essi sarebbero rimasti seduti mentre la Shekinah sarebbe stata in piedi in mezzo a loro.¹⁵

Abramo era con il corpo metà dentro e metà fuori della tenda, e sulla soglia sembrò celebrare un rito di passaggio¹⁶ esistenziale dalle conseguenze universali: il salto evolutivo di tutta l'umanità nella relazione sociale con *l'Altro da sé* attraverso l'incontro e il dono. Lo storico cristiano Sozomeno, verso la metà del V secolo, scrisse¹⁷ che a Mamre, antico luogo di culto cananeo, ogni anno, durante l'estate, si celebrava una fiera alla quale partecipavano genti di diversa origine, cristiani, ebrei, fenici, palestinesi, arabi, giunti per i commerci e attratti dalla natura soprannaturale del luogo.¹⁸ Anche Eutropia, la suocera dell'imperatore Costantino, vi venne in pellegrinaggio per sciogliere un voto. Tutti, *ritrovandosi in quel luogo sacro*, ricordavano la paternità spirituale di Abramo, la stessa che aprì il percorso delle generazioni e della storia verso l'incarnazione del Verbo, figliolanza della Shekinah.

La *soglia* come il *soglio* sono da un punto di vista simbolico, non solo linguistico, fortemente associati, se non assimilabili. Il soglio esprime l'esercizio dell'autorità tribale nel suo agire benevolo e paterno verso la propria gente. Abramo però, mentre sedeva sul soglio, guardava oltre, e grazie a quella visita imprevista, poté sperimentare la validità delle promesse divine nella relazione (universale) con l'uomo. Nulla a Dio è impossibile se lo si accoglie: Abramo non lo incontrò affannandosi lontano dalla propria tenda, ma attendendolo seduto, in un *atteggiamento di abbandono*.

Quella soglia rimase poi inviolata: nemmeno i tre angeli vollero oltrepassarla e sedettero sotto una quercia. Il Signore, dunque, accettò i servigi di Abramo nello spazio fuori dalla sua tenda, quasi non intendesse sminuire la sua autorità all'interno della sua casa. Abramo in piedi assisteva al loro pasto, che egli stesso, prodigandosi, aveva fatto preparare. Li osservò mangiare, quasi accudendoli, come avrebbe fatto una madre¹⁹

¹⁵ R. Berekia, *Midrash Rabbà a Genesi*, in nome di R. Levi, XXI, *Midrash*, ed. Günter Stemberger, Bologna, EDB, 2006, p. 157; p. 162. Cfr. inoltre *Bereshit Rabbà*, ed. A. Ravenna, cit., p. 374. Il Signore, secondo un midrash, invitò Abramo a sedersi alla sua destra: *Midrash Tanhuma*, ed. John T. Townsend, vol. I, Jersey City, Ktav Pub. Inc, 1989, pp. 91-92.

¹⁶ Il riferimento etnologico è naturalmente all'opera di Arnold van Gennep *Les rites de passage* (Paris, Nourry, 1909).

¹⁷ *Historia Ecclesiastica*, II, 4-54.

¹⁸ Sr. Rossana Leone, monaca basiliana del Piccolo Eremo delle Querce in Santa Maria di Crochi (Calabria), in un suo intervento sull'ospitalità di Abramo ha felicemente definito Mamre: "luogo teologico", divenuto "metafora del grembo fecondo di una partoriente", Sara, "che si appresta a generare il popolo dell'alleanza" (cfr. Gn 15.4; 15.18; 17. 1-16; 21,1) (www.piccoloeremodellequerce.it).

¹⁹ L'accoglienza di Abramo ha ispirato la tradizione ebraica, e nella benedizione dei pasti (*birkat ha-mazon*) l'ospite recita queste parole: "Il Misericordioso benedica questa tavola da cui abbiamo mangiato, e vi disponga tutte le delizie del mondo, affinché sia come la tavola di Abramo nostro padre: chiunque ha fame ne mangi, chiunque ha sete ne beva". Cit. in Paolo De Benedetti, *op. cit.*, pp. 42-43.

“Così, mentre egli stava in piedi presso di loro sotto l'albero, quelli mangiarono”, Gn 18.8.

L'albero intanto faceva ombra agli ospiti e Dio per questo avrebbe ricompensato i discendenti di Abramo con la nuvola che li avrebbe riparati dal sole del deserto (“Distese una nube per proteggerli”: Salmo 105.39).²⁰

2. Speranza/Attesa

L'atteggiamento di disponibilità di Abramo era tale che il Midrash racconta come la sua tenda rimanesse aperta su ogni lato. In questo modo il viandante che fosse giunto da qualsiasi direzione avrebbe trovato ristoro dopo un viaggio faticoso.²¹ All'ospite che gli chiedeva in che modo potesse ricambiare, Abramo rispondeva di elevare assieme una benedizione di ringraziamento (e di affidamento) all'unico Dio. Così egli, ospitandoli, diffondeva la conoscenza e il nome dell'Eterno fra gli uomini.²² Per questo, nella tradizione islamica, Abramo è chiamato *al-Khalil*, “l'Amico”, che è anche il nome arabo della città di Hebron, dove egli è sepolto. Grazie all'accoglienza di Abramo, la Shekinah, secondo la promessa divina, si sarebbe posata sui figli d'Israele per ogni lode tributata da Israele al Santo.²³

Il Dio che si è rivelato ed è stato accolto ricambia la generosità di Abramo. Egli da sempre precede l'uomo con la benedizione e l'esaudimento delle promesse,²⁴ perché il suo sguardo è su di lui sin dal suo concepimento (“fino dal grembo di mia madre ha pronunciato il mio nome”, Isaia, 49.1) e conosce ogni bisogno. Il Dio di Mamre è il Dio che sorprende l'uomo, ma non lo spaventa.

Questi particolari del racconto, e le loro interpretazioni, ci fanno comprendere come l'incontro di Mamre sia in ogni momento segnato da attenzione e fiducia reciproca, la stessa che alimenta il riposo e l'abbandono della mente e del corpo, così diverso dalla rassegnazione che nasce da una dolorosa rinuncia. Anche i tre inviati si abbandonarono al pasto loro offerto. Lot, il nipote di Abramo, ricevette successivamente la visita degli angeli mentre stava seduto sulla porta di Sodoma, e li ospitò nella propria casa (Gn 19,1-3), la stessa che venne presa d'assedio dagli abitanti della città (Gn 19,4). L'atmosfera di quel luogo era completamente diversa, e i due visitatori lo avvisarono che la città sarebbe stata distrutta. Non c'era, infatti, speranza a Sodoma.

²⁰ Genesi Rabbah 48: *A Theological Commentary to the Midrash*, ed. Jacob Neusner, vol. II, Lanham, University Press of America, 2001, p. 142.

²¹ Secondo la tradizione rabbinica Abramo fondò gli alberghi e le locande: Genesi Rabbah 39, 14.

²² Elia Kopciowski, *op. cit.*, p. 37.

²³ Bereshit Rabbà 48,7 ed. A. Ravenna, cit., p. 374

²⁴ *Midrash*, ed. G. Stemmerger, *op. cit.*, p. 162.

La speranza nella vicenda di Abramo non corrisponde allo stato d'animo espresso dalla radice verbale ebraica *qawah* (attesa perseverante e bramosa, accesa di desiderio) bensì a quello indicato dalla radice *aman* (credere, sentirsi saldo, confermato nella fede), ovvero il rimanere saldi nella fiducia di Dio (da cui *emunah*): credere, aver fede è sperare nella promessa. Questa fermezza permette all'uomo di attendere, e l'attesa si fonde in questo modo (nutrendosi) con la speranza e la fede. *Amèn* ha la stessa radice di *aman*, e si compone di tre consonanti (aleph, mem e nun) iniziali di El (Dio), Melek (re), Naaman (fedele). Quindi, dicendo *amèn* è come ribadire il fondamento di Dio e la nostra speranza: *così sia il nostro affidarci a Dio*. Non a caso, in arabo l'ingresso della tenda è chiamato *aman*, lo spazio dell'ospitalità, che deriva dal verbo *amina*: "essere sicuro, senza timore".²⁵

Ciò che materialmente ci indica quell'affidamento, quel sostegno – non come semplice metafora, perché espressione di solidità, concretezza biblica – è il soglio, il seggio. Abramo viveva e riposava in genere sotto la tenda, ma quel giorno sedeva nell'attesa, su di un seggio di cui ignoriamo la forma o il materiale. E lì egli aspettava lo scorrere di quel tempo che Dio ritiene giusto per realizzare le sue promesse²⁶. Se la speranza è già nel cuore dell'uomo, la grazia – Abramo lo sapeva – può fare il suo ingresso dall'esterno della tenda. *Per il soglio di Abramo*, Dio ripaga ancora oggi la nostra attesa, attraverso il raffinamento della nostra fiducia *nel tempo opportuno* e per il perfezionamento della nostra umanità. Siamo infatti i *successori di Abramo*²⁷ sotto quella tenda.

3. *Abbandono/Promessa*

"Il Signore riprese: «Tornerò da te fra un anno a questa data e allora Sara, tua moglie, avrà un figlio». Intanto Sara stava ad ascoltare all'ingresso della tenda ed era dietro di lui" (Gn 18.10).

Anche Sara, la moglie di Abramo, ascoltava la promessa che riguardava la sua prossima maternità: la ricompensa di Dio è grande quando il suo sguardo si posa sugli uomini compiendo in loro meraviglie, superando ogni aspettativa. Ma il

²⁵ Aminah era il nome della madre del profeta Muhammad, morta quando egli era molto giovane.

²⁶ Il tempo di Dio è quel "momento giusto" di cui parla Edith Stein, citando, dopo averlo tradotto, il commento al Salmo 118 di sant' Ambrogio, in una lettera a una consorella carmelitana dell'inizio del 1937: "Qualunque cosa [Dio] faccia, non è mai nel momento sbagliato, bensì proprio nell'attimo favorevole – che capita per me nel momento giusto" (E. Stein, *La scelta di Dio. Lettere dal 1917 al 1942*, Milano, Mondadori, 1997, tit. orig. *Briefauslese*, 1917-1942).

²⁷ La qualifica di "successori" è ricavata da un significativo passo del Diario di E. Hillesum: "Ho il dovere di vivere nel modo migliore e con la massima convinzione sino all'ultimo respiro: allora il mio successore non dovrà più ricominciare tutto da capo, e con tanta fatica. Non è anche questa un'azione per i posteri?" (3 luglio 1942) (op. cit., p. 139).

testo ci fa capire che la donna, pur trovandosi all'ingresso, era fisicamente rimasta dentro la tenda.

“Allora Sara rise dentro di sé e disse: «Avvizzita come sono dovrei provare il piacere, mentre il mio signore è vecchio!»” (Gn 18.12).

Sara, con la sua reazione²⁸, incarna la *ratio* che mette in discussione la forza dell'immaginazione, quella *fecondante potenza della fantasia* che rende l'uomo simile a Dio²⁹, ponendolo in comunione con lui nel *silenzioso abbandonarsi al mistero*, la “*Gelassenheit*”³⁰ che era stata del patriarca alla vigilia di un *tempo nuovo* che *passerà* dalla sua carne.

Abramo nel suo abbandono stava seduto su quel soglio: apparente passività la sua. In realtà era piena pregustazione della pienezza dello Shalom, cioè della pace, del Regno atteso, nella disponibilità alla relazione, pubblicamente espressa all'ingresso della propria casa. L'abbandono nell'attesa è, soprattutto, rinuncia alle provocazioni della ragione, un *lasciar-ci-essere* agli eventi come sono (non solo un “lasciar correre”), affinché Dio possa mantenere le sue promesse per noi, anche sconfiggendo il male. Tanto che l'Eterno stesso rammenta ad Abramo, ammonendo Sara e tutti noi:

“C'è forse qualche cosa impossibile per il Signore?” (Gn, 18.14).

Per sperimentare tutto ciò è sufficiente la nostra quotidianità, la stessa di Abramo, resa straordinaria dalla ricezione millenaria della Scrittura. Un passo del diario di Ety Hillesum ce lo conferma e ci restituisce l'intimità e la naturalezza di questa condizione: “Sono le sette e mezzo di mattina. Mi sono tagliata le unghie dei piedi, ho bevuto un bicchiere di vero cacao van Houten e mangiato una fetta di pane imburato con miele, il tutto con quel che si dice “abbandono”. Ho aperto a casaccio la Bibbia, ma stamattina non dava risposta. Non importa molto, del resto non c'erano vere domande da fare, c'è solo una gran fiducia e una riconoscenza che la vita sia tanto bella, e perciò questo è un momento storico: non perché tra poco io devo andare con S. alla Gestapo, ma perché trovo ugualmente bella la vita” (25 febbraio 1942).³¹

²⁸ Anche Abramo aveva riso dell'annuncio fattogli da Dio in precedenza: Gn 17.17.

²⁹ Ricordiamo che il nome di Isacco, scelto da Dio, deriva dall'ebraico *zahaq*, “ridere”. Vorremmo però osservare che il riso di Sara potrebbe essere anche prefigurazione della gioia che segue al dolore del parto.

³⁰ Il riferimento è volutamente al noto concetto heideggeriano, ma con un'attenzione particolare all'accezione che dà di questa nozione Meister Eckhart, il mistico domenicano che Heidegger, nonostante il suo allontanamento dalla fede, “assimilò” e spesso citò nei suoi scritti. M. Heidegger, *L'abbandono*, trad. e note di Adriano Fabris, Genova, Il melangolo, 1989, p. 78 n 3; p. 81 n 4 (tit.orig. *Gelassenheit*). La liberazione dai lacci della propria volontà come dai desideri seguito dall'abbandono a Dio per accogliere il suo disegno, presente in Eckhart, veniva però giudicato insufficiente da Heidegger poiché tale atteggiamento rimaneva nell'ambito della volontà umana (ibidem).

³¹ E. Hillesum, op. cit., p. 100.

L'abbandono è un atto difficile e rischioso, perché non è semplice per l'uomo "restare in attesa".³² Secondo Heidegger, la cui nozione di "abbandono" non consisteva certo in un affidamento alla volontà divina, il pericolo maggiore per l'uomo era il mondo della tecnica, la "perdita di radici", la "morsa della pianificazione e del calcolo, dell'organizzazione e dell'automatizzazione".³³ Per noi, oggi, il rischio principale sembra essere anche l'impossibilità di *aprirci alla possibilità del mistero*, spinti dal rifiuto di ogni attesa, animati dal timore di rinunciare alla nostra volontà e, infine, di arrenderci.

Nemmeno la libertà, *sempre che autentica libertà sia quella del nostro tempo*, sembra tranquillizzarci. Ricordiamo allora la rassicurazione del teologo e pastore luterano Dietrich Bonhoeffer all'amico Eberhard Bethge, scritta il 14 agosto 1944 dal carcere berlinese di Tegel: "Dio non esaudisce tutti i nostri desideri, bensì porta a compimento tutte le sue promesse" ("Nicht alle unsere Wünsche, aber alle seine Verheißungen erfüllt Gott"³⁴). Il 21 febbraio di quello stesso anno, in un'altra lettera scritta nella sua cella, dopo essersi chiesto quale fosse il confine tra resistenza e resa al destino, Bonhoeffer aveva spiegato – lui, prigioniero – che l'uomo deve fare proprio il suo "destino" (appropriarsene è, infatti, più che accettarlo). Non si tratta di rassegnazione (né di remissività, come la *Gelassenheit* della mistica barocca tedesca) ma di una "resa" che è anche consegna (*Ergebung*) al progetto di Dio, un abbandono che non esclude in partenza una "resistenza" (*Widerstand*), per maturare infine la consapevolezza che Dio è il Signore della nostra storia come di quella del mondo.³⁵

Per l'uomo non è comunque facile stabilire un confine fra resistenza e resa ("Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind also prinzipiell nicht zu bestimmen"),³⁶ e questo Abramo lo comprese pienamente solo quando il Signore gli chiese di sacrificare suo figlio Isacco. Dal tempo in cui aveva ricevuto la promessa divina relativa alla sua discendenza (Genesi 15. 1-6), Abramo aveva già vissuto esperienze che avevano forgiato la sua resistenza nella fede, ma solo sul monte Moriah egli ribadì, nella più drammatica resa al progetto divino, da lui condiviso nell'abbandono, persino contro l'istinto di sopravvivenza della specie, la fedeltà a quella promessa antica.

Vorremmo perciò concludere affermando che l'umanità si perfeziona nell'attesa e nell'abbandono: questo il messaggio che ci proviene dalla Bibbia e Abramo rappresenta il modello di questa umanità nuova che *in Dio si è fatta libera*.³⁷

³² M. Heidegger, *op. cit.*, p. 50.

³³ *Ivi*, p. 33.

³⁴ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Hrsg. von Eberhard Bethge, München und Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1964, p. 195.

³⁵ *Ivi*, pp. 112-113

³⁶ *Ivi*, p. 113.

³⁷ Il riferimento, in un ambito semantico affine sebbene dagli esiti differenti, è al "Sichloslassen" heideggeriano (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 67).

FE, SACRAMENTOS Y VIDA MORAL CRISTIANA

IOSIF DUMEA*

ABSTRACT. *Faith, Sacraments and Moral Life.* In this research, I intend to define the elements comprised in the title and highlight the fact that there is a strong connection between them and such a deep complementary relation that they are inseparable within Christian life throughout the process to the fulfillment and accomplishment of universal vocation for all those baptised; and that vocation is to be holy. This is achieved as members of the Church or, even more, as Church itself, because by baptism we are welcomed in the family of God's children and within the Church, where we receive and celebrate faith and sacraments. Together we all form the mystical body of Christ that is the Church: therefrom the need of communion, concord and unity. There is an inseparable link among sacraments as Christ and Church's saving gestures: within the Church, where Christ keeps pouring his saving love and manifest true adoration towards the heavenly Father.

Key words: *faith, sacraments, moral life, Church, mystical body, holiness*

REZUMAT. *Credință, sacramele și viață morală.* În prezentul articol încercăm să vedem în ce constă fiecare din elementele enumerate în titlu și să evidențiem faptul că între ele există o strânsă legătură și o astfel de relație complementară încât nu se pot separa în viața creștină pe parcursul drumului spre împlinirea și realizarea vocației universale a tuturor celor botezați, și anume aceea de a fi sfinți. Acest drum se realizează ca membri ai Bisericii, ba mai mult, ca Biserică, deoarece prin botez suntem încorporați în marea familie a fiilor lui Dumnezeu, și în Biserică este locul unde primim și celebrăm credința și sacramentele. Toți formăm trupul mistic al lui Cristos, care este Biserica: de aici nevoia de comuniune, concordie și unitate. Există o legătură inseparabilă între sacramele, ca gesturi salvatoare ale lui Cristos, și Biserică, trupul său mistic: Biserica este locul unde Cristos continuă, până la venirea sa în slavă, să reverse iubirea sa mântuitoare și să aducă adorația perfectă Tatălui ceresc.

Cuvinte cheie: *credință, sacramele, viață morală, Biserică, trup mistic, sfințenie*

* Preot romano-catolic al Arhidiecezei de București, actualmente în pastorație și studii de specializare în Teologie Morală la Madrid, Spania. Licențiat în Teologie Morală la Universitatea "San Damaso" – Madrid în anul 2012. În acest moment este doctorand în cadrul aceleiași universități. dumeaiosif@yahoo.com

Introducción

En el presente estudio queremos ver en qué consiste cada uno de los elementos enumerados en el título y resaltando que entre ellos existe una estrecha relación y una complementariedad tal que no se pueden separar a la hora de seguir el camino de la vida cristiana hacia el cumplimiento y la realización de la vocación universal de todos los bautizados, es decir: la santidad personal. Este camino se realiza como miembros de la Iglesia, mejor aún como Iglesia, pues por el bautismo somos incorporados a la gran familia de los hijos de Dios, y en la Iglesia es donde recibimos y celebramos la fe y los sacramentos. Entre todos formamos el cuerpo místico de Cristo¹, que es la Iglesia: de allí la necesidad de comunión, concordia y unidad. Hay un nexo inseparable existente entre los sacramentos, en cuanto gestos salvíficos de Cristo, y la Iglesia, su cuerpo místico: es en la Iglesia donde Cristo prolonga, hasta su vuelta en gloria, la efusión de su amor salvífico y la adoración perfecta del Padre².

1. La Fe

1.1. Qué es la fe

La fe es el fundamento y la fuente de la vida moral³; es la virtud sobrenatural por la que creemos en Dios y en todo lo que Él nos ha dicho y revelado. La fe es una de las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), virtudes que fundan, animan y caracterizan el obrar moral del cristiano. Le dan vida a todas las virtudes morales. Son infundidas por Dios en el alma de los fieles para que por medio de ellas, el hombre sea capaz de actuar como hijo suyo y de ese modo alcanzar la salvación. Son la garantía de la presencia y la acción del Espíritu Santo en el ser humano.

Por la fe el hombre se entrega libremente a Dios y por ella se esfuerza por conocer y hacer la voluntad de Dios. Por eso se dice que “la fe es el fundamento de la vida moral”⁴. Es el don más grande que puede recibir el hombre, es más grande que la vida. De hecho, la fe da sentido a la vida, enseña a comprender el dolor y el sufrimiento, da sentido a lo cotidiano, llena la vida con la presencia de Dios.

La fe es la virtud sobrenatural por la que creemos en Dios y en todo lo que Él nos ha dicho y revelado y que la Iglesia nos propone, porque Él es la verdad misma. Es decir, es la virtud sobrenatural por la que creemos ser verdadero todo lo que Dios ha revelado. Es imposible, sin tener fe, tener un contacto íntimo con Dios.

¹ Cf. Livio Melina, *Corpo ecclesiale e concordia nell'agire*, texto provisorio para exponer en “Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale Fondamentale, XII Colloquio”: *La soggettività morale del corpo* – Roma, 18-19 novembre 2011, 1-12.

² Cf. Raimondo Frattallone, *Sacramenti e vita morale*, Revista Liturgica 91/3 (2004), 349-370.

³ Cf. Miguel Carmena Laredo, *La Fe, fundamento y fuente de la vida moral*. <http://es.catholic.net/op/articulos/7190/cat/383/la-fe-fundamento-y-fuente-de-la-vida-moral.html>

⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2087.

Es una virtud que nos viene dada por Dios (virtud teologal) pues casi todas las verdades que creemos exceden la capacidad natural de la mente humana y hace falta una gracia especial de Dios para que se pueda dar el asentimiento. Nos es dada en el Bautismo.

La fe es un requisito fundamental para alcanzar la salvación. Todo el que cree en Cristo se salvará: “el que creyere y fuere bautizado se salvará y el que no creyere se condenará” (Mc 16,16). Pero, hay que tener cuidado en no caer en la visión protestante de que sólo la fe basta, las obras no importan. Así como el que carece de fe no se salva el que, teniendo fe, no las convierte en obras, tampoco se salva. “Como el cuerpo sin el espíritu es muerto, así también es muerta la fe sin obras” (Sant 2,26). La fe es decir sí a las verdades reveladas por Dios.

La fe no es un simple sentimiento de la presencia de Dios en la vida sino fiarse de Dios, confiar en Él. No tiene como fin primario capacitar al hombre para su tarea en este mundo, sino iniciarle a la vida divina que sólo alcanzará su perfección en la vida eterna. La fe es adhesión de la inteligencia a la palabra de Cristo (Evangelio) y entrega confiada a Él de toda la persona. Tiene, por tanto, un carácter intelectual y una dimensión existencial (abarca toda la existencia en sus múltiples facetas).

Por tanto, en la fe entran la inteligencia y la voluntad; los actos de fe son actos humanos. Por ello no podemos reducir la fe sólo a sentimientos o a emociones, ni considerarla como algo irracional o absurdo que simplemente obedecemos sin buscar su significado profundo o su coherencia interna. La fe es racional aunque a veces al hombre le cueste encontrarle sentido. La dificultad, en este caso, no es de la fe sino de la limitación humana.

1.2. A qué nos compromete la fe

De la fe deriva los siguientes deberes para el que la posee. El creyente debe en primer lugar conocer la fe, en segundo lugar ha de confesarla y en tercer lugar está obligado a preservarla de cualquier peligro.

Conocerla implica no sólo saber de qué se trata sino que también hay que interiorizarla. Todo hombre dependiendo de su estado y condición tiene el deber de conocer las principales verdades de fe⁵. Es un deber gravísimo.

Confesarla significa manifestarla con palabras y obras⁶. Se confiesa la fe a través de la coherencia entre lo que creemos y hacemos en la propia vida, por

⁵ Hay que conocer: los dogmas fundamentales, contenidos en el Credo; lo que es necesario practicar para salvarse: los Mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia, las Bienaventuranzas; el Padrenuestro y las demás oraciones; los medios de salvación: los sacramentos.

⁶ Así, por ejemplo, al recitar el Credo conscientemente estamos haciendo una confesión de fe en las verdades fundamentales que nos ha revelado Dios. Al hacer una genuflexión ante la Eucaristía, manifestamos nuestra fe en la presencia de Cristo bajo las especies de pan y vino. Muchas veces, estos gestos sin la presencia de la fe resultarían incomprensibles o grotescos.

medio de las obras. En nuestra vida cotidiana, en nuestras palabras y, si es necesario, en la confesión clara y explícita, aun a costa de la propia vida, debe manifestarse nuestra fe.

En los tiempos actuales en que la fe se debilita en muchos hombres, en que el paganismo avanza y parece ponerse de moda el vivir como si Dios no existiese, los católicos tenemos un deber especial de extender el Evangelio, de predicar, de utilizar todos los medios a nuestro alcance para iluminar a los hombres con la revelación de Cristo igual que hacían los primeros cristianos. Esto supone una vivencia auténtica de la fe, un verdadero amor a Cristo y una justa valoración de lo que significa la salvación de un alma. Se confiesa la fe también haciendo apostolado, que nos lleva a hacer partícipes a otros del don que poseemos.

Preservarla quiere decir que tenemos la obligación de evitar todo lo que puede ponerla en peligro o debilitarla, y esto porque la fe es un don sobrenatural de inmensa riqueza. Una manera de preservarla es cumpliendo fielmente los mandamientos y demás compromisos del cristiano. Las crisis de fe son generalmente crisis de conducta.

2. Los sacramentos

Uno se puede preguntar para qué sirven los sacramentos⁷. Una manera de responder al por qué o el para qué de la existencia de los sacramentos es esta: cuando Nuestro Señor Jesucristo se encontraba en este mundo comunicaba normalmente sus gracias espirituales y corporales a través del contacto físico de su persona, esto es, o con su viva voz o tocando con su mano, como cuando por ejemplo absolvió a la pecadora (Lc 7,48) o sanó al leproso y al ciego de nacimiento (Mc 1,41; Jn 9,6). Pero ahora que Jesús ha subido al cielo, ¿cómo podrá estar en contacto con nosotros y comunicarnos su gracia? Lo hace a través de los sacramentos de la Iglesia: en ellos está Él mismo que a través de la persona de su ministro también hoy nos toca, nos sana, nos alimenta y nos consuela. Acercarse con fe a los sacramentos es encontrarse con Jesús resucitado y vivo, con Él que es nuestro único Salvador.

2.1. Qué son los sacramentos

Los sacramentos⁸ son signos eficaces de la gracia, que han sido instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia, mediante los cuales alcanzamos la vida eterna. Los ritos con los cuales celebramos el sacramento nos sirven para identificar la gracia que por medio de cada sacramento recibimos, ésta gracia es la misma del

⁷ Cf. <https://www.aciprensa.com/moral/sacramentos.htm>

⁸ Cf. Miguel Ángel García Iglesias, *¿Son necesarios los Sacramentos?* <http://es.catholic.net/op/articulos/9785/cat/130/son-necesarios-los-sacramentos.html>

Espíritu Santo. Los sacramentos suponen la fe y al mismo tiempo la fortalecen, la alimentan y son un medio por el cual esta misma fe se expresa. Ellos son necesarios para la salvación de cada uno de nosotros.

Los sacramentos, en cuanto cristológicamente fundados, realizan el culto que los creyentes deben dar a Dios. Cada sacramento realiza su dimensión santificadora, misteriosa y cultural, en un triple movimiento estrechamente ligado con la historia de la salvación: en cuanto *signum indicativum*, la celebración especifica el don particular de salvación realizado para el creyente por el sacramento; en cuanto *signum rememorativum*, revela y reactualiza los eventos salvíficos pasados sobre los que se funda la eficacia actual de la celebración; y, en cuanto *signum prognosticum*, anticipa, en una experiencia de auténtica esperanza, la plenitud de la gloria escatológica.⁹

Se suele decir que cada sacramento corresponde a todos los momentos y etapas importantes de la vida cristiana. Así los 3 sacramentos de la iniciación cristiana nos sirven para fundamentar nuestra vida cristiana: con el *bautismo* comenzamos una nueva vida, con la *confirmación* afianzamos esa nueva vida y con la *eucaristía* nos alimentamos para ser verdaderos discípulos¹⁰.

2.2. Los sacramentos y la vida moral

El sacramento es el acontecimiento de salvación en el que Dios se hace experimentable para el hombre, aceptando hablar su lenguaje, sumergirse en su sistema de signos y de símbolos, adoptando de este modo todo lo que esto implica de aproximativo y de condicionado culturalmente. Es bastante tradicional en el cristianismo la reflexión sobre la relación entre la vida moral y la vida litúrgico-sacramental de la persona creyente¹¹, o bien entre cada uno de los sacramentos

⁹ Cf. Raimondo Frattallone, *Sacramenti e vita morale*, Revista Litúrgica 91/3 (2004), 349-370.

¹⁰ A través del sacramento de la *penitencia* nos reconciamos con Dios y nos volvemos a unir al cuerpo de la Iglesia, ya que por el pecado rompemos la comunión con él. La *unción de los enfermos* tiene como finalidad conferir una gracia especial al cristiano que experimenta las dificultades de una enfermedad grave o de la vejez. El sacramento del *orden* tiene su fundamento en la participación del sacerdocio común recibido en el bautismo. Es un ministerio para servir en nombre y representación de Cristo a una comunidad. El *matrimonio* es el sacramento en el que un varón y una mujer constituyen una íntima comunidad de vida. Simboliza la unión de Cristo con la Iglesia. Otorga a los esposos la gracia de amarse igual que Jesucristo ama a la Iglesia, es decir, este sacramento perfecciona el amor humano y la gracia que procede de él reafirma su indisolubilidad y santifica el camino de la vida eterna. Su celebración debe ser pública. Sus propiedades son: la unidad, la indisolubilidad, y la apertura a la fecundidad.

¹¹ Cf. L. Sebastián, *Los sacramentos y la vida moral*, http://www.mercaba.org/VocTEO/S/sacramentos_y_vida_moral.htm; A. Santantoni, *Sacramentos*, en NDTM, 1613-1639; E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1971; J. M. Castillo, *Símbolos de libertad, Teología de los sacramentos, Sígueme*, Salamanca 1981; B. Häring, *La vida cristiana a la luz de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1972.

recibidos por el individuo y el *ethos* cristiano en su conjunto; y esto afecta en particular a la ética de la religiosidad. Pero la urgencia que con más vigor interpela a la teología en el momento presente no es tanto el valor moral de la vida sacramental, como más bien el valor sacramental de la vida moral cristiana.

La vida cristiana tiene una dimensión sacramental en sí misma, es decir, evoca en el plano de los signos y juntamente contribuye a «hacer» el misterio de salvación en el que se siente plenamente inserta. Esto vale para la vida de la persona humana considerada en su globalidad y no sólo para aquellos aspectos que se suelen clasificar como pertenecientes al ámbito de la religión.

El septenario sacramental fue recibido por la Iglesia sólo después de diez u once siglos de cristianismo, y fue ratificado solemnemente por el concilio de Trento. Hoy se observa cierta tendencia a integrar los siete sacramentos en una visión más amplia y orgánica de la «sacramentalidad» de toda la historia de la salvación en cada una de sus manifestaciones. En este sentido se habla también de sacramentalidad de la Iglesia (que tiene la tarea de acoger y prolongar la obra salvífica de Jesús) y de la existencia cristiana, o de Cristo como «sacramento del encuentro con Dios» (Schillebeeckx).

Más aún, el sacramento en sentido propio y técnico tiene sentido solamente en cuanto que ayuda al sujeto que lo recibe y a toda la asamblea cristiana a adquirir una conciencia más plena de la sacramentalidad de la Iglesia como pueblo de Dios y de la vida cristiana del individuo en su conjunto.

En efecto, sería una experiencia religiosa bastante miope la que restringiese la propia idea de sacramentalidad a los siete sacramentos, o la que viese estos siete sacramentos simplemente como etapas o acontecimientos que ponen ritmo a la existencia cristiana, como si se tratase de ritos de paso o de afianzamiento.

Jesús es la plena respuesta de Dios a la invocación humana, la perfecta revelación por parte de Dios de su amor al hombre y, al mismo tiempo, la expresión perfecta del culto interior a Dios «en espíritu y en verdad». El creyente que haya hecho suyo realmente el modelo de Jesús, siente y actúa en su propia existencia la «responsabilidad sacramental», es decir, siente que debe ser él personalmente sacramento del encuentro con Dios para los demás hombres, vehículo aproximativo y quizás inconsciente de las intenciones de Dios para con todas aquellas personas con las que se encuentra a lo largo de su experiencia terrena.

En efecto, los sacramentos, además de ser un don de salvación por parte de Dios y un acto de culto por parte del creyente, son fuente de vida cristiana y modelos de espiritualidad: una idea central en la eucología de los sacramentos es que los fieles sepan manifestar en la vida la gracia que han recibido, aquello que han llegado a ser en la celebración. Los aspectos propios de la celebración del

sacramento, es decir, la anámnesis o memoria del acontecimiento de salvación, la epíclesis o invocación del Espíritu Santo, la doxología y la acción de gracias, son también los momentos constitutivos de la existencia moral cristiana.

De la misma forma que debería llevarse la vida verdadera en todas sus dimensiones, junto con los sufrimientos y las esperanzas de todos los hombres, al momento de la celebración, así también el espíritu de la celebración y su don específico de gracia deberían llevarse a la vida de cada uno de los fieles. El don sacramental se ve acompañado necesariamente de un compromiso y de una misión. Lo que se ha recibido –incluso por la mediación de la comunidad de los hermanos en oración– debe ser igualmente dado para la edificación de la comunidad de los hermanos.

3. Qué es la vida cristiana

La vida cristiana es la vida del hombre en Cristo; es la vida del hombre como hijo de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo. La vida en Cristo comporta la plena identificación con Él: «Jesús, de modo original, propio, incomparable, exige un seguimiento radical que abarca todo el hombre, a todos los hombres y envuelve a todo el mundo y a todo el cosmos»¹². En su sustancia la vida cristiana es un don de Dios, que se recibe inicialmente con el bautismo, y que requiere la libre aceptación y colaboración por parte de la persona.

3.1. Hijos de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo

Con el bautismo, «el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorificado y se regenera para participar en la vida divina, según lo que dijo el Apóstol: “con Él fuisteis sepultados en el bautismo, y en Él fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos” (Col 2,12)»¹³. En el bautismo, el hombre ha sido liberado del pecado y recibe la primera gracia santificante, auténtica participación en la naturaleza divina (cf. 2P 1,4) que lo configura ontológicamente con Cristo y lo hace verdaderamente hijo de Dios¹⁴. La fe en Cristo y el bautismo operan un cambio completo de la persona, le otorgan el don de una vida nueva, participación real de la misma vida del Hijo de Dios. *Con la fe y el bautismo se recibe, en definitiva, la gracia de la filiación divina, que es el fundamento de la vida cristiana.* En efecto, *la filiación divina implica la recepción*

¹² CELAM, *Documento de Puebla*, n. 193.

¹³ Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 22. Cf. Conc. de Florencia, Bula *Exsultate Deo*, 22-XI-1439: DS 1314, de donde procede la célebre fórmula del bautismo como “puerta de la vida espiritual”; *Lumen gentium*, n. 7.

¹⁴ Cf. *Ga* 4,4-7; *1Jn* 3,1-2; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1213.

de los principios sobrenaturales de la nueva vida: la gracia santificante como principio vital remoto y las virtudes teologales y morales infusas y los dones del Espíritu Santo como principios operativos inmediatos.

La gracia de la filiación divina recibida en el bautismo es, en realidad, solo un inicio, la semilla de una vida nueva que, animada por un dinamismo intrínseco, debe crecer y desarrollarse hasta alcanzar el estado de «hombre perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13). Los cristianos «deben, con la gracia de Dios, conservar y llevar a plenitud en su vida la santidad que recibieron»¹⁵. Este perfeccionamiento *requiere el empeño moral de buscar en todo una mayor identificación con Cristo, con sus sentimientos* (cf. Flp 2,5) *y sus palabras* (cf. Jn 6,63; 12,48; 14,10; 15,7), *con su modo de vivir y de juzgar, observando sus mandamientos* (cf. Mt 7,21-27; Jn 15,10; Ap 14,12) *y sus enseñanzas, con la misma obediencia y el mismo amor mostrados por Jesús respecto a la voluntad del Padre* (cf. Jn 6,38; 8,29; 15,10). Agente principal de este progreso moral es el Espíritu Santo¹⁶, el Santificador, de quien nosotros somos colaboradores libres. Meta final de nuestra identificación con Cristo es la participación escatológica en la vida trinitaria, a la que hemos sido llamados en Cristo antes de la creación del mundo (cf. Ef 1,4).

Por tanto, a lo largo de su caminar en este mundo, *los cristianos están llamados a encarnar y a desarrollar con su actividad y en su actividad la vida divina que han recibido* con el bautismo, mediante la gracia y la caridad del Espíritu Santo. Conviene, sin embargo, aclarar que la vida moral cristiana no consiste en las obras externas, consideradas aisladamente en su facticidad material. La vida cristiana es una vida, la vida que Cristo vive en nosotros (cf. Ga 2,19-20), integrada por los principios de juicio, de amor y de acción que inspiraron la existencia de Cristo (imitación de Cristo¹⁷) y que constituyen las virtudes cristianas, principalmente la caridad, el amor de Cristo, vínculo de la perfección cristiana que debe buscarse por encima de cualquier otra cosa¹⁸.

¹⁵ *Lumen gentium*, n. 40.

¹⁶ Cf. Sabatino Majorano, *I sacramenti al centro. La prospettiva di Bernard Häring*, Revista Liturgica 91/3 (2004), 411-416.

¹⁷ Cf. Jean Leclercq, *Imitation du Christ et sacrements chez S. Bernard*, Collectanea Cisterccensia 38 (1976), 263-282.

¹⁸ Cf. Col 3,14; 1Co 13. «Toda la santidad y perfección del alma consiste en amar a Jesucristo, nuestro Dios, sumo Bien y Salvador [...]. “Algunos —expone San Francisco de Sales— cifran la perfección en la austeridad de la vida, otros en la oración, quienes en la frecuencia de sacramentos y quienes en el reparto de limosnas; mas todos se engañan, porque la perfección estriba en amar a Dios de todo corazón.”» (San Alfonso M. de Liguorio, *Práctica del amor a Jesucristo*, cap. I: *Obras ascéticas*, BAC, Madrid 1952, vol. I, p. 332).

3.2. *Carácter sacramental y eclesial de la vida moral cristiana*

La vida cristiana o la vida en Cristo¹⁹ posee una índole sacramental y eclesial. Dios quiere que la salvación alcance a todos los hombres de todos los tiempos (cf. 1Tm 2,4), y el medio que ha dispuesto para ello ha sido la Encarnación del Hijo; esto implica que las palabras y las acciones salvíficas de Cristo hayan tenido lugar en un concreto espacio y tiempo, y que deban alcanzar una extensión universal. *El carácter sacramental de todo el designio de salvación deriva del querer divino de prolongar su eficacia salvífica a través de una mediación sensible instituida por el mismo Cristo*, en virtud de la cual se superan las distancias espacio-temporales. Tal mediación está constituida por la Iglesia, «sacramento universal de salvación»²⁰, y por los sacramentos, «signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia por los cuales nos es dispensada la vida divina»²¹.

La vida cristiana, alimentada con los sacramentos de la fe, se traduce en el doble movimiento de la caridad: movimiento ascendente hacia Dios, como culto que transforma la vida en liturgia, y movimiento descendente hacia la propia santificación y la caridad hacia el prójimo que mira hacia la edificación del cuerpo de Cristo (cf. GS 22).

El *bautismo* nos hace simultáneamente miembros de Cristo y miembros de la Iglesia²²: todos los bautizados se revisten de Cristo y se hacen uno en Él (cf. Ga 3,27-28). La *confirmación*, entre otras cosas, enraíza más profundamente la filiación divina, otorga una mayor efusión del Espíritu Santo y de sus dones, y hace más perfecta la inserción en la Iglesia²³. La *Eucaristía* es la «fuente y cima de toda la vida cristiana»²⁴ o también «el centro y la raíz de la vida espiritual del cristiano»²⁵; realiza una profunda e íntima unión con Cristo, actualiza el Sacrificio del Calvario y aplica sus frutos, aumenta la gracia y preserva del pecado, restaura las fuerzas espirituales, refuerza la unidad de la Iglesia y es prenda de la gloria futura²⁶. El *sacramento de la penitencia* tiene un papel especialmente importante en la vida moral: permite recuperar la gracia y los

¹⁹ Cf. Real Tremblay, *Sacramenti e vita morale*, Revista Litúrgica 91/3 (2004), 381-390.

²⁰ *Lumen gentium*, n. 48 y *Ad gentes*, n. 1. Esta expresión significa que la Iglesia es verdaderamente un instrumento de salvación, no solo la comunidad de los ya salvados. La mediación eclesial realiza la salvación y es su medio ordinario.

²¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1131.

²² Cf. Conc. de Florencia, Bula *Exsultate Deo*: DS 1314.

²³ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1302-1303.

²⁴ *Lumen gentium*, n. 11. Cf. Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 11-IV-2003; Benedicto XVI, Ex. ap. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007.

²⁵ San Josemaría Escrivá, Homilía *La Eucaristía, misterio de fe y de amor*, pronunciada el 14-IV-1960, y publicada en *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1994³⁰, n. 87.

²⁶ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1366, 1391, 1393-1396 y 1402. La relación entre la Eucaristía y la vida moral ha sido tratada, entre otros, por J. L. Illanes, *Eucaristía y existir cristiano*, en ID., *Mundo y santidad*, Rialp, Madrid 1984, pp. 235-272; L. Melina, *Ecclesialità e Teologia Morale*, «Anthropotes» 5 (1989) 16-19; ID., *Participar en las virtudes de Cristo: por una renovación de la Teología Moral a la luz de la Veritatis splendor*, Cristiandad, Madrid 2004, pp. 187-236; D. J. Keefe, *La «Veritatis splendor» e il fondamento eucaristico della morale*, «Rivista di Teologia Morale» 110 (1996) 209-220.

méritos perdidos a causa del pecado, renueva el alma y la vida moral, y constituye, además, un medio eficaz para formar la conciencia moral²⁷. Dicho en pocas palabras, la vida moral cristiana tiene un fundamento sacramental, sin el cual la vida cristiana no es posible o se extingue²⁸.

La mediación salvífica de la Iglesia no se limita a la administración de los sacramentos. También las enseñanzas y los ejemplos morales del Señor deben superar la distancia espacio-temporal y las barreras culturales, para que sean contemporáneos e incisivos a todos los hombres, hasta involucrarlos plenamente. Esto se realiza con la predicación y la tradición moral viva de la Iglesia, que «es la mediación necesaria gracias a la cual cada creyente aprende la “vía del Señor” transmitida por la parénesis apostólica»²⁹. *La vida de la Iglesia*, entendida como el camino recorrido por la comunidad cristiana en la historia bajo la autoridad magisterial de los legítimos pastores y con el ejemplo de los Santos, es el lugar hermenéutico privilegiado de la experiencia moral cristiana. Esta vida y tradición moral responde, además, a la necesidad humana de realizar el aprendizaje moral en un *ethos* enraizado y participado por una comunidad³⁰; pero no es solo eso. Los Apóstoles y sus sucesores han recibido de Cristo (cf. Mt 28,18-20; Mc 16,15-16; Hch 26,17-20) el mandato de transmitir fielmente su doctrina moral, concretándola y aplicándola a las específicas circunstancias de cada sociedad, y Cristo mismo ha prometido la asistencia del Espíritu Santo para que se mantenga intacta la identidad de su mensaje (cf. Lc 24,47-49; Jn 14,26; Hch 1,8; 15,28). Existe, por tanto, en la Iglesia un magisterio, también en ámbito moral, que por voluntad de Cristo es verdaderamente normativo para la conciencia del creyente³¹. La relación entre el hombre y Cristo, núcleo de la vida moral cristiana, «no es pensada y establecida por el mismo creyente en una soledad individualista»³², sino que debe realizarse dentro de la Iglesia y en comunión con ella.

²⁷ «El sacramento de la reconciliación es el lugar donde el pecador experimenta de manera singular el encuentro con Jesucristo, quien se compadece de nosotros y nos da el don de su perdón misericordioso, nos hace sentir que el amor es más fuerte que el pecado cometido, nos libera de cuanto nos impide permanecer en su amor, y nos devuelve la alegría y el entusiasmo de anunciarlo a los demás con corazón abierto y generoso» (CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 254).

²⁸ «La comunión con Dios, soporte de toda la vida espiritual, es un don y un fruto de los sacramentos; y al mismo tiempo es un deber y una responsabilidad que los sacramentos confían a la libertad del creyente, para que viva esa comunión en las decisiones, opciones, actitudes y acciones de su existencia diaria» (*Pastores dabo vobis*, n. 48).

²⁹ C. Caffarra, *Vida en Cristo*, Eunsa, Pamplona 1999², p. 79.

³⁰ Cf. J. Ratzinger, *Verdad, valores y poder*, Rialp, Madrid 1995, pp. 33-40; G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale I*, LAS, Roma 1996, pp. 12-16. Los aspectos epistemológicos sobre el influjo de las “tradiciones de vida” en la moral han sido estudiados por A. Macintyre, *Tres versiones de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid 1992.

³¹ Cf. *Lumen gentium*, nn. 24-25; *Mysterium Ecclesiae* y *Donum veritatis, passim*; *Veritatis splendor*, nn. 110-117; *Catecismo*, nn. 85-87, 888-892 y más específicamente sobre el magisterio moral nn. 2032-2040.

³² C. Caffarra, *Vida en Cristo*, Eunsa, Pamplona 1999², p. 72.

La Iglesia no es solo el ámbito o el “medio” a través del cual normalmente se recibe el anuncio cristiano. La comunión eclesial es su morada permanente. Ella es inseparable de la vida en Cristo. San Pablo ofrece un estrecho paralelismo entre ser hijos de Dios mediante la fe en Jesucristo y el bautismo (cf. Ga 3,26-27) y el ser todos «uno solo en Cristo Jesús» (Ga 3,28). “Ser uno” no significa solo tener una fe común, sino también estar todos unidos como Cuerpo de Cristo: «Así nosotros, que somos muchos, formamos en Cristo un solo cuerpo, siendo todos miembros los unos de los otros» (Rm 12,5). La comparación paulina entre el cuerpo humano y Cristo-Iglesia evidencia que no es posible la unión con Cristo sin constituir todos el cuerpo de Cristo. Se muestra, de este modo, la profunda participación y comunión, de carácter místico, que concierne a todos los cristianos. *En la vida cristiana, la comunión eclesial no es solo una formalidad que debe respetarse o un requisito que debe cumplirse. Pertenece a su misma sustancia.* Cristo no puede dividirse. La falta de consciencia de pertenecer a la Iglesia, y aún más la división, sería un atentado a la esencia misma de nuestro ser y vivir en Cristo.

3.3. Moral cristiana y moral humana

Si bien la vida moral cristiana inicia con el bautismo, no se puede decir lo mismo de la vida y de la experiencia moral en general. Existe una reflexión ética anterior al cristianismo e independiente incluso de la revelación del Antiguo Testamento (p. ej. la ética aristotélica), ya que *el hombre es, por su condición natural, un ser moral y, por tanto, capaz de percibir por sí mismo la distinción entre el bien y el mal.* Esta capacidad no se encuentra objetivamente al margen del diseño salvífico divino, porque el hombre ha sido creado por medio de Cristo y en vista de Cristo (cf. Col 1,16-20; Ef 1,4). La diversidad y el nexo entre estos dos niveles éticos, hace legítima la pregunta sobre la relación entre la moral cristiana y la moral humana o, si se quiere, sobre la estructura moral propia del cristiano, que es sujeto moral por un doble título: en cuanto hombre y en cuanto cristiano. Se trata de una cuestión que ha recibido distintas respuestas a lo largo de la historia de la teología moral, y que ha suscitado el debate sobre la especificidad de la moral cristiana y, sucesivamente, sobre “la moral autónoma en el contexto cristiano”³³.

³³ Una sucinta información acerca del primero de estos debates se encuentra en R. García de Haro, *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 49-53; F. Compagnoni, *La specificità della morale cristiana*, Dehoniane, Bologna 1972; T. López - G. Aranda, *Lo específico de la moral cristiana. I (Valoración de la literatura sobre el tema) y II (El tema en la Comisión Teológica Internacional)*, «Scripta Theologica» 7 (1975) 687-767 y 8 (1976) 663-682; J. M. Yanguas, *La vida moral como expresión de la fe*, «Scripta Theologica» 19 (1987) 445-454; PH. Delhaye, *Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? La réponse de Vatican II*, «Seminarium» 28 (1988) 405-420; A. Fernández, *Teología Moral. I*, Aldecoa, Burgos 19952, pp. 191-237; T. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona 2003. Sobre el segundo tema cf. O. Bernasconi, *Morale autonoma ed*

Conviene recordar en este punto el resumen del mensaje de Jesús recogido en *Mc* 1,15: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva». Con la predicación del Señor, el tiempo de espera ha terminado, y comienza un tiempo nuevo en el que se realiza el cumplimiento de las profecías mesiánicas. Esto exige un cambio profundo del hombre («convertíos» = *metanoëite*) y la aceptación viva y operativa de todo lo que las palabras del Señor enseñan, anuncian y comunican. Dos conceptos son relevantes para nuestro problema: *novedad* y *cumplimiento*.

Recordemos también las palabras de Jesús en el Sermón de la montaña: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos sino a darles su plenitud. [...] Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos» (Mt 5,17.20). La referencia a la ley de Moisés, que contiene también las exigencias fundamentales de la ley moral natural (especialmente el Decálogo), y a los Profetas es doble: no se intenta abolirlos, sino llevarlos a su plenitud (*plêrôσαι* = completarlos, perfeccionarlos, o más bien llevarlos a cabo mediante la acción³⁴). Esto significa que, en relación con la ley de Moisés (e implícitamente también con la ley moral natural³⁵), *el mensaje cristiano es, verdaderamente, novedad, pero una novedad sin ruptura, una novedad como cumplimiento*. La moral cristiana excede la moral humana y la ley de Moisés, pero a la vez las lleva a su plenitud, interiorizándolas y radicalizándolas.

El bien del hombre es conservado y llevado a plenitud cuando se eleva al nivel de la filiación divina; esto supone, por una parte, que el mensaje cristiano posee intrínsecamente una dimensión universal, y puede ser reconocido por todos –con ayuda de la gracia– como la expresión más completa de la verdad sobre el hombre: «El misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»³⁶. Supone también, por otra parte, que el cristianismo concede una gran importancia a las realidades y las virtudes éticas humanas, incluyéndolas como presupuesto necesario de la vida moral cristiana.

etica della fede, Dehoniane, Bologna 1981. El estado de la cuestión después de la encíclica *Veritatis splendor* puede verse en A. Rodríguez Luño, «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio* (I), «Acta Philosophica» 4 (1995) 242-259.

³⁴ Cf. R. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989, vol. I, p. 81.

³⁵ Hablando de los preceptos morales de la ley en el Antiguo Testamento, Santo Tomás indica que, «así como la gracia presupone la naturaleza, así la ley divina presupone la ley natural» (*S.Th.*, I-II, q. 99, a. 2 ad 1). Una referencia más directa a la moral humana se encuentra en el capítulo I de la *Carta a los Colosenses*, que explicita cómo el cumplimiento de la finalidad del mundo y, en particular, del hombre se realiza precisamente en la plenitud de Cristo: cf. por ejemplo Juan Pablo II, *Discurso* 28-V-1986: *Insegnamenti*, IX-1 (1986) 1697-1701.

³⁶ *Gaudium et spes*, n. 22.

Pero no solo como presupuesto. Si entendemos por virtudes humanas los hábitos morales que constituyen la perfección del hombre en cuanto tal, por tanto, también del no creyente³⁷, se sigue que el desarrollo de estas cualidades humanas precede, en el plano lógico, al de las virtudes cristianas; aunque, en la práctica, los dos desarrollos van juntos y se entrecruzan. Así pues, *las virtudes éticas humanas no son tan solo un presupuesto o un medio para el ejercicio de las virtudes cristianas, sino que son al mismo tiempo para el cristiano consecuencia y fruto de la caridad*³⁸. Además, la inserción de la fe en Cristo en el dinamismo del obrar humano, «exige también una reformulación del significado y la jerarquía de las virtudes. Éstas ya no son el simple resultado de las prácticas humanas, sino un don infundido por Dios. La primacía de la caridad y las virtudes teologales cambia totalmente el significado del estado virtuoso, coronado por los dones del Espíritu. En referencia a Cristo, entran en juego nuevas virtudes, desconocidas para la filosofía clásica: la humildad, la obediencia, el servicio (véase Flp 2 y Jn 13)»³⁹. Es significativo, en relación a este punto, que San Pablo considere la paciencia, la fidelidad, la mansedumbre, el dominio de sí como frutos de la acción del Espíritu Santo en el cristiano (cf. Ga 5,22-23).

La vida en Cristo —que es «*perfectus Deus, perfectus homo*»⁴⁰, Dios y hombre sin separación ni confusión— no permite ninguna contraposición entre el elemento humano y el elemento divino de la moral cristiana, entre la razón y la fe, entre la libre voluntad y la gracia. Una dialéctica que para afirmar el elemento divino no encontrara otro camino que la negación o la devaluación del elemento humano o que, viceversa, para afirmar el elemento humano se viese obligada a limitar o tergiversar el elemento divino, no sería compatible con la realidad y con la lógica de la Encarnación. El menosprecio de las virtudes éticas humanas haría poco creíble la moral cristiana, y no sería teológicamente justificable incluso en la perspectiva de *la theologia crucis*. Si es verdad que hay en el hombre cosas que tienen que morir bajo el signo de la cruz, también es verdad que en el signo de la cruz alcanza su más pleno desarrollo todo cuanto en el hombre hay de bueno y virtuoso⁴¹. En la cruz de Cristo tiene que morir el hombre viejo o *animalis homo* del que habla S. Pablo⁴²; no, en cambio, aquello que en el hombre es verdadera virtud: «Cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de íntegro, de amable y de encomiable; todo lo que sea virtuoso y digno de alabanza, tenedlo en estima» (Flp 4,8).

³⁷ Téngase en cuenta, por ejemplo, la doctrina de Platón y Aristóteles sobre las virtudes éticas.

³⁸ Cf. A. del Portillo, *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 19906, pp. 28-30.

³⁹ L. Melina, *Participar en las virtudes de Cristo*, cit., pp. 181-182.

⁴⁰ Símbolo *Quicumque*: DS 76.

⁴¹ Cf. A. del Portillo, *Escritos sobre el sacerdocio*, cit., p. 24.

⁴² «Sabiendo esto: que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, para que fuera destruido el cuerpo del pecado, a fin de que ya nunca más sirvamos al pecado» (Rm 6,6). Sobre el *animalis homo* cf. 1Co 2,14.

Ciertamente las exigencias normativas de las virtudes sobrenaturales y de las virtudes morales humanas se encuentran en una posición diferente en cuanto a las posibilidades cognoscitivas de la razón práctica humana. Pero tal diferencia, considerada de modo no dialéctico, no plantea dificultades al carácter unitario de la vida cristiana, en la que se entrelazan, a diversos niveles y con articulaciones muy complejas, las virtudes cristianas y las virtudes éticas humanas. Este vínculo responde, en último término, a la unidad del designio salvífico divino⁴³. Es el hombre entero quien resulta renovado por la gracia de la filiación divina. En la vida moral del creyente no existen estratos puramente “humanos”. «No hay nada que pueda ser ajeno al afán de Cristo. Hablando con profundidad teológica, es decir, si no nos limitamos a una clasificación funcional; hablando con rigor, no se puede decir que haya realidades –buenas, nobles y aun indiferentes– que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de Dios ha fijado su morada entre los hijos de los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos, ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte. Porque en Cristo *plugo al Padre poner la plenitud de todo ser, y reconciliar por Él todas las cosas consigo, restableciendo la paz entre el cielo y la tierra, por medio de la sangre que derramó en la Cruz (Col 1,19-20)*»⁴⁴.

Para la salvación son importantes no solo la fe, la esperanza y la caridad, sino también las virtudes morales o, si se quiere, los mandamientos de la segunda tabla⁴⁵. La integración de las virtudes éticas en la vida cristiana no hace que estas sean normativas *exclusivamente* para los cristianos, o que sus exigencias pierdan su natural comunicabilidad mediante el discurso racional. Sin embargo, su sentido más profundo en la existencia humana, aun permaneciendo racionalmente comprensible, no puede ser racionalmente captado en plenitud.

No debemos concebir la relación entre la fe y la razón moral como una diversificación de tareas que se autoexcluyen, como si la fe solo se ocupara de la interioridad humana (la intencionalidad, las motivaciones, la voluntad, el sentimiento, etc.), mientras que el campo de la conducta recta perteneciera exclusivamente a la razón. También la fe puede proponer argumentos adecuados por lo que se refiere al contenido material de la conducta ética. Debería rechazarse una distinción rígida, hoy tan generalizada, entre la parénesis y la ética normativa.

⁴³ Cf. *Ef 1,3-10; Col 1, 13-20*. Véase también I. Biffi, *La prospettiva biblicocristologica della «Veritatis splendor»*, en G. Russo (a cura di), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma 19952, pp. 87-96.

⁴⁴ San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1994³⁰, n. 112.

⁴⁵ Cf. Conc. de Trento, *De iustificatione*, cann. 19-21: DS 1569-1571.

3.4. La moral cristiana

Al hablar de moral cristiana⁴⁶ nos referimos a la manera de comportarse de los seguidores de Cristo. Ser cristiano es seguir a Cristo, vivir su mismo estilo de vida, imitar a Cristo⁴⁷, vivir los mismos valores que Jesús nos enseñó en los evangelios.

Existen algunas opiniones en nuestra sociedad que rechazan el término "*moral cristiana*", porque les recuerda los tiempos en que esta se imponía a la fuerza en todos los ámbitos de la sociedad. Algunos al oír la palabra *moral* la asocian a *represión, autoridad, castigo, pecado, etc.*, y la ven pasada de moda y anticuada. Por eso prefieren hablar de *ética cristiana* puesto que existen otras *éticas* y cada uno es libre de escoger la que mejor le convenga.

Sin embargo hemos de tener claro que la moral cristiana no es una imposición externa de leyes, es decir unas leyes impuestas desde lo alto por la Autoridad Divina que hay que obedecer o de lo contrario sufriremos las penas del infierno. El verdadero concepto de moral cristiana se refiere a la búsqueda constante por parte del creyente para vivir el estilo de vida de Jesús.

La moral cristiana es, por tanto vivir como Jesús, imitar su mismo estilo de vida y comportarse de acuerdo con los valores del evangelio. Esto no se impone a la fuerza, sino que se escoge libremente. Jesucristo siempre invitaba a la gente para que le siguieran, nunca obligó a nadie. El cristiano, verdadero seguidor de Jesús cumplirá los mandamientos no porque se los impongan sino porque le nace cumplirlos, porque sabe que cumplirlos es bueno para él y le ayuda a ser más feliz.

La ética y la moral cristiana, nos ayuda a plantear las siguientes preguntas: ¿para qué estamos en este mundo?, ¿cuál es el deseo fundamental de toda persona? Y las diferentes respuestas que podríamos dar se pueden resumir en una palabra: ser feliz. Toda persona quiere, desea, busca la felicidad y en función de ser felices se hacen toda una serie de opciones en la vida que nos encaminan a vivir bien y felices.

Precisamente para salvaguardar la dignidad de todas las personas y para que la felicidad llegue a todos, es necesario que existan una serie de normas de conducta, de leyes y de pautas de comportamiento que regulen las relaciones entre las personas. Por eso es necesaria la moral y la ética.

⁴⁶ Para acercarnos al estudio de la Moral Cristiana, es decir de la manera de comportarse del cristiano debemos diferenciar con claridad moral y ética: *moral* se refiere al conjunto de principios, normas, leyes, comportamientos, costumbres e ideas de una sociedad determinada y en una época determinada. Esto determina la manera de comportarse de una persona; y *ética* se refiere a la reflexión sobre los comportamientos morales de las personas. Y como toda reflexión se plantea lo que está bien y lo que está mal. Tomado de: <http://html.rincondelvago.com/la-moral-cristiana.html>

⁴⁷ Cf. Sabatino Majorano, *I sacramenti al centro. La prospettiva di Bernard Häring*, Revista Liturgica 91/3 (2004), 411-416.

Mucha gente busca su felicidad en el dinero, el materialismo, el consumismo, en los placeres de la vida, en las ciencias ocultas, y se olvida del prójimo y su dignidad. Por eso las normas morales buscan el respeto a la dignidad humana y el cumplimiento de los derechos humanos.

Para los cristianos, el sentido de su vida y su felicidad está en Dios. Él debe ser el más importante en nuestra vida. El cristiano vive como Cristo nos enseña en el evangelio, debe amar a los demás y trabajar por la justicia. ¿Y todo eso para qué? Evidentemente para construir un mundo mejor y para llegar a ser santos.

Para comprender bien la moral en general y la moral cristiana en particular hemos de entender bien qué es la libertad y diferenciarla claramente del libertinaje, qué es la conciencia y formarla adecuadamente para que sea de verdad un apoyo ineludible en nuestra vida, formarnos en aquellos valores, principios y criterios que han de guiarnos en nuestra existencia terrena, etc.

4. ¿De qué modo la vida moral cristiana está vinculada a la fe y a los sacramentos?

La relación entre sacramentos y vida moral⁴⁸ es iluminada por la idea de comunión. Es en la Iglesia, cuerpo del Señor, animada en todas sus manifestaciones por el vínculo de comunión en la fe y en la caridad, como cada sacramento —a partir del bautismo— une a Cristo, sacramento fundamental, y en Cristo despliegan el dinamismo de comunión con cada persona de la Trinidad, con la iglesia y con todo el género humano.⁴⁹

Lo que se profesa en el Símbolo de la fe, los sacramentos lo comunican. En efecto, con ellos los fieles reciben la gracia de Cristo y los dones del Espíritu Santo, que les hacen capaces de vivir la vida nueva de hijos de Dios en Cristo, acogido con fe⁵⁰. “Cristiano, reconoce tu dignidad. Puesto que ahora participas de la naturaleza divina, no degeneres volviendo a la bajeza de tu vida pasada. Recuerda a qué Cabeza perteneces y de qué Cuerpo eres miembro. Acuérdate de que has sido arrancado del poder de las tinieblas para ser trasladado a la luz del Reino de Dios” (San León Magno, *Sermo* 21, 3: PL 54, 192-193).⁵¹

El Símbolo de la fe profesa la grandeza de los dones de Dios al hombre por la obra de su creación, y más aún, por la redención y la santificación. Lo que confiesa la fe, los sacramentos lo comunican: por “los sacramentos que les han

⁴⁸ Tomado de: <http://es.slideshare.net/pabloquintasbarros/03-deca-m2-4>

⁴⁹ Cf. Raimondo Frattalone, *Sacramenti e vita morale*, Revista Litúrgica 91/3 (2004), 349-370.

⁵⁰ *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 357.

⁵¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1691.

hecho renacer”, los cristianos han llegado a ser “hijos de Dios” (Jn 1,12; 1Jn 3,1), “partícipes de la naturaleza divina” (2Pe 1,4). Los cristianos, reconociendo en la fe su nueva dignidad, son llamados a llevar en adelante una “vida digna del Evangelio de Cristo” (Flp 1,27). Por los sacramentos y la oración reciben la gracia de Cristo y los dones de su Espíritu que les capacitan para ello.⁵² Cristo Jesús hizo siempre lo que agradaba al *Padre* (cf. Jn 8,29). Vivió siempre en perfecta comunión con Él. De igual modo sus discípulos son invitados a vivir bajo la mirada del Padre “que ve en lo secreto” (Mt 6,6) para ser “perfectos como el Padre celestial es perfecto” (Mt 5,47).⁵³

Incorporados a *Cristo* por el bautismo (cf. Rm 6,5), los cristianos están “muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús” (Rm 6,11), participando así en la vida del Resucitado (cf. Col 2,12). Siguiendo a Cristo y en unión con él (cf. Jn 15,5), los cristianos pueden ser “imitadores de Dios, como hijos queridos y vivir en el amor” (Ef 5,1-2), conformando sus pensamientos, sus palabras y sus acciones con los sentimientos que tuvo Cristo (Flp 2,5) y siguiendo sus ejemplos (cf. Jn 13,12-16).⁵⁴ “Justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios” (1Co 6,11), “santificados y llamados a ser santos” (1Co 1,2), los cristianos se convierten en “el templo del Espíritu Santo” (cf. Ga 4,6). Este “Espíritu del Hijo” les enseña a orar al Padre (Ga 5,25) y, haciéndose vida en ellos, les hace obrar (cf. Ga 5,25) para dar los frutos del Espíritu por la caridad operante. Sanando las heridas del pecado, el Espíritu Santo nos renueva interiormente mediante una transformación espiritual (cf. Ef 4,23), nos ilumina y nos fortalece para vivir como “hijos de la luz” (Ef 5, 8), “por la bondad, la justicia y la verdad” en todo (Ef 5,9).⁵⁵

5. Conclusión

Como conclusiones al presente estudio creo que se amolda muy bien la afirmación hecha por el cardenal Fernando Sebastián con respecto a los sacramentos: “No podemos seguir celebrando sacramentos en falso.”⁵⁶

En su entrevista a la pregunta: *¿Qué mejoras introduciría usted en la iniciación cristiana en España?*, responde: solamente una: garantizar la verdad de

⁵² *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1693.

⁵³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1692.

⁵⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1695.

⁵⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1694.

⁵⁶ Fernando Sebastián, *No podemos seguir celebrando sacramentos en falso*, ALFA Y OMEGA, 26.12.2015; tomado de: <http://es.aleteia.org/2015/12/26/no-podemos-seguir-celebrando-sacramentos-en-falso/>

los sacramentos. Que los bautismos sean verdaderos. Que las confirmaciones sean verdaderas. Que las comuniones sean verdaderas. Y que los matrimonios sean verdaderos. No podemos seguir celebrando sacramentos en falso. Para eso hace falta la fe. No puede haber sacramentos sin fe ni fe sin sacramentos. Los sacramentos nacen de la voluntad salvadora de Jesucristo, nos llegan por medio de la fe de la Iglesia, pero tienen que ser acogidos con la fe personal.

Con respecto a la necesidad de potenciar el catecumenado postbautismal, nos dice lo siguiente: El bautismo es el sacramento de la fe y la fe es conversión y adhesión personal a la persona de Jesucristo y al Dios viviente. Eso requiere recorrer un itinerario de conversión, un verdadero catecumenado de conversión a Jesucristo, con el correspondiente cambio de vida. Antes o después del Bautismo, el catecumenado de conversión es indispensable. El catecumenado es parte integral del Bautismo. La actividad central de nuestras parroquias tendría que ser este catecumenado de conversión, con atención personalizada de cada catecúmeno por parte del sacerdote. Con niños, con jóvenes, con adultos. Facilitar los bautismos sin catecumenado, sin conversión, es fomentar la existencia de bautizados no creyentes, o como dijo el Papa Benedicto, es llenar la Iglesia de «paganos bautizados». Si seguimos así terminaremos por ser una Iglesia enteramente mundanizada. Es la sal sosa, el fermento desnaturalizado, que no quería Jesús.

Otra afirmación similar a la del cardenal Fernando Sebastián, es la del cardenal Robert Sarah⁵⁷, prefecto de la Congregación para el culto Divino y Disciplina de los Sacramentos: “con los sacramentos no se juega”, que además es el título de un libro⁵⁸ publicado recientemente en Italia.

Hoy día, los sacramentos son víctimas de los abusos y de las deformaciones causados por algunas malas decisiones tomadas deliberadamente por no pocos sacerdotes que, desclasificando por ejemplo la eucaristía..., desorienta a los fieles.

¿Cómo es posible, incluso solo imaginarlo, tomar a broma la presencia de Dios? Los sacramentos son signos eficaces, medicinas que perdonan los pecados: ¿se puede bromear con las medicinas que te salvan y te ayudan a recobrar la salud? Aun así, como nos recordó en varias ocasiones el Papa Benedicto XVI, en estos decenios posteriores al Concilio asistimos a deformaciones de la liturgia al límite de lo soportable, en un *crescendo* que no se acaba. Por eso San Juan Pablo II escribió la encíclica *Ecclesia de Eucaristía*, seguida luego de la instrucción

⁵⁷ Cf. <http://www.e-communio.ro/stire4296-astazi-sacramentele-sunt-victime-ale-deformarilor>

⁵⁸ Nicola Bux, *Con i sacramenti non si scherza*, Cantagalli, Siena 2016.

Redemptionis sacramentum, reafirmando que en los sacramentos está en juego la *lex credendi*. La misma preocupación determinó a Benedicto XVI promulgar la exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* y el motu proprio *Summorum pontificum*.

Para el cardenal Robert Sarah el no bromear con los sacramentos significa poner de nuevo en el centro el sacramento de los sacramentos, el Santísimo Sacramento, hoy inexplicablemente desclasado en el nombre de un conflicto de los signos, lo mismo pasó también con la cruz. El Sagrario nos orienta *ad Dominum* tan necesario en este tiempo en que tantos quisieran vivir como si Dios no existiera y hacer lo que les parece. Los sacramentos son los sacramentos de la fe, porque los sacramentos no solo presuponen la fe sino que la alimentan y la fortalecen. A pesar de esto, hoy se cree tan poco en su fuerza transformadora. Hoy se afirma la necesidad de comprenderlos, de explicarlos de nuevo, a causa de las deformaciones aludidas y que desorientan a los fieles. Estos últimos llegan al punto de no entenderlos más. Para comprender los sacramentos, dice el cardenal, no debemos abrir los ojos, sino cerrarlos. Los sacramentos no se entienden con los ojos del cuerpo, sino con los del espíritu. Los sacramentos son la expresión, el don más alto y precioso de la fe. Hoy en la Iglesia se observa mucha presencia del hombre y poca presencia de Dios.

LA OPINIÓN PÚBLICA Y LA IGLESIA, EN EL MARCO DE LOS SÍNODOS SOBRE LA FAMILIA

IOSIF DUMEA *

ABSTRACT. *The Public Opinion and Church in the Context of the Synods Dedicated to Family.* Before, but also during the two Synods dedicated to Family, which Pope Francis has called for 2014 and 2015, there were a lot of aspects connected to the way in which the Pope wanted to involve all those willing in the debates over the matters advanced for settlement in the Synods mentioned. Out of wish to cast some light on it, that is why I point out the subject: “the public opinion in the Church”. Lately, people believe that any opinion matters and anyone can give their opinion regarding faith and morality, either to defend certain practices that draw away from the true doctrine that the believers agree upon, or to spread doubt regarding the proper way to guide a Church. Consulting with believers on diverse aspects or subjects connected to the faith they live is one thing. But the public opinion is something totally different because it does not always run according to the criteria of verity and truth seeking regarding the matters or subjects debated.

Key words: *public opinion, Church, Synod, family, sensus fidei, sensus fidelium*

REZUMAT. *Opinia publică și Biserica în contextul Sinoadelor dedicate familiei.* Înainte dar și în timpul derulării celor două Sinoade dedicate Familiei, pe care Papa Francisc le-a convocat pentru anul 2014 și respectiv 2015, s-au ivit multe chestiuni legate de modul în care a dorit să-i implice pe toți cei care doreau în discuțiile cu privire la chestiunile propuse pentru soluționare în Sinoadele menționate. De aceea, în dorința de a aduce un pic de lumină m-am oprit asupra temei: „opinia publică în Biserică”. În ultima vreme se crede că orice opinie valorează și că oricine poate opina în materie de credință și moravuri, fie pentru a justifica anumite practici îndepărtate de adevărata doctrină prezentă între credincioșii de astăzi, fie pentru a semăna îndoială în ceea ce privește modul de a governa în Biserică. Una este consultarea credincioșilor asupra diferitelor probleme sau teme relaționate cu credința care se trăiește, și alta cu totul diferită este opinia publică, care nu întotdeauna se călăuzește în conformitate cu criteriile de veracitate și de căutare a adevărului cu referire la problemele sau temele aflate în dezbateră.

Cuvinte cheie: *opinia publică, Biserică, Sinod, familie, sensus fidei, sensus fidelium*

* Preot romano-catolic al Arhiecezei de București, actualmente în pastorație și studii de specializare în Teologie Morală la Madrid, Spania. Licențiat în Teologie Morală la Universitatea “San Damaso” – Madrid în anul 2012. În acest moment este doctorand în cadrul aceleiași Universități. dumeaiosif@yahoo.com

En el marco de los Sínodos sobre la Familia, que el Papa Francisco convocó para el año 2014 y para el año 2015, surgieron muchos interrogantes acerca del modo en el cual se quiso implicar a todos los que deseaban en los debates sobre las cuestiones que se quería solucionar en los Sínodos mencionados. Con el deseo de encontrar un poco de luz he escogido como tema del presente trabajo “la opinión pública en la Iglesia”. Últimamente se cree que toda opinión vale y que cualquiera puede opinar en materia de fe y costumbres, sea para justificar ciertas prácticas alejadas de la verdadera doctrina presentes entre los creyentes de hoy, sea para sembrar la duda sobre la manera de gobernar en la Iglesia. Una cosa es la consulta de los creyentes sobre los distintos problemas o temas relacionados con la fe que se vive, y otra totalmente distinta es la opinión pública que no siempre se guía en conformidad con los criterios de la veracidad y de la búsqueda de la verdad sobre los mismos problemas o temas en cuestión.

Los dos cuestionarios universales

Con mucha antelación a las reuniones de los Padres sinodales, se presentaron dos cuestionarios¹ por deseo expreso del Papa Francisco, a todos los cristianos del mundo, para que cada uno tome parte activa en la labor sinodal mediante sus propias respuestas. Este es un hecho del todo singular en la Iglesia. El impacto en la gente, tanto dentro como fuera de la Iglesia, fue y es grandísimo tanto por la novedad de la consulta aparentemente “democrática” como por la amplitud de su implicación y todo lo que supone, para bien o para mal, esta apertura. Esto último lo corrobora la división de posturas presentada por distintos jerarcas de la Iglesia. Con este motivo últimamente han visto la luz una gran cantidad de publicaciones², todas con el deseo de contribuir al esclarecimiento de las intenciones de los Sínodos, pero que no pocas veces sembraron muchas dudas para la gente y aportaron falsas esperanzas en lo que respectaba un eventual cambio de rumbo en la doctrina y en la moral.

Creo que las dos consultas en forma de cuestionario estaban dirigidas a aquellos miembros de la Iglesia que, a semejanza de la primera comunidad de

¹ Pueden encontrarse en la página web del Vaticano: I. *Documento preparatorio* 2013 en http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-asamblea-sinodo-vescovi_sp.html; y II. *Lineamenta* para la preparación del próximo Sínodo en http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_sp.html

² Entre estas publicaciones conviene destacar las siguientes: “La esperanza de la familia. Diálogo con el cardenal Gerhard-Ludwig Müller”, BAC, Madrid 2014; Walter Kasper, *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Maliaño 2014; Dionigi Tettamanzi, *El evangelio de la misericordia para familias heridas*, San Pablo, Madrid 2015; José Granados García, *Eucaristía y divorcio: ¿Hacia un cambio de doctrina?*, BAC, Madrid 2014; etc.

creyentes “perseveran en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones” (Hch 2,42), dado que se trataba de cuestiones que afectan la fe y la moral de los que son cristianos. “La fe se aferra a la auténtica enseñanza de los Apóstoles, que recuerda la enseñanza de Jesús (cf. Lc 1,1-4); esta enseñanza atrae a los creyentes hacia la fraternidad de unos con otros, se renueva a través del encuentro con el Señor en la fracción del pan y es alimentada en la oración.”³ En otras palabras, se trataba de aquellos que llevan una vida de fe así como el Señor quiere y como la Iglesia enseña –que en esta hora de la historia no somos muchos y por tanto no se puede confundir con la opinión de la gran masa de cristianos que se han vuelto insípidos, light o líquidos, sin sabor y sin columna vertebral en lo que se refiere a la fe que dicen profesar–; y por eso mismo esa consulta apelaba a lo que se conoce como “*sensus fidei*”⁴: el sentir de la fe de todos los que conforman la Iglesia, desde el Papa hasta el último bautizado. “El pueblo creyente como conjunto no puede equivocarse en asuntos de fe.”⁵ El *sensus fidei*, tiene tres cometidos principales en la vida personal del creyente: 1) discernir si una enseñanza particular o práctica que él encuentra en la Iglesia es coherente con la fe verdadera; 2) distinguir en lo que es predicado entre lo esencial y lo secundario; y 3) determinar y poner en práctica el testimonio de Jesucristo que él debe dar en el particular contexto histórico y cultural en el que vive (cf. n. 60).

Los Sínodos, y con ellos toda la Iglesia, se proponían leer los signos de los tiempos, interpretarlos a la luz de la palabra divina y discernir cómo puede hacer posible que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada. En esta labor el sentido de la fe es el que proporciona y hace que veamos cuál es la forma correcta de avanzar en medio de las incertidumbres y ambigüedades de la historia, y nos hace capaces de escuchar con discernimiento lo que la cultura humana y el progreso científico están indicando (cf. CTI n. 70). A la hora de discernir el auténtico *sensus fidei* de simples expresiones de la opinión popular, de los intereses particulares o del espíritu de la época se exigen las siguientes disposiciones y condiciones por parte de los bautizados implicados en la consulta: participar en la vida de la Iglesia (CTI nn. 89-90), escuchar la Palabra de Dios (CTI n. 92); la apertura a la razón (CTI n. 96); adhesión al Magisterio (CTI n. 97); santidad, humildad, libertad y alegría (CTI nn. 99-102); y, buscar la edificación de la Iglesia (CTI n. 104). Este punto presenta la

³ Comisión Teológica Internacional (CTI), *El «sensus fidei» en la vida de la Iglesia*, BAC, Madrid 2014, n. 16.

⁴ Para saber más y profundizar sobre el *sensus fidei* os remito al documento *El «sensus fidei» en la vida de la Iglesia*. El tema es presentado de una manera esclarecedora y bien definida por la CTI. El documento fue publicado precisamente en el contexto del doble sínodo sobre las cuestiones pastorales de la Iglesia en lo que se refiere a la Familia.

⁵ Comisión Teológica Internacional, *El «sensus fidei» en la vida de la Iglesia*, BAC, Madrid 2014, n. 25.

dificultad del cómo se lleva a cabo la verificación de todas estas condiciones en la vida de todos y de cada uno de los que participaron en las respuestas a los mencionados cuestionarios. Quizás el criterio de clasificación ha podido ser el de la unanimidad y el coincidir de las respuestas manteniéndose en línea con la verdad de la doctrina enseñada por el Magisterio; dado que la opinión pública distorsionada y alejada de la verdad objetiva tiende a disentir o rechazar todo lo que venga de la autoridad magisterial.

Los fieles deben ser consultados de una manera apropiada para el bien de la Iglesia (CTI n. 120); consultar incluye la idea de buscar un juicio o consejo, así como indagar en un asunto concreto, porque el cuerpo de los fieles es uno de los testigos del hecho de la tradición de la doctrina revelada, y su consenso a través de la cristiandad es la voz de la Iglesia infalible (CTI n. 121). El intercambio de las legítimas opiniones se ha de realizar en la Iglesia con libertad de pensamiento y expresión (CTI n. 124).

Los instrumentos institucionales por los que los fieles pueden ser escuchados y consultados formalmente establecidos por el Concilio Vaticano II son los siguientes: los concilios particulares, los sínodos diocesanos, el consejo pastoral de cada diócesis y los consejos pastorales en parroquias (cf. CTI n. 125).

¿Qué es la opinión pública y la opinión personal?

El concepto de opinión pública es aquel que se utiliza para hacer referencia a las diferentes formas de expresión que una comunidad puede tener respecto de temas públicos, no privados. La idea de opinión pública existe desde hace tiempo ya, siempre que se hable de la reacción o de la forma de pensar del pueblo ante determinados eventos políticos, sociales, económicos o culturales. Sin embargo, no hay duda alguna de que la importancia que este concepto ha tomado en los últimos cincuenta años es mayor debido a que las nuevas tecnologías y la aparición de internet han facilitado y ampliado las formas de expresión pública ante todo tipo de eventos. Tal como sucede con muchos conceptos relacionados con las Humanidades, el concepto de opinión pública es un concepto abstracto que hace referencia al fenómeno social de expresión de una comunidad ante diferentes tipos de circunstancias o eventos. Si bien en muchos casos la idea de opinión pública se relaciona con cuestiones políticas y el modo en que los integrantes de una comunidad ven a determinados funcionarios públicos, candidatos políticos y personalidades gubernamentales, la verdad es que el concepto no se limita solamente al ámbito político y puede muchas veces demostrar reacción o formas de pensamiento ante eventos sociales, económicos, culturales, incluso del mundo conocido como del espectáculo o la farándula. La opinión pública ha sido a lo largo de todo el siglo XX

un elemento fundamental en la cual los sistemas políticos basan su fuerza de apoyo, a diferencia de lo que sucedía en otros tiempos en los que la opinión del pueblo importaba poco y nada. Sin embargo, a partir del establecimiento de democracias o de regímenes más participativos, la opinión pública se ha convertido en un elemento que no puede ser dejado de lado y que todos los políticos tienen en cuenta para tratar de obtener mayor apoyo o aprobación.⁶

La opinión es la valoración subjetiva en relación con un tema determinado. Y la opinión personal es, lógicamente, la valoración de un individuo. Uno puede pensar que todas las opiniones son personales. No exactamente, ya que tenemos opiniones que no son nuestras (no pertenecen a nuestra persona) sino que las hemos copiado de otros. No es fácil tener una opinión personal propia, es decir, que nosotros mismos valoremos algo sin imitar o reproducir las ideas de los demás. La opinión se diferencia del conocimiento. Fueron los griegos de la antigüedad quienes diferenciaban la *doxa* (opinión) de la *episteme* (el conocimiento). La opinión es interna, subjetiva, variable, la mayoría de las veces interesada y no tiene por qué tener un fundamento. Por el contrario el conocimiento es objetivo, con carácter general, concreto y tiene algún tipo de prueba que lo avale. Si alguien afirma “me gustan los pasteles”, se trata de una idea particular, es una simple opinión y puede haber otras totalmente contrarias. Por eso se dice que todas las opiniones son respetables. Si alguien dice “los pasteles dulces tienen azúcar”, no está emitiendo una opinión, es una información. En el ámbito periodístico se intenta distinguir con claridad qué es opinión y qué es información. Un ejemplo del primer caso sería la columna periodística, donde el escritor expresa su valoración sobre algún tema de actualidad. Un ejemplo de la información es la noticia, que debe ser rigurosa y responder a una serie de preguntas: qué ha pasado, cuándo, cómo y dónde. En la información no se deben incorporar opiniones, al menos de una manera explícita o directa, puesto que es inevitable que indirectamente o entre líneas el periodista traslade su opinión personal. A lo largo de un día escuchamos todo tipo de opiniones. En principio, todas son respetables, aunque hay unas que tienen un fundamento y un rigor y otras opiniones son más caprichosas. Si alguien dice que tal famoso le cae mal y no da ningún dato o información para argumentarlo, está expresando su opinión personal, pero tendría más valor y más sentido si la acompañara de los motivos que tiene para que ese famoso le caiga mal. En los medios de comunicación se habla de creadores de opinión, personas de prestigio que tienen un criterio definido sobre un aspecto de la realidad. Sus opiniones son escuchadas por los ciudadanos y se tienen en cuenta, al considerarlas válidas, atractivas u originales.⁷

⁶ <http://www.definicionabc.com/social/opinion-publica.php>

⁷ <http://www.definicionabc.com/social/opinion-personal.php>

“La opinión pública es un concepto sociológico y es esencial para el saludable funcionamiento de la vida democrática, y es importante que sea ilustrada e informada de una manera competente y honesta.”⁸

La fórmula *opinión pública* es propia de la sociología, dentro de la cual conoció un gran desarrollo a partir del Iluminismo, en relación con el nacimiento y la difusión de las instituciones democráticas; hablar de opinión pública significa hablar del camino de formación de las democracias occidentales, que se fundan sobre el así llamado “sistema de opinión”: sobre el hecho que el poder político halla su fuente y su principio de legitimidad en el pueblo. La fórmula aparece por primera vez en el *Discurso sobre las artes y las ciencias*, de J.J. Rousseau en 1750; y se impone en todo el occidente a finales del siglo XVIII, a la par con la difusión de las ideas iluministas. No se trata de una idea nueva (p.ej. *doxa greca*, la *vox populi*), sino que lo nuevo aquí es el contexto socio-político y también la acentuación que recibe la opinión pública hasta convertirse en un elemento fundamental del sistema político. A partir de la Revolución francesa la autoridad se ejerce en nombre del pueblo; el poder encuentra en el pueblo su origen y su principio de legitimación. En este contexto hace su aparición la democracia como sistema de gobierno fundado en el derecho del pueblo a designar los propios gobernantes. De este modo, el poder político depende de la opinión política de cuantos tienen derecho a voto, y que se asocian en grupos organizados que tienden a estructurarse en auténticos y propios grupos de opinión. En este sentido es evidente la naturaleza política de la opinión pública.

Los *mass media* son uno de los instrumentos más relevantes en lo que se refiere a la formación de la opinión pública y a la vez han asumido la función de control del poder político. Y de allí que se designe a la prensa y los medios de comunicación social como “el cuarto poder”.

La función dominante de los medios de comunicación han puesto en crisis la idea clásica de opinión pública como opinión política: sobre todo con la televisión se hace cada vez más evidente la diferencia entre lo que es y lo que se dice ser la opinión pública. Una cosa es lo que piensa la gente, otra cosa es cómo lo presentan e interpretan los medios de comunicación. De aquí el problema de la manipulación.

Los *mass media* condiciona la formación de la mentalidad, del gusto, de la elección, de las actitudes y hábitos, a través de la publicidad y de la propaganda. Este poder es tanto más fuerte cuanto más fragmentado e individual sea el tejido social, en una actitud netamente pasiva ante las situaciones. Esto hace posible que sea más fácil la manipulación de la opinión pública por parte de los que se dedican a formar, orientar o modificar la opinión pública: los *opinion-leaders* o *opinion-makers*. El sistema de estudio de la opinión pública son las encuestas y las estadísticas.

⁸ Comisión Teológica Internacional, *El «sensus fidei» en la vida de la Iglesia*, BAC, Madrid 2014, n. 113.

La opinión pública es un fenómeno marcado de una fuerte movilidad, donde asumen gran importancia diversos factores: el grupo o las clases de pertenencia, la ideología y la edad.⁹

La opinión pública en la Iglesia

Según Dario Vitali¹⁰ el primero que utilizó la expresión fue el Papa Pío XII, en 1950 en una alocución a los periodistas católicos. Para el Pontífice la opinión pública es parte del patrimonio de toda sociedad normal compuesta por hombres; para él en el seno de la Iglesia la opinión pública se aplica en las materias dejadas a la libre discusión¹¹. Después aparece cinco veces en los documentos del Concilio Vaticano II (IM 8. 14; AA 18; GS 62. 82) por una parte la opinión pública es un fenómeno que puede oponerse a la vida cristiana y que los cristianos están llamados a saber afrontarlo (cf. AA 18), empeñándose en formar y difundir opiniones públicas verdaderas (IM 8); y por otra parte es presentado como un derecho innato del hombre, según el cual ha de ser informado según la verdad sobre los eventos de carácter público (GS 62). Ulteriormente el Pontificio Consejo para la Comunicación Social publicó en 1971 una Instrucción sobre los medios de comunicación social¹², en la que trata también el tema de la opinión pública. La opinión pública es una propiedad específica y una nota distintiva de la naturaleza social del hombre, una manifestación de la libertad de pensamiento, que desempeña todo ciudadano. Las opiniones libres y comunes, dado que manifiestan la mentalidad y los deseos del pueblo, deben ser atentamente examinadas, sobre todo, por las autoridades sean religiosas o civiles (cf. nn. 24-32). La opinión pública en la Iglesia es presentada como derecho y posibilidad para los fieles de obtener todas las informaciones indispensables para afrontar sus responsabilidades en el ámbito de la vida eclesial (n. 119). El sentido de la fe es el fundamento de la libertad de pensamiento y de expresión, es la raíz del diálogo eclesial y el presupuesto de la opinión pública en la Iglesia (n. 116). Se admite, a la luz de un pluralismo legítimo en la Iglesia, la posibilidad del disenso, pero dentro de unas condiciones precisas (n. 117). Con la Instrucción pastoral *Donum Veritatis* de 1990¹³ el Magisterio toma una posición radical sobre el

⁹ Cf. Dario Vitali, *Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa*, en GREGORIANUM 82, 4 (2001) 689-717.

¹⁰ Cf. Dario Vitali, *Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa*, en GREGORIANUM 82, 4 (2001) 689-717.

¹¹ Pío XII, discurso a los participantes en el I Congreso Internacional de Prensa Católica, 17 de febrero de 1950: AAS 42 (1950) 251-257.

¹² Se puede encontrar en la página web del Vaticano en el siguiente enlace: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_sp.html

¹³ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html

problema del disenso en la Iglesia (n. 35). El último documento que se pronuncia sobre el tema de la opinión pública es el ya mencionado de la CTI publicado en 2014.

Dentro de la Iglesia, teniendo en cuenta el modelo de la sociedad civil, la opinión pública significaría el juicio o la opinión sobre algo o alguien que manifiesta el pueblo de Dios, es decir aquellos que no tienen en la Iglesia una función de poder.

¿Se puede regir la Iglesia por la opinión pública?

“La Iglesia no está estructurada según los principios de una sociedad política secular, [...] recibe su constitución de Cristo. Por eso la opinión pública no puede desempeñar en la Iglesia el papel determinante que sí desempeña legítimamente en las sociedades políticas que se basan en el principio de la soberanía popular.”¹⁴

Podemos decir que la Iglesia se rige por el *sensus fidei* y no por la opinión pública, y entre las dos no puede haber una identificación, son dos cosas totalmente distintas:

“El *sensus fidei* está relacionado con la fe, y la fe es un don que no poseen necesariamente todas las personas, por lo que el *sensus fidei* puede no estar vinculado a la opinión pública de la sociedad en general. La opinión es a menudo solo una expresión, con frecuencia sujeta a cambios y transitoria, del estado de ánimo o de los deseos de un cierto grupo o cultura, mientras que la fe es el eco de un Evangelio que es válido para todos los tiempos y lugares. En la historia del Pueblo de Dios, a menudo no ha sido la mayoría, sino más bien una minoría, la que ha vivido verdaderamente y dado testimonio de la fe. [...] Es importante discernir y escuchar las voces de los *pequeñuelos que creen* (Mc 9,42).”¹⁵

Como hemos visto, según Pío XII, se puede opinar sobre aquellos temas o materias dejadas a la libre discusión¹⁶. La opinión pública es necesaria pero no imprescindible, dado que no es el mecanismo habitual o normal según el cual se rige la Iglesia en lo que se refiere a la definición de los artículos de fe y al establecimiento de las costumbres conformes a la fe.

El proceso de formación y clarificación del consenso en la Iglesia puede conocer contrastes, divisiones, reveses, y esto acerca mucho el ejercicio del *sensus fidelium* a las formas de expresión de la opinión pública. Por eso según Dario Vitali el reconocimiento del *sensus fidelium* es muy difícil y exige el respeto profundo de algunas condiciones fundamentales como: **la escucha atenta y respetuosa**, para no pasar por *sensus fidelium* lo que es o podría ser simplemente la moda del momento, o, por el contrario, pisotear y sofocar un auténtico

¹⁴ Comisión Teológica Internacional, *El «sensus fidei» en la vida de la Iglesia*, BAC, Madrid 2014, n. 114.

¹⁵ Comisión Teológica Internacional, *El «sensus fidei» en la vida de la Iglesia*, BAC, Madrid 2014, n. 118.

¹⁶ Pío XII, Discurso a los participantes en el I Congreso Internacional de Prensa Católica, 17 de febrero de 1950: AAS 42 (1950) 251-257.

progreso de la Tradición; **escucha de la Palabra de Dios**: ninguna función eclesial de mediación de la Revelación –magisterio, teología, *sensus fidelium*– está por encima de la Palabra de Dios, sino que la sirve; y **escucha y respeto recíproco entre teología, magisterio y *sensus fidelium***. Donde faltase esta escucha no se excluye la posibilidad que los sujetos de las distintas funciones se mueven como grupos de opinión y/o de poder, según registros y criterios que no son los de la comunión eclesial.

No debemos olvidar que la Revelación es dada para la vida del pueblo de Dios, destinatario de la palabra salvífica: toda función de transmisión de la Revelación está llamada por ello a reposicionarse en esta actitud de escucha recíproca y conjunta de la Palabra. Esta es una condición para que en su camino la Iglesia no se reduzca a las dinámicas de la opinión pública, pero, bajo la guía del Espíritu Santo, progrese en la comprensión tanto de las cosas como de las palabras transmitidas y tienda a la plenitud de la verdad divina, para que en ella se cumplan las palabras de Dios.

Conclusión

En este ámbito, el del *sensus fidelium* y del *sensus fidei*, es necesaria la concordia, que consiste en la unidad del mismo sentir y es un elemento constitutivo del bien común de toda sociedad humana¹⁷, que se funda sobre la unión afectiva previa a la acción, pero que encuentra precisamente en la acción su verificación y su realización. En este sentido, disentir de la fe verdadera es contrario a la caridad eclesial y nos coloca fuera de la comunión.¹⁸

“La caridad eclesial comporta y permite una concordia en el juicio sobre la acción, como exigencia intrínseca de la fe. Contra toda idea de pluralismo moral, entendido como espacio de deliberación autónoma, tanto a nivel individual como cultural, la unidad del juicio moral es una necesidad intrínseca de la vida eclesial, porque la moralidad es construir el cuerpo histórico de la Iglesia. La fe en Cristo no puede separarse de la vida moral y tampoco puede ser pensada como adhesión teórica a las afirmaciones doctrinales, o como una revelación interior (en el sentido protestante): esa es una respuesta libre y una adhesión a la persona de Cristo, que configura un camino a recorrer juntos. El nexo entre *fides credenda* y *mores (moribus applicanda)* es íntimo e intrínseco y radica precisamente en Cristo y en el carácter concreto de su encarnación en un cuerpo humano verdadero. El Espíritu Santo, que anima el interior del cuerpo eclesial, mediante la caridad opera a nivel afectivo para crear esa

¹⁷ Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, III, 146, 7.

¹⁸ Livio Melina, *Corpo ecclesiale e concordia nell'agire*, texto provisorio para exponer en “Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale Fondamentale, XII Colloquio”: *La soggettività morale del corpo* – Roma, 18-19 novembre 2011, 1-12.

concordia en la acción... El juicio sobre la acción depende de una pureza de los sentidos espirituales, de una capacidad de discernimiento, que se puede adquirir y custodiar solo manteniéndose en comunión con la simplicidad de la Iglesia, Esposa de Cristo, unida a su Señor por el Espíritu.”¹⁹

Después de la clausura de los dos Sínodos y tras la publicación de la Exhortación apostólica²⁰ postinodal *Amoris Laetitia* del Papa Francisco se llega a la conclusión de que no se ha entendido bien, por parte de algunos eclesiásticos²¹, lo que se nos propone en dicha exhortación, llegando así a disentir e incluso a contradecir lo que el Santo Padre nos propone. En el fondo las cosas son muy sencillas y fácil de entender: *no se trata de ningún cambio de doctrina*, así como pregonan algunos cardenales conservadores y encerrados en sus opiniones, sino más bien *se nos invita a los pastores a cambiar nuestras actitudes pastorales* con respecto al tema espinoso de los divorciados vueltos a casar y su posibilidad de recibir la comunión. No se nos da ninguna solución general sino que se debe estudiar y discernir cada caso en parte, dado que no todos son iguales y tampoco todos presentan las mismas dificultades. En otras palabras *se nos invita a ser más misericordiosos y dejar de aferrarnos a la letra muerta de la ley* que impone sobre los hombros de los feligreses una carga pesada, como si no fuera suficiente la losa de su situación particular que llevan encima. Se trata de buscar el remedio y aplicarlo para que poco a poco vayamos curando las numerosas heridas presentes en los hogares cristianos.

Debemos tener claro que uno no puede hacer prevalecer su propia opinión sobre la enseñanza del Magisterio de la Iglesia, en la cual han contribuido la totalidad del colegio episcopal de la Iglesia y también, en este caso, el sentir de los fieles. De todos modos nuestra labor es la de *estar más abiertos al soplo del Espíritu Santo y en contacto permanente con la realidad cotidiana en la que viven nuestros feligreses*. No nos podemos quedar en la nube de lo abstracto y de las ideas, sino que tenemos la obligación de aterrizar en el lodo de la vida diaria de la gente que tenemos a nuestro cargo, misión que se nos encomendó precisamente para sacarlos de allí y ayudarles a afrontar su situación presente y acompañarles en la búsqueda de una solución viable: buscar la oveja perdida, vendar a la que está herida y curar a la que está enferma.

La eucaristía no es un premio para los que son puros y santos, sino para los débiles y pecadores. La eucaristía *es un alimento necesario* para no desfallecer por el camino de la vida y sobre todo *es una medicina imprescindible* para la curación de nuestras heridas. Sin olvidar cumplir, claro está, por lo menos las

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Papa Francisco, *Exhortación apostólica Amoris laetitia. La alegría del amor*, San Pablo, Madrid 2016.

²¹ El *sentire cum Ecclesia* no se da en muchos jerarcas conservadores y contrarios al Papa Francisco. El disenso en lo que se enseña al pueblo, por parte de los obispos y los cardenales, no hace más que dificultar la concordia y la unidad dentro del pueblo de Dios y desorienta a los fieles.

mínimas condiciones para poder acercarnos a la comunión: no estar en pecado grave o mortal.

La cuestión que sigue abierta y que se plantea es la siguiente: “Si privamos a toda esta gente de la medicina que les puede ayudar a curarse, cómo podemos luego tener la osadía de pretender que se curen ya?” En este sentido habrá que establecer unas directrices generales que luego, según cada caso, los pastores podrán aplicar. Sin algunas orientaciones generales existe el riesgo de que cada uno vaya a su bola y haga lo que le parezca, cosa que puede confundir y desorientar más a los fieles implicados en estas situaciones llamadas irregulares. Creo que la reconciliación y la eucaristía son necesarias en este trance si buscamos de verdad su salvación eterna. Los santos no nacen se hacen, y esto se hace realidad justo en medio de las vicisitudes de la vida, de los problemas y de las dificultades con los que nos encontramos por el camino.

Es nuestro deber, el de los pastores, enseñarles la verdad sobre su situación real, sobre el valor de los sacramentos en la vida de un cristiano y sobre lo importante que es una preparación adecuada y seria en vista a la recepción de los mismos. En este punto los pastores debemos asumir nuestra gran culpa. Muchos fracasos se deben al hecho de que no hemos sabido dispensarles la preparación necesaria (p. ej., para la vida matrimonial y familiar y tampoco se toma en serio este período tan precioso e importante antes de dar el paso definitivo en el sacramento del matrimonio). Lo dicho con referencia al matrimonio es válido para los demás sacramentos.

No nacemos con nuestra conciencia moral ya formada. Es nuestra tarea formarla debidamente, y como cristianos hemos de hacerlo dentro de la Iglesia, pues nuestra conciencia ha de llegar a ser una conciencia común, dado que tenemos la misma fe y creemos lo que cree la Iglesia. Es uno de nuestros principales deberes, pues la conciencia moral es la ventana que nos abre a la verdad en el diálogo con los otros y sobre todo con la comunidad de los discípulos de Jesús. El *sensus fidelium*, para no confundirse con un elemento de carácter sociológico, puramente factual e identificable con la opinión pública, debe encontrar en el *sensus fidei* su criterio intrínseco de verdad. De esta manera tendrá como su dimensión constitutiva la docilidad a la Palabra de Dios, a la Tradición y al Magisterio vivo de la Iglesia, haciendo realidad el *sentire cum Ecclesia*.²²

²² Cf. Livio Melina, *Corpo ecclesiale e concordia nell'agire*, texto provisorio para exponer en “Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale Fondamentale, XII Colloquio”: *La soggettività morale del corpo* – Roma, 18-19 novembre 2011, 1-12.

PĂRINȚII APOSTOLICI

CĂLIN IOAN DUȘE*

ABSTRACT. *The Apostolic Fathers.* The first Fathers of Church are, according to the age criterion, the ones who personally met the Holy Apostles or their apprentices. These are the Apostolic Fathers those who laid the foundations of the rich and glorious period of the Holy Fathers. They are part of the first Christian generations from the end of first century and the second half of the second century. Their writings accurately render the things they learned from the Holy Apostles, as being their contemporaries or at last with the final part of their lives. Through their work, the Apostolic Fathers founded the Christian theology which will be continued and studied thoroughly by the Apologists, but especially by the Holy Fathers from the following centuries.

Key words: *Holy Apostles, Church, Apostolic Fathers, Christ, Christianity, writings, teaching, Holy Fathers, theology*

REZUMAT. *Părinții Apostolici.* Primii părinți ai Bisericii în ordinea vechimii, sunt aceia care i-au cunoscut personal pe Sfinții Apostoli, sau pe ucenicii acestora. Aceștia sunt Părinții Apostolici, cei care au pus începutul bogatei și strălucitei epoci a Sfinților Părinți. Ei fac parte din primele două generații creștine de la sfârșitul secolului I și a doua jumătate a secolului al II-lea. În scrierile care au rămas de la ei este redată cu fidelitate învățătura pe care au primit-o de la Sfinții Apostoli, ca unii care au fost contemporani cu ei sau cel puțin cu partea finală a vieții lor. Părinții Apostolici prin viața și opera lor au pus bazele teologiei creștine, care va fi continuată și aprofundată de către Apologeți, dar mai ales de către Sfinții Părinți din secolele următoare.

Cuvinte cheie: *Sfinții Apostoli, Biserică, Părinții Apostolici, Hristos, creștinism, scrieri, învățătura, Sfinții Părinți, teologie.*

Sfinții Apostoli au îndeplinit cu mare dragoste și responsabilitate porunca pe care au primit-o de la Mântuitorul Christos: „Drept aceea, mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, și al Fiului și al Sfântului Spirit.

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

Învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului. Amin". (Mt 28, 19-20).

În acest sens ei au mers să ducă „vestea cea bună” la toate neamurile, înființând cât mai multe comunități creștine. În urma propovăduirii Sfinților Apostoli încep să apară primele comunități creștine în marile orașe ca: Roma, Alexandria, Antiohia, Atena, Corint, Tesalonic, Efes, dar și în alte provincii din Imperiul Roman. După distrugerea Ierusalimului din anul 70, creștinismul începe să-și intensifice activitatea misionară, iar spre sfârșitul primului secol comunitățile creștine sunt în plină expansiune. Sfinții Apostoli au lăsat urmași care să continue mai departe activitatea de propovăduire și apărare a creștinismului. Viața de obște din timpul Sfinților Apostoli avea ca fundament convingerea că toți membrii sunt frați și sunt egali, iar comunitatea lor avea la bază iubirea creștină și dorința de a învăța și a trăi cuvintele Mântuitorului Christos.¹

Vorbind despre viața creștinilor din această perioadă, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Această comunitate era asemănătoare cu o republică îngerească în care nimeni nu zice că ceva este al său, pentru că celor ce au darurile spirituale comune, le este ușor să împartă și pe cele materiale.”²

Ceea ce asigura unitatea comunității primare era Sfânta Euharistie, pentru că în comuniunea ei nu era deosebire între bărbat, femeie, copil, rasă sau neam și de aceea ea îi unea pe toți distrugând barierele egoismului și ale interesului.³ Sfânta Scriptură a fost nucleul, dar și izvorul permanent al vieții spirituale creștine. Ea a fost cea care a devenit principalul instrument, care a dus la convertirea iudeilor, dar mai ales a păgânilor, iar lectura ei a determinat profunde transformări sufletești.⁴

Această moștenire spirituală pe care Sfinții Apostoli au primit-o de la Cuvântul Vieții, au propovăduit-o cu multă dragoste, în cuprinsul întregului Imperiu Roman. Ei au fost aceia, care au lăsat urmași pentru a duce mai departe misiunea lor.

Primii părinți ai Bisericii în ordinea vechimii, sunt aceia care i-au cunoscut personal pe Sfinții Apostoli, sau pe ucenicii acestora.⁵

Aceștia sunt Părinții Apostolici cei care au pus începutul bogatei și strălucitei epoci a Sfinților Părinți. Ei fac parte din primele două generații creștine de la sfârșitul secolului I și a doua jumătate a secolului al-II-lea. În scrierile care au rămas de la ei este redată cu fidelitate învățătura pe care au primit-o de la Sfinții Apostoli, ca unii care au fost contemporani cu ei sau cel puțin cu partea finală a

¹ Magistrand Ștefan C. Alexe, *Viața creștină după bărbații apostolici*, în Studii Teologice, Nr. 3-4/1995, p.223.

² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia VII la Faptele Apostolilor*, 2, Migne, P.G. LX, col. 65.

³ Bondou P. Adrien, *Actes des Apôtres*, III-e, ed. Paris 1933, p.56.

⁴ Preot Prof.Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1984, p 66.

⁵ Idem, *Părinți Apostolici: primii martori ai Tradiției* în, Glasul Bisericii, Nr.9-10/1964, p. 757.

vieții lor, dar mai ales așa cum ne spune istoricul Eusebiu de Cezareea că unii din Părinții Apostolici au fost așezați în posturile de conducere a Bisericii: „*de către aceia; care-L văzuse și-L ascultase încă pe Domnul*”.⁶

Eusebiu de Cezareea ne spune că Sfântul Clement Romanul ar fi fost ucenicul Sfântului Apostol Pavel: „*În al doisprezecelea an de domnie a aceluiași împărat (Domițian) timp în care Anaclet condusesse Biserica Romanilor vreme de 12 ani, a fost înlocuit cu Clement, pe care în epistola sa către Filipeni Apostolul (Pavel) îl numește colaborator al său atunci când zice: „Clement și cu toți ceilalți ai mei la lucru, ale căror nume sunt scrise în cartea vieții”* (Filip 4, 3).⁷

Despre Sfântul Ignatie al Antiohiei, Eusebiu de Cezareea ne spune că a fost ucenicul Sfântului Apostol Petru, pe care l-a urmat în scaunul episcopal: „*Ignatie care a fost ales ca al doilea urmaș a lui Petru pe scaunul episcopal din Antiohia.*”⁸

Aceeași informație o avem și de la Ieronim în opera sa, *De viris illustribus*, 15, 16.

Sfântul Policarp episcopul Smirnei, a fost ucenicul Sfântului Apostol Ioan: „*Cât despre Policarp, el nu numai că a primit învățătura de la apostoli și s-a întâlnit cu mulți din cei care au văzut cu ochii lor pe Domnul, ci a și fost așezat de către apostoli ca episcop în Biserica din Smirna.*”⁹

Papias din Hierapolis în Frigia, contemporan cu Sfântul Policarp al Smirnei, a fost ucenicul Sfântului Apostol Ioan: „*De la Papias ni s-au păstrat cinci cărți intitulate Explicări la Cuvintele Domnului. Despre ele amintește Irineu, care precizează că de la el numai cinci cărți se cunosc. Iată cum se exprimă el textual: „Acest lucru îl confirmă în scris Papias în cea de-a patra din cărțile sale. De la el ni s-au păstrat de toate cele cinci cărți. Dintre bărbații vechi ai Bisericii, Papias ascultase pe evanghelistul Ioan și însoțise pe Policarp”*(Irineu, *Adversus haereses* V, 33, 4).¹⁰

Scrierile Părinților Apostolici sunt mărturii clare că ei au fost aceia care i-au cunoscut pe Sfinții Apostoli sau pe ucenicii lor. Ele sunt cele mai vechi mărturii ale punerii în practică a mesajului evanghelic în viața creștină, formarea dogmei, liturghiei, moralei, dar și în organizarea și disciplina bisericească. Ele reprezintă o imagine fidelă a vieții Bisericii primare.

Creștinismul primar nu cunoaște termenul de Părinți Apostolici: Acesta apare în sec. XVII datorită savantului francez. Jean B. Cotelier (+1686). El are marele merit de

⁶ Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, partea I, *Istoria Bisericească*, cartea a-III-a, 36, 1, în col. Părinți și scriitori bisericești, vol. 13, traducere, studiu, note și comentariu de Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. I.B.M.B.O.R. București, 1997. p. 137.

⁷ Ibidem. cartea a-III-a, 15, p. 117.

⁸ Ibidem. cartea a-III-a, 36, 2, p. 137.

⁹ Ibidem. cartea a-IV-a, 15, 3, p. 157.

¹⁰ Ibidem. cartea a-III-a, 39, 1, p. 142.

a edita pentru prima dată operele care circulau sub numele lui Barnaba, Herma, Clement, Ignatie și Policarp, împreună cu Martirul lui cu titlul: *Patres aevi apostolici sive Sanctorum Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt Barnabae dementis Romani, Hermae, Ignatii, Polycarpi opera edita et suposititia, una cum Clementis, Ignatii et Polycarpi actis atque martyriis. Ex mamscriptis condicibus eruit, correxit, versionibusque et notis illustravit.* Ele au apărut în două volume la Paris în anul 1672.

Această colecție a fost îmbunătățită de J. Clericus în două ediții care au apărut la Antwerpen în 1698 și Amsterdam în 1724.

Teologul Thomas Ittig a tipărit la Leipzig în 1699 *Biblioteca patrum apostolicorum graeco-latina*. El s-a folosit de ediția a doua a lui J. Clericus.

În anul 1765 A. Gallandi va republica la Venezia ediția lui Cotelier, iar pe lângă cei cinci autori: Barnaba, Clement Romanul, Herma, Ignatie al Antiohiei. Policarp al Smirnei și Martiriul Său, adaugă încă trei: fragmentul lui Papias, fragmentul lui Quadrat și scrisoarea către Diognet.

În anul 1883 mitropolitul Nicomidiei Filotei Bryennios a publicat *Învățătura celor doisprezece Apostoli (Didahia)* pe care a descoperit-o în 1873 într-un codice grecesc (manuscrisul-pergament nr. 446 în format mic 19 x 15,5 cm) în Biblioteca Sfântului Mormânt din Constantinopol.

Astfel, s-a ajuns ca sub numele de Părinți Apostolici să fie desemnat un grup de scriitori și opere, care aparțin celei de a doua jumătăți a secolului întâi și din prima jumătate a secolului al doilea.

Dintre scriitorii care au avut o relație directă cu Sfinții Apostoli, îl avem pe Sfântul Clement Romanul, care este unul din cei mai însemnați dintre Părinții Apostolici.

El a fost al patrulea episcop al Romei (92-101), după Sfântul Apostol Petru, care a fost urmat de Lin (68-80) și Anaclet (80-92).

Sfântul Ignatie Teoforul a fost episcop în Antiohia din Siria, ca al doilea urmaș al Sfântului Apostol Petru după Evodiu. Cu toate că nu avem date sigure despre anul în care l-a urmat pe Evodiu, am putea considera anul 70 ca început al episcopatului său, până în 107 când a fost martirizat la Roma în timpul domniei împăratului Traian (98-117).

Sfântul Policarp a fost episcop în Smirna și a trăit între anii 70-156, când la data de 23 februarie a fost martirizat în timpul persecuției declanșată de împăratul Antonin Piul (138-161).

Papias a fost episcop al bisericii din Hierapolis în Frigia, ucenic al Sfântului Apostol Ioan și prieten cu Sfântul Policarp al Smirnei.¹¹

¹¹ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I*, Editura Basilica, București, 2015, p. 127.

Dintre textele care fac parte din colecția Părinților Apostolici amintim: Învățătura celor doisprezece Apostoli (Didahia). Ea este o operă anonimă, fiind cea mai veche și cunoscută în primele secole creștine.

Epistola lui Pseudo-Barnaba, este o scriere pe care mulți scriitori din primele veacuri creștine: Clement Alexandrinul, Origen, Eusebiu de Cezareea, Ieronim, îl considerau ca autor al ei pe Barnaba, apostol și prieten de misiune al Sfântului Apostol Pavel. Cu toate că s-a bucurat de o mare cinste în antichitatea creștină fiind cuprinsă în Codicile Sinaitic, critica modernă nu consideră pe Apostolul Barnaba ca autor al ei.

Păstorul lui Herma a fost scrisă în timpul pontificatului Papei Pius I (140-154), de către fratele său Herma. Această informație o avem în Canonul Muratori, care a fost scris la Roma în a doua jumătate a secolului al-II-lea: „*Cât despre păstor, el a fost scris de curând de tot în timpul nostru la Roma, de către Herma, în timp ce fratele său Pius era episcop al Bisericii din orașul Roma*”. Această informație este confirmată și de Catalogul Liberian al Papilor din anul 354 de la Roma în care se spune că: „*Pe timpul episcopului Pius, fratele său Herma a compus o carte în care sunt poruncile ce i le-a împărtășit un înger ce i-a apărut în chipul unui păstor*”.

Martiriul Sfântului Policarp, este o scrisoare a Bisericii din Smirna către Biserica din Filomelia, Frigia unde este descris martiriul Sfântului Policarp din anul 156.¹²

Tot între textele care au fost editate printre operele Părinților Apostolici a fost și Scrisoarea către Diognet. Ea apare în edițiile lui F. X. Funk, *Patres Apostolici*, I, H. Laupp, Tübingen, 1901, pp. 390-413, O. Gebhard, A. von Harnack, Th. Zahn, *Patrum Apostolicum Opera*, Editio sexta minor, Leipzig, 1920, pp. 78-86; K. Bihlmeier, *Die apostolische Väter*. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe J.C.B. Mohr, Tübingen Lesebuch, Berlin, 1902, pp. 356-363.

Această operă care are numai 12 capitole, nu este amintită în literatura antică și medievală. Ea a fost descoperită în jurul anului 1436 la Constantinopol într-un manuscris, care data probabil din sec al -XIV-lea de către studentul Tommaso din Arezzo. Acest manuscris a fost folosit de către un vânzător de pește, pentru a împacheta peștele, iar mai târziu a fost cumpărat pentru biblioteca municipală din Strasburg, unde s-a păstrat până la data de 24 august 1870, când a fost distrusă de flăcări în urma unui bombardament din timpul războiului franco-german.¹³

S-au păstrat copii după acest manuscris la Tübingen și Leiden, iar după aceste copii, ea s-a tipărit de mai multe ori, în peste 70 de ediții, iar cel care a publicat-o pentru prima dată a fost Henricus Stephanus în anul 1592.¹⁴

¹² Damian Gheorghe Pătrașcu, *Patrologie și Patristică, sec I-IV*, (ediția a – II – a, revizuită și adăugită), vol I, Editura Serafică, Roman 2007, p. 57.

¹³ Ibidem, p. 145.

¹⁴ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu; *Patrologie vol I*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p.178.

Au existat pe parcursul timpului mai multe discuții legate de autor și timpul compunerii acestei opere, cu atât mai mult așa după cum am amintit, vechii scriitori bisericești nu au cunoscut această lucrare.¹⁵

Printre autorii acestei opere au fost propuși apologetul Quadratus, (Dom O. Adriessen), Panten întemeietorul Școlii Catehetice din Alexandria (Harmer și H. I. Marrou). Pentru că a fost găsită printre scrierile Sfântului Iustin Martirul și Filosoful fiind asemănătoare cu Apologia lui Aristide, s-a crezut că el a fost autorul ei și că ar fi fost adresată filosofului stoic Diognet, învățătorul împăratului Marcus Aurelius (161-180), părere care a fost contestată datorită apelativului de „*prea puternic*” sau „*distins*” care era folosit numai pentru împărați, guvernatori și senatori.

Au existat și unele păreri că această operă ar fi fost adresată împăratului Hadrian (117-138), pentru că acesta obișnuia să se intituleze cu apelativul „născut de Zeus”, dar și faptul că ea ar aparține Sfântului Ipolit episcopul Romei, pentru că ar fi format, sfârșitul operei sale, Philosophumena. O părere mai veche este aceea că autorul ei ar fi Sfântul Meliton de Sardes.¹⁶

Așa după cum am văzut cu toate că au fost propuși mulți autori pentru, Scrisoarea (Epistola) către Diognet rămâne ca timpul și cercetările viitoare să stabilească adevăratul autor al acestei opere. Nu se știe cu exactitate timpul în care a fost scrisă sfârșitul secolului al-II-lea, în jurul anului 200 sau începutul secolului al-III-lea.¹⁷

Legat de locul în care a apărut această operă au fost mai multe propuneri: Alexandria, Asia Mică sau Roma.¹⁸

Această operă a fost scrisă într-o limbă greacă foarte elaborată, autorul ei are o cultură bogată, sensibilitate filologică, talent literar, bun cunoscător al sistemelor filosofice platonice și gnostice.

Cu toate că ea a apărut în unele ediții împreună cu celelalte opere ale Părinților Apostolici, azi Scrisoarea (Epistola) către Diognet, este așezată în cărțile de Patrologie în rândul apologetilor creștini; putând fi considerată ca o importantă apologetică creștină, în care sunt scoase în evidență cele mai importante învățături creștine cu scopul de a-l apăra și arăta superioritatea creștinismului față de păgânism și iudaism. Ea formează puntea de legătură între scrierile părinților apostolici și apologeți și pe bună dreptate a fost numită de către Renan ca: „*o perlă a literaturii vechi creștine*”.¹⁹

¹⁵ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, Universitatea Atena, *Patrologie, vol I*, Introducere, secolele II și III, Traducere de Lector dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006, p. 295.

¹⁶ Ibidem, p. 296.

¹⁷ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *op. cit.* p. 232.

¹⁸ Damian Georghe Pătrașcu, *op. cit.* p. 145.

¹⁹ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, *op. cit.* p. 182.

Scrierile Părinților Apostolici sunt deosebit de importante atât din punct de vedere istoric, dar mai ales religios. În ele avem oglinda fidelă, a vieții pe care o trăiau comunitățile creștine din epoca post-apostolică, dar și problemele cu care se confruntau acestea. Din punct de vedere literar, sunt opere simple, în care nu se simte influența literaturii profane și a filosofiei grecești. Ceea ce le caracterizează în mod cu totul special este influența Sfintei Scripturi, din care Părinții Apostolici citează în mod abundent. Ele s-au bucurat de o mare apreciere în Biserica primară, făcând parte din canonul biblic al unor biserici locale. Astfel, în Codex Alexandrinus din secolul al V-lea făcea parte și Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul. În multe biserici se citea din această epistolă în cadrul serviciului divin. Eusebiu de Cezarea ne spune că: „*De la Clement ni s-a păstrat o singură epistolă recunoscută ca autentică, destul de lungă și minunată pe care el a scris-o ca din partea bisericii din Roma către cea a corintenilor, din pricina unor răzvrătiri care s-au iscat atunci în Corint. Am înțeles că în foarte multe biserici, această epistolă era folosită în adunările obștești de altădată și tot așa s-a continuat și până azi*”.²⁰

Scrierile Părinților Apostolici au fost apreciate în mod cu totul special de către Biserica primară, atât din punct de vedere moral cât și liturgic. Ele au un caracter pastoral, iar conținutul și stilul lor îl continuă pe cel din Cărțile Noului Testament, în special pe cel din epistole. Ele aparțin unor regiuni diverse din Imperiul Roman, Asia Mică, Siria, Roma, Alexandria.²¹

De asemenea scrierile Părinților Apostolici au o valoare extraordinară, pentru că ele sunt documente în care este relatată viața spirituală a Bisericii primare și chiar mai mult sunt testamente în materie de credință, ale tradiției din această perioadă.²²

Din aceste considerente s-a încercat împărțirea Părinților Apostolici în două categorii: cei care aparțin școlii Sfântului Apostol Pavel; categoria speculativo-mistică din care fac parte: Învățătura celor doisprezece Apostoli (Didahia), Sfântul Clement Romanul, Pseudo-Barnaba, Păstorul lui Herma și Scrisoarea (Epistola) către Diognet. A doua categorie ar fi aceea care aparține Sfântului Apostol Ioan și din care fac parte Sfântul Ignatie al Antiohiei (Teoforul), Sfântul Policarp al Smirnei și Papias.²³

În scrierile Părinților Apostolici găsim bazele viitoarelor genuri literare patristice. Exegeza ar fi reprezentativă de Scrierea lui Papias, Explicarea Cuvintelor Domnului, cateheza în Învățătura celor doisprezece Apostoli (Didahia), dreptul, la

²⁰ Eusebiu de Cezarea, *op. cit.* p. 117.

²¹ Johannes Quasten, *Patrologia, vol I, fino al Concilio di Niceea*, Traduzione italiana del Dr. Nello Beghin, Editura Marietti, 1980, p. 44.

²² Berthold Altaner, *Patrologia*, Traduzione a cura del Rev Dott. E. Della Zuanna del Seminario Maggiore di Padova, VI Edizione, Editura Marietti, 1960, p. 60.

²³ H. Kihn, *Patrologie*, Paderborn, 1904, p. 72.

Sfântul Clement Romanul, istoria, în Martiriul Sfântului Policarp, morala în Păstorul lui Herma, dogmatica speculativă în Scrisoarea lui Pseudo-Barnaba, polemica în Scrisorile Sfântului Ignatie al Antiohiei (Teoforul), iar apologetica în Scrisoarea (Epistola) către Diognet.²⁴

Părinții Apostolici au fost împărțiți și după zonele geografice în care au apărut, iar aici găsim cele mai importante centre ale creștinismului primar: Astfel, de la Roma au venit Scrisoarea Sfântului Clement Romanul și Păstorul lui Herma, din Antiohia și localitățile Asiei Mici, ne-au rămas scrierile Sfântului Ignatie Teoforul, din Smirna avem Scrisoarea Sfântului Policarp și Martiriul său, din Frigia avem opera lui Papias, din Palestina sau Siria, avem Învățătura celor doisprezece Apostoli (Didahia), iar din Alexandria, Scrisoarea (Epistola) lui Pseudo-Barnaba.

După cum vedem din această împărțire geografică a Părinților Apostolici, putem remarca faptul că scrierile creștine, apar în cele mai importante centre culturale ale lumii antice, cu vechi tradiții culturale. În aceste centre au activat o parte dintre cei mai importanți Apostoli, iar amintirea lor a rămas vie în mijlocul comunităților pe care le-au întemeiat. Caracteristica acestor centre în care au apărut scrierile Părinților Apostolici, se regăsesc în ele, astfel că Specificul istorico-practic al Romei îl găsim în operele Sfântului Clement Romanul și Păstorul lui Herma, geniul speculativ și alegoric din Alexandria îl avem în Scrisoarea (Epistola) lui Pseudo-Barnaba, de asemenea în operele Sfântului Ignatie al Antiohiei (Teoforul), Sfântului Policarp al Smirnei și Papias avem geniul spiritual și civilizator din Siria și Asia Mică, iar în Învățătura celor doisprezece Apostoli (Didahie), avem spiritul catehetic al Palestinei.²⁵

Așa după cum am văzut în secolul I și a doua jumătate a secolului al -II-lea, creștinismul se găsește în plină expansiune, el depășește granițele Iudeii, ajungând la comunitățile evreiești, care erau răspândite în Imperiu, dar și la popoarele necreștine.²⁶

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

²⁴ J.A. Möhler, *Patrologie oder christliche Literargeschichte*, Regensburg, 1840, p. 51.

²⁵ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.* p. 85.

²⁶ Adalbert Hamman, *Părinții Bisericii*, traducere de pr. Ștefan Lupu, Editura Sapienția, Iași, 2005, p. 13.

IMPORTANȚA SCRIERILOR SFÂNTULUI SIMEON NOUL TEOLOG

CĂLIN IOAN DUȘE*

ABSTRACT. *The Importance of Saint Symeon the New Theologian's Works.* The writings and theological thinking of Saint Simeon the New Theologian follow the classical line of eastern patristics, of living theology that the Church lived from the first centuries. They bring more vitality to the spiritual feeling and experience, to the ecclesial sacrament of the mystery of divine life, the life which is accessible to people and to which people are called by Christ in the Holy Spirit. This is the result of our own spiritual experience, which has its own manifestation and intensity in the spiritual frame of the century, but, in comparison with those before and after it, the life in the divine light of Saint Simeon made Him be called the Theologian and later to be known in the history of Church as the New Theologian, like the Saint Apostle and Evangelist John and Saint Gregory of Nazianzus.

Keywords: *Church, divine light, ecclesial sacrament, Saint Simeon the New Theologian, spiritual experience, theology.*

REZUMAT. *Importanța scrierilor Sfântului Simeon Noul Teolog.* Scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog sunt mai actuale pentru noi mai mult ca nici odată pentru că ele sunt rezultatul experienței spirituale proprii, de o expresie și de o intensitate unică în cadrul spiritual al epocii, dar comparativ și cu cele dinainte și după aceea. Ele constituie pentru fiecare dintre noi un permanent îndemn de a practica iubirea față de semenii și Dumnezeu, pentru ca în final să putem avea bucuria de a deveni părtași dumnezeieștii firi.

Cuvinte cheie: *Biserica, spiritualitate, Sfântul Simeon Noul Teolog, iubire, lumina divină, teologie.*

Scrierile, dar mai ales gândirea teologică a Sfântului Simeon Noul Teolog urmează linia tradițională a patristicii răsăritene, a teologiei vii, trăite a Bisericii încă din primele secole. Gândirea și scrisul teologic al Sfântului Simeon Noul Teolog aduc un plus de vitalitate în simțirea și experiența spirituală, eclesial-

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

sacramentală a misterului vieții divine, a vieții harice la care lumea are acces și este chemată prin Christos în Spiritul Sfânt. Aceasta este rezultatul experienței spirituale proprii, de o expresie și de o intensitate unică în cadrul spiritual al epocii, dar comparativ și cu cele dinainte și după aceea. Viața de sfințenie, viața în lumina divină a Sfântului Simeon a făcut ca el să fie numit și Teologul, iar mai târziu să fie consacrat în istoria Bisericii cu supranumele de Noul Teolog, ca și Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan și Sfântul Grigore din Nazianz.

Depășind și respingând spiritul mai intelectualist care-și făcuse apariția în decursul vremurilor și care desprindea teologia de experiența spirituală, reducând-o doar la o speculație mintală, direcție împărtășită și promovată de o parte a teologiei de dinaintea și din vremea sa, Sfântul Simeon Noul Teolog se dedică apărării caracterului integral al vieții creștine, a vieții harice care include pe de o parte atât inima cât și mintea în unitatea indestructibilă a persoanei, capabilă și deschisă desăvârșirii fără sfârșit prin Christos Isus în Spiritul Sfânt. Dincolo de unele acuzații neîntemeiate de mesalianism care concepea desăvârșirea umană fără conlucrarea harului divin, concepția teologică a Sfântului Simeon Noul Teolog, este expresia unei trăiri emoționale de cea mai autentică factură spirituală fiind rodul unei vieți inundate de harul, iubirea și lumina divină, care sunt de altfel centrul gândirii sale, la care el a reușit să ajungă prin curățire sufletească, lacrimi, exercitarea virtuțiilor și a smereniei, dar mai ales prin rugăciune neîncetată.¹

Scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog, dar mai ales imnele sale dovedesc cu prisosință și atestă *“natura harismatică a experienței creștine și dimensiunile sale trinitare și eclesiologice”*², experiență care conjugând cunoaștere și iubire, unind inima și mintea ne revelează pe Dumnezeu, Tripersonalitatea divină absolută, care poate fi cunoscut de om, creația Sa, în măsura participării acestuia la misterul divin de existență și viață. Sfântul Simeon Noul Teolog prin scrierile sale se face interpretul acestei posibilități a omului, care deschizându-se prin răspunsul său activ la chemarea divină, poate cunoaște pe Dumnezeu atât cât este dat și pe măsura strădaniei sale spirituale.³

Scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog au reușit să fie editate într-o ediție critică integrală între anii 1957-1973 în 9 volume din colecția iezuiților francezi de la „Sources Chrétiennes”. De la Sfântul Simeon Noul Teolog ne-au rămas următoarele scrieri:

¹ Pr. Drd. Gheorghe Petraru, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Ortodoxia*, Nr. 3/1988, pp. 111 - 112

² J. Meyendorff, *Catholicity and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1983, p.16

³ Pr. Drd. Gheorghe Petraru, *Op. cit.*, p. 112

1. “Cateheze”, în nr. de 34 editate în colecția “*Sources Chrétiennes*”
κατηχησεις, I. Catéhèses 1- 5, 1963, “*Sources Chrétiennes*” vol. 96
II. Catéhèses 6-22, 1964, “*Sources Chrétiennes*” vol. 104
III. Catéhèses 23-34, 1965, “*Sources Chrétiennes*” vol. 113
Ediția cea mai completă cu text grec și traducere franceză, introducerea textului critic și notele sunt semnate de Arhiepiscopul Vasile Krivoșein, iar traducerea a fost făcută de Iosif Paramel.
2. “*Imnele dragostei divine*” în nr. de 58 editate în colecția “*Sources Chrétiennes*”
I. Hymnes 1 – 15, 1969, “*Sources Chrétiennes*” vol. 156
II. Hymnes 16 – 40, 1971, “*Sources Chrétiennes*” vol. 174
III. Hymnes 41 – 58, 1973, “*Sources Chrétiennes*” vol. 196
Ediție critică J. Roder, J. Paramelle, L. Neyrand text grec francez
3. “*Capete teologice, gnostice și practice*”
κεφάλαια, Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques.
Ediție critică J. Darrouzès, 1957, “*Sources Chrétiennes*” vol. 51.
4. “*Cuvântări teologice și etice*”
λόγοι Θεολογικοί, λογοί Ηθικοί, Traités Théologiques et Ethiques.
I. Théologiques 1-3 Eth. 1-3, 1966, “*Sources Chrétiennes*” vol. 122
II. Eth. 4-15, 1967, “*Sources Chrétiennes*” vol. 129 Ediție J. Darrouzès.
5. **Εύχαριστία** (Prima și a doua rugăciune de mulțumire), Actions de Grâces 1 și 2; aceeași ediție ca precedenta, 1965, “*Sources Chrétiennes*” vol. 113.
6. **Επίστολαι** (Epistole sau scrisori), publicată de K. Holl în *Euthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig, 1898.⁴
7. Sfântului Simeon Noul Teolog i se mai atribuie și o “*Metodă a rugăciunii Isihaste. La Méthode d' oraison hésychaste*” tipărită de Irénée Hausherr în “*Orientalia Christiana*” IX, 2, nr. 36, iunie – iulie, 1927, pp. 101 – 210.⁵
8. O rugăciune din Canonul Sfintei Euharistii. (rugăciunea a șaptea)

Catehezele

Catehezele cuprind cuvântările rostite de Sfântul Simeon Noul Teolog în perioada dintre anii 980 – 1005 când, de la vârsta de treizeci și unu de ani și până la cincizeci și șase de ani, când a fost egumen al mănăstirii Sfântul Mamas din

⁴ Karl Holl (1866-1926), a fost istoric bisericesc luteran din Tübingen și Berlin. El a prezentat această lucrare ca și teză de abilitare la Facultatea de Teologie din Berlin în anul 1896. Aici prezenta importanța Sfântului Simeon Noul Teolog în cadrul monahismului harismatic răsăritean de la Sfântul Antonie cel Mare până în perioada isihastă. Karl Holl și-a anunțat intenția de a edita științific Epistola despre mărturisire, dar datorită proiectelor sale numeroase și a morții premature la 50 de ani nu mai reușit.

⁵ Irénée Hausherr (1891-1978), a fost preot iezuit și profesor la Institutul Pontifical Oriental din Roma (1927-1975). Cunoștea foarte bine limbile: latină, greacă, siriacă, armeană, slovonă, rusă.

Constantinopol. Ele au fost scrise, în prima perioadă a egumenatului, și care s-a încheiat cu revolta monahilor din anii 997 – 998. La această revoltă face aluzie și ultima Cateheză (34). Astfel Cateheza 1, este discursul inaugural pe care Sfântul Simeon Noul Teolog l-a rostit cu ocazia hirotoniei ca preot și a înălțării la treapta de egumen (în vârstă de doar treizeci și unu de ani și cu doar trei ani de mănăstire). În Cateheza 34, sunt descrise tensiunile dintre egumen și comunitatea sa monahală, de o intensitate care par să fi precedat revolta acesteia, obligându-l pe Sfântul Simeon Noul Teolog să se apere și să-și justifice orientarea sa spirituală. Un alt indiciu cronologic ne este oferit de Cateheza 21, care a fost rostită înainte de moartea lui Simeon Evlaviosul, părintele sufletesc al Sfântului Simeon Noul Teolog, survenită între anii 986 – 987, și de Cateheza 4 în care este menționat ca *“fericit”* (trecut la cele veșnice). Cateheza 10 pare să fie un elogiu adus lui Simeon Evlaviosul cu ocazia aniversării mutării sale la Domnul (celebrată cu mult fast de către Sfântul Simeon Noul Teolog, înaintea unei canonizări oficiale, fapt care va constitui ulterior unul din capetele de acuzare ale procesului său).

Catehezele 12, 17, 19 și 20, care după cum reiese din text sunt de fapt scrisori, aparținând celei de a doua perioade din viața și activitatea Sfântului Simeon Noul Teolog, pe când se afla la mănăstirea Sfânta Marina. Cateheza 17, reprezintă o scrisoare de bătrânețe și seamănă mai degrabă cu un fel de testament spiritual decât cu o *“cateheză”* propriu-zisă.⁶

Cele 34 de Cateheze la care se adaugă și cele 2 atât de interesante și directe în confesiunea și în tonul lor personal *“mulțumiri (eucharistai) către Dumnezeu pentru darurile și binefacerile de care s-a învrednicit”* – constituie documentul cel mai important pentru mișcarea de reformă a vieții monahale și de înnoire spirituală a întregii vieți religioase, inițiate și realizate de către Sfântul Simeon Noul Teolog în Bizanțul sfârșitului de secol X și începutul secolului XI. Ele reflectă în același timp modul cel mai direct personalitatea și activitatea lui de trăitor și îndrumător spiritual. Fiind bogate în multe detalii personale, autobiografice și confesiuni *“privind viața și experiența spirituală, unică în felul ei în literatura creștină bizantină”*.⁷ De asemenea catehezele se înscriu ca și un adevărat program, unic și el în felul lui, de înviore și înnoire a vieții, monahale și creștine în general, în spiritul cel mai autentic al Scripturii și Tradiției spirituale a Sfinților Părinți. Deși ca formă, ele imită modelul celebrelor *“Cateheze” ale Sfântului Teodor Studitul (859 – 926), ele sunt, totuși, foarte diferite ca stil și conținut de ale aceluia*.⁸ Dacă este nu numai exagerat, dar și cu totul eronat, a desprinde din *“Catehezele”* Sfântului Teodor Studitul profilul unui simplu moralist și a

⁶ Diac. Ioan I. Ică jr., *Catehezele simeoniene: problematica filologică și istorică*, în *Sfântul Simeon Noul Teolog Cateheze*, scrieri II, Sibiu, 1999, p. 6

⁷ V. Krivocheine, *Introduction*, S.C. Nr. 96, 1963, p. 15

⁸ *Ibidem*, p. 41

unei vieți spirituale necontemplative, orientate exclusiv pe *“practica”* virtuților, cărora li s-ar opune spiritualitatea, chipurile, pur *“contemplativă și mistică a Sfântului Simeon Noul Teolog ... “Catehezele”* acestuia din urmă accentuând toate la fel de puternic ca și cele ale Studitului *“practica”* virtuților ascultării, smereniei, pocăinței și înfrânării ca și condiții *“sine qua non”* ale vieții contemplative și unirii tainice a sufletului cu Dumnezeu - totuși nu se poate tăgădui o deosebire de accent în orientarea învățăturii referitoare la viața creștină ale celor doi mari reformatori și înnoitori ai vieții monahale bizantine din secolele VIII-IX și, respectiv, X-XI. Faptul se explică, credem, în primul rând prin condițiile istorice și problemele diferite puse de epocile istorice în care ei au activat. Dacă în centrul acțiunii Sfântului Teodor Studitul a stat redisciplinarea și reorganizarea pe baze strict chinoviale și comunitare, în spirit autentic vasilian, a unui monahism care ieșise în bună parte, prin anarhie și idioritmie, din cadrele de bază ale vieții de ascultare și smerenie proprii vieții monahale autentice din totdeauna, Sfântul Simeon Noul Teolog în schimb s-a văzut confruntat cu formalismul, legalismul, minimalismul unei vieți chinoviale reduse la practica exterioară a câtorva percepte disciplinare de bază, dar cu totul detașată de dimensiunea interioară, contemplativă a experienței, religioase nemijlocite, fundamentale a unirii omului cu Dumnezeu făcute cu puțință numai în Biserică.

Meritul principal și nepieritor, *“noutatea”* relativă, cât și actualitatea neistovită și perenă a lucrării de învioreare religioasă și a mesajului teologic al scrierilor Sfântului Simeon Noul Teolog rezidă tocmai în toate elementele ei constitutive: Scriptură, Tradiție, structură sacramentală și ierarhică, cult, morală, teologie, pe problema religioasă centrală și elementară a legăturii sufletului cu Dumnezeu, pe unirea reală, constantă și liberă, a credinciosului în Biserică prin Christos și Spiritul Sfânt, cu Dumnezeu Cel în Treime. El a devenit apostolul neobosit al posibilității reale și efective pe care o are tot credinciosul care primește cu credință harul Sfințelor Taine și se unește prin acestea obiectiv – sacramental neconștient cu Christos, de a trece această unire și în planul subiectiv conștient al întregii sale existențe personale prin intermediul împlinirii și străbaterii căii ascetic-spirituale a propunerilor Lui. Mai exact aici, este vorba de fi în conformitate cu toate făgăduințele Mântuitorului Christos de la Matei 5,8 și Ioan 14, 21, 23 – în starea de nepătimire (lipsă de afecțiune pasională față de persoane și lucruri) câștigată la capătul căii ascetice a *“curățirii inimii”* prin pocăință, zdrobire de inimă, lacrimi, smerenie, înfrânare și rugăciune neîncetată, în ascultare desăvârșită de un părinte sufletesc iscusit, experiența *“conștientă”*, suprafirească a *“simțirii”* sufletestei (și apofatice) *“mai presus de simțire și de minte”* a harului sau a unirii lui cu Dumnezeu ca *“vedere”* suprafirească a lui Dumnezeu în comuniunea de Lumină și iubire a Sfintei Treimi cu care sufletul se unește de la

Botez încă din viața aceasta, ca o pregustare și anticipare a vederii Ei eshatologice depline.⁹

Accentul pe care-l pune Sfântul Simeon Noul Teolog pe necesitatea unei legături vii cu Dumnezeu pentru toți credincioșii, pe comuniunea conștientă cu Christos și pe anticiparea vieții veșnice încă din viața prezentă, scoate în relief însemnătatea deosebită ce o acordă el iconomiei Sfântului Spirit. Prezența Spiritului Sfânt, care înnoiește și înalță sufletul creștinului, îl luminează și îl desăvârșește, iar ea este privită de către Sfântul Simeon Noul Teolog ca și un eveniment spiritual întru totul încadrat în viața dumnezeiască a Bisericii. Catehezele sale fac dovada puternică a realismului sacramental care caracterizează concepția spirituală a Sfântului Simeon Noul Teolog.¹⁰

Aceste Cateheze, au fost rosite sub formă de predici și îndemnuri adresate călugărilor, rostite în fața unei audiențe vii în timpul slujbei de dimineață. De aici ne putem aștepta la un fel unic de scriere, care cuprinde oarecum limbajul vioi și ardent al Sfântului Simeon Noul Teolog în timp ce dialoghează cu audiența lui vie. Limbajul său este sincer, simplu, dar plin de pasiune și convingere. Personalitatea sa izvorăște mai ales din fiecare cuvânt, deoarece își împarte smerit propria lui *“inimă”* cu ceilalți călugări ai săi. În nici o altă lucrare a Sfântului Simeon Noul Teolog nu putem să cuprindem personalitatea sa atât de bine ca și în Cateheze. Și nici în altă parte, doctrina sa, nu este atât de limpede ca în această lucrare.¹¹

Imnele dragostei divine

În cadrul imnografiei bizantine, dar mai ales în spiritualitatea răsăriteană monastică, *“Imnele dragostei divine”* ale Sfântului Simeon Noul Teolog ocupă un loc culminant, deoarece sunt mărturia celei mai intime trăiri spirituale a omului cu Dumnezeu prin rugăciune, iubire și contemplație. Ele sunt izvorâte dintr-un suflet candid aprins de dorul și dragostea lui Dumnezeu, iar aceste adevărate perle ale literaturii creștine post patristice, sunt dovada geniului creator al monahismului răsăritean. Imnele dragostei divine sunt *“jurnalul”*¹² spiritual al Sfântului Simeon Noul Teolog, constituind *“o legătură între mistica monastică a vechii Biserici și învățătura despre palamism – isihasm a epocii bizantine târzii și a epocii post-bizantine”*.¹³

⁹ Diac. asist. Ioan I. Ică, *Catehezele, Sfântul Simeon Noul Teolog – un program de înnoire duhovnicească a vieții Bisericii Ortodoxe. Sfântul Duh – cheia Scripturii și vieții creștine autentice* în M.A. Nr. 6/1989, pp. 63 - 64

¹⁰ Pr. Drd. Ilie Moldovan, *Teologia Sfântului Duh*, după *Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog*, în S.T. Nr. 7 – 8, p. 48

¹¹ Symeon The New Theologian, *The Discourses*, introduction by George Maloney, London, 1980, p. 15

¹² Arhim. Simeon, *Symeon le Nouveau Théologien – maître de la théologie vécue*, în *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale*, Paris, 1967, Nr. 59, p. 152

¹³ J. Koder, *Prefață la Hymnes*, vol. I, p. 7, ed. *“Sources Chrétiennes”* vol. 156, 1969

“*Imnele dragostei divine*”, au fost alcătuite de Sfântul Simeon Noul Teolog de-a lungul întregii sale activități, pastorale și monahale, ca viețuitor sub îndrumarea lui Simeon Evlaviosul la Mănăstirea Studion, ca egumen la Mănăstirea Sfântul Mamas din Constantinopol, iar mai apoi în timpul exilului său la Hrisopolis, și în cele din urmă la Mănăstirea Sfânta Marina, de pe malul Bosforului.

Ucenicul său, Cuviosul Nichita Stithatul după anul 1035, a adunat și a editat în manuscris colecția celor 58 de imnuri. Tot el a scris și “*Viața*” Sfântului Simeon Noul Teolog. Nichita amintește și de Imnuri, alături de celelalte scrieri ale sale, fixându-le și titlul: “*Ton Teéon imnon oi erotes*”.

Nichita Stithatul a alcătuit o prefață și scoli explicative la aceste Imne care își încep aria de răspândire, împreună cu celelalte scrieri ale lui Sfântului Simeon Noul Teolog în spațiul răsăritean, îndeosebi în mediul monahistic, de limbă greacă, slavonă și mai apoi română.

Imnele sunt precedate de o “*rugăciune mistică*” a Sfântului Simeon Noul Teolog, o rugăciune de invocare a harului Sfântului Spirit. Conținutul lor este divers, de la simple piese lirice (imnele 10 și 57), până la cuprinsul polemic al imnului 21 împotriva fostului mitropolit Ștefan de Nicomidia, sau apelul sufletesc și părintesc către marele mase de credincioși, în imnul 58. Majoritatea dintre aceste imne se prezintă sub formă de dialog între autor și Dumnezeu, sau între autor și oameni. În imnografia bizantină aceasta era o tradiție moștenită încă din timpul Sfântului Roman Melodul. Alte imne sunt îndemnuri către sine însuși, un solilocviu sufletesc un îndemn la o meditație interioară.

Cele peste 10 700 de versuri ale Imnelor sunt redată într-o limbă simplă lină și dulce pe înțelesul tuturor. Ele sunt bogate în referințe biblice și patristice, iar metrica versurilor este bazată numai pe accent. Sfântul Simeon Noul Teolog folosește versuri în 8 silabe (vers anacreontic), în 12 silabe și în 15 silabe (vers palitic).¹⁴

Titlul fiecărui imn a fost stabilit mai târziu, probabil de către copiiști, sintetizându-i conținutul. Imnele Sfântul Simeon Noul Teolog “*formează o pagină de Filocalie de mare bogăție sufletească*”.¹⁵ Fiind “*dialoguri mistice cu Hristos*”¹⁶, Imnele dragostei divine revelează faptul că “*Lumina este manifestarea lubirii, iar lubirea este lucrarea Sfântului Spirit*”.¹⁷

¹⁴ *Ibidem*, pp. 48 - 82

¹⁵ Pr. Ioan Bria, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în S.T., Nr. 7–8/1956, p. 483

¹⁶ J. Gouillard, *-Symeon le Jeune, Le Theologien ou Le Nouveau Theologien*, în *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Paris, 1941, col. 2949

¹⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă*, București, 1981, p. 319

Sfântul Simeon Noul Teolog, psalmistul Luminii și al iubirii divine – așa cum l-am mai putea numi – nu prezintă în imnele sale o învățătură teologică sistematică sau completă, deoarece ele sunt rodul unei creații și inspirații spontane de a descrie spre folosul creștinilor experiențele trăirii sale mistice. Fără a fi destinate cultului bisericesc – cum sunt versurile altor imnografii ca Sfântul Roman Melodul, Sfântul Cosma Melodul sau Sfântul Ioan Damaschin – imnele Sfântului Simeon Noul Teolog, fiind rodul atâtor lacrimi și ale atâtor raze, rămân un permanent mesaj de folos sufletesc.¹⁸

Capete teologice, gnostice și practice

Ele au fost alcătuite în a doua perioadă când Sfântul Simeon Noul Teolog a stat la Mănăstirea Sfântul Mamas (1005) și în perioada exilului său (1009).

În Viața Sfântului Simeon, alcătuită de Nichita Stithatul, ele sunt semnalate drept “*capitole ascetice*”, dar genul literar este precizat prin adverbul *Kephalaïodos*, și conținutul prin aluzia la filozofie practică și la gnoză.¹⁹

În această lucrare, care probabil s-a născut din notele pe care Sfântul Simeon Noul Teolog le-a utilizat în diferite ocazii pentru a instrui călugării sau alte persoane despre viața ascetică și contemplativă, el ne oferă mai multe idei despre diferite subiecte. El utilizează forma tradițională de instruire, folosită de către Părinții răsăriteni, care au scris despre ascetism sau contemplare, numită “*secolul*” (capete) sau (centurii). Aceasta este o colecție de idei care se grupează în jurul unei teme, cum ar fi rugăciunea sau ascetismul, care se împart în o sută de paragrafe (de aici numele de “*secol*”) sau capete, și care de obicei sunt scurte.

Aici în primul și al treilea secol, Sfântul Simeon Noul Teolog ne oferă idei despre un număr de subiecte înrudite, legate de viața ascetică. Ținta lui este să-l conducă pe cititor spre culmile contemplării lui Dumnezeu și astfel să facă din fiecare persoană o ființă umană perfectă, o carte vie. Astfel, în secolul median a 25 de capitole găsim o mai mare unitate, învârtindu-se în jurul a ceea ce Sfântul Simeon numește capete gnostice și teologice.

Sfântul Simeon Noul Teolog se arată pe sine ca fiind moștenitorul a ceea ce predecesorii săi: Evagrie Ponticul, Sfântul Grigore de Nyssa, Sfântul Grigore din Nazianz și Sfântul Maxim Mărturisitorul au scris în diferitele lor învățături, despre viața practică a creștinului.

Aceasta se referă la toate practicile sau zonele de activitate în care o persoană trebuie să se implice, pentru a se găsi deschis să primească insuflarea pură a lui

¹⁸ Ierom Nacu-Damil Stoenescu, *Învățătura despre Sfânta Treime în imnurile Sfântului Simeon Noul Teolog*, în M.B., Nr. 5 – 6/1985, pp. 323 - 325

¹⁹ Tomáš Špidlík, *Symeon le Nouveau Théologicien*, în *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1990, col. 1389

Dumnezeu de *“theoria”* sau contemplație. Astfel de activități implică toate încercările de a distruge păcatul din viața omului. Aceasta este partea negativă a vieții ascetice și are drept țel purificarea de patimi, în timp ce aspectul pozitiv se concentrează asupra dezvoltării creștine în special pe credință, speranță și dragoste. Iubirea aproapelui și rugăciunea sunt mijloacele cele mai importante prin care se poate atinge starea de nepătimire, unde creștinul este capabil de o totală ascultare a cuvântului lui Dumnezeu.

Sfântul Simeon Noul Teolog se abține de la apelul la propriile lui experiențe mistice, pe care le folosește atât de des în Catehezele sale. Fără îndoială că el a intenționat ca această carte să se bucure de o audiență mai mare inclusiv în rândul clerului, și de aceea se ferește să vorbească despre propriile lui experiențe, ca model pentru ceea ce poate fi atins de alți creștini. El dă descrieri clasice ale vieții ascetice, împreună cu grade de contemplație, dar trece dincolo de aceste descrieri prin convingerea sa că întotdeauna fiecare creștin trebuie să tindă spre această stare.²⁰

Cuvântări Teologice și etice (Discursuri)

Cea mai importantă operă a Sfântului Simeon Noul Teolog, din punct de vedere teologic și cea care îi va aduce supranumele caracteristic de *“Noul Teolog”*, o constituie celebrele sale Cuvântări Teologice (3) și Etice (15), care au fost scrise între anii 1000 – 1009, în perioada conflictului cu sinclul Ștefan. Ele sunt scrieri de controversă, adresate unui public mai larg decât Catehezele, Imnele și Capetele. Cuvântările teologice și etice constituie un veritabil și pasionant manifest al teologiei autentice a Bisericii: trinitară, eclezială și existențială, împotriva teologiei intelectualiste, și formaliste care a reușit să se înfiripeze în Bizanț, care s-a îndepărtat în mod practic de realitatea sacramentală a Bisericii. În acest context ea a încetat să mai fie o mărturie a experienței spirituale concrete a comuniunii personale a credincioșilor din Biserică cu Sfânta Treime. Dacă în cele trei Discursuri teologice se apără de denaturarea lui scolastică (ca altădată Sfântul Grigore din Nazianz), în Discursurile sale teologice al căror model și inspirație se resimt adevăratul *“concept”* de Treime, baza, centrul și țelul teologiei Bisericii, Discursurile etice, dezvoltă caracterul eclezial – sacramental (1-3) și existențial – experimental, ascetic (4,6,7,11 – despre posibilitatea și necesitatea nepătimirii) și contemplativ (5,10 – despre posibilitatea și necesitatea vederii luminii dumnezeiești) al adevăratei teologhisiri creștine care trebuie să reflecte experiența religioasă creștină unică și specifică a comuniunii personale a credinciosului cu Sfânta Treime, înscrisă în comuniunea mai largă a Bisericii și a sfinților.²¹

²⁰ Symeon The New Theologian, *Op. cit.*, pp. 21 – 23

²¹ Diac. Ioan I. Ică jr., *Sfântul Simeon Noul Teolog și provocarea mistică în teologia bizantină și contemporană*, în *Sf. Simeon Noul Teolog, Discursuri teologice și etice, Scrieri I*, Sibiu, 1998, p. 25

Rugăciunile de mulțumire

Stilul acestor scrieri este al unei rugăciuni personale de mulțumire îndreptată spre Dumnezeu, pentru marile Sale binecuvântări date Sfântului Simeon Noul Teolog pe parcursul întregii sale vieți. El îi mulțumește lui Dumnezeu în special pentru experiențele mistice și pentru capacitatea de a le împărtăși celorlalți, pentru darul sfântului său părinte sufletesc, Simeon Evlaviosul, pentru marile viziuni mistice, despre manifestările Spiritului Sfânt în viețile sfinților și chiar pentru procesele și suferințele pe care le-a întâlnit în viață. El face o ultimă rugăciune de umilință pentru ca Dumnezeu să-l binecuvânteze în continuare și să-i dăruiască perseverență.

El ar fi putut scrie aceste rugăciuni de mulțumire în perioade diferite ale vieții sale. Ar fi potrivit să credem că le-a scris spre sfârșitul vieții ca o rememorare rapidă a modului în care Dumnezeu a lucrat prin el în timpul vieții sale.

A doua rugăciune repetă mulțumirea, pentru părintele său sufletesc, pe care o exprimă în prima, dar pare a fi un punct de încercare în viața lui, atunci când l-a pierdut pe îndrumătorului său sufletesc. De aceea a doua rugăciune ar fi putut fi scrisă la scurt timp după moartea părintelui său sufletesc în jurul anului 986 sau 987.²²

În concluzie am putea spune că scrierile Sfântului Simon Noul Teolog sunt mai actuale pentru noi mai mult ca nici odată. Ele constituie pentru fiecare dintre noi un permanent îndem de a practica iubirea față de semenii și Dumnezeu, pentru ca în final să putem avea bucuria de a deveni părtași dumnezeiștii firi.

²² Symeon The New Theologian, *Op. cit.*, pp. 26 - 27

PANEGIRICUL

EUGEN JURCA *

ABSTRACT. *The Panegyric.* These concerns present the essential elements, specific characteristics and practical guidelines on *panegyric* - a peculiar kind of speech belonging to the category of *parenetic* or occasional speeches. In the beginning, this paper provides some general information about *parenetic oratory*; after that, the theoretical framework of this topic is in short displayed, that is: etymology, specific features, manner of exposure, tone, style etc. The *practical part*, the one on the subject of Origen, will be both a support guide in documenting, compiling and supporting a panegyric, and a tribute to the illustrious Alexandrian exegete as well.

Key words: *panegyric, oratory, exordium/prepositio, argumentatio/confirmatio, peroratio, Origen.*

REZUMAT. *Panegiricul.* Preocupările de față prezintă elementele esențiale, notele specifice și câteva orientări practice privind *panegiricul*, un gen mai aparte de cuvântare, ce face parte din rândul discursurilor *parenetice* sau *ocasionale*. Mai întâi sunt oferite câteva date generale despre *oratoria parenetică*, după care este prezentată, pe scurt, *partea teoretică* legată de panegiric: etimologie, note specifice, manieră de expunere, tonalitate, stil etc. *Partea aplicativă*, având ca subiect pe Origen, va constitui, deopotrivă, un suport orientativ în documentarea, alcătuirea și susținerea unui panegiric, precum și un elogiu adus ilustrului exeget alexandrin.

Cuvinte cheie: *panegiric, oratorie, exordium/prepositio, argumentatio/confirmatio, peroratio, Origen.*

I. Pareneza – generalități

Panegiricul face parte din genul de cuvântări *parenetice* sau *ocasionale*¹, denumite de unii autori și *predici de circumstanță*². Dacă e să ne referim la

* Conf. univ.dr. la Facultatea de Sociologie și Psihologie, catedra de Asistență Socială, din cadrul Universității de Vest din Timișoara, cadru didactic asociat la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, departamentul Oradea, din cadrul Universității Babeș-Bolyai; genu_jurca@yahoo.com.

¹ O lucrare de referință în domeniu o reprezintă teza de doctorat a pr. prof. dr. Vasile Gordon, *Predica ocazională (pareneza)*, Ed. I.B.M.O., București, 2001.

² Nicolae Brânzeu, *Sămănătorul. Omiletică modernă*, tom 2, Ed. autorului, Lugoj, 1944, p. 140; Nicolae Petrescu, *Omiletica*, Ed. I.B.M.O., București, 1977, p. 127.

maniera de abordare, putem preciza din capul locului că ele se încadrează în categoria *predicilor tematice*, fiind în general mai scurte, dar vii, energice, dinamice, mișcătoare³. Termenul **pareneză** provine de la gr. *parainesis* [παραινεσις] = exhortație, încurajare; avertisment, sfat, recomandare, de la vb. *par-aineo* [παρ-αινω] = a sfătui, a îndemna; a avertiza; a încuraja, compus din prep. *para* [παρά] = alături de, pe lângă; (pe) alături + vb. *aineo* [αινω] = a vorbi despre; a vorbi de bine; a lăuda, a aproba; a consimți; a recomanda; a mulțumi⁴.

Echivalentul latin al noțiunii este *exhortatio/onis* = încurajare, îndemn, de la verbul. *exhortor/ari, atus sum* = a încuraja, a îndemna, a întărâta, a stimula, compus din prep. *ex* = din (dinspre interior spre exterior) + *hortor/ari, atus sum* = a îndemna, a sfătui; a încuraja. Dintre sinonimele termenului notăm: *hortatio/onis* = îndemn, încurajare; *hortamen/inis* = îndemn, încurajare, îmbărbătare; *hortativus* = de îndemn; în retorică: genul *epidictic*; *hortator, oris* = cel care îndeamnă, cel care îmboldește, sfătuito⁵. Un alt echivalent, din retorică laică îl reprezintă o cuvântare ocazională scurtă: *alocuțiunea*, din lat. *allocutio/onis* = vorbire (față de cineva), discurs, corelat cu vb. *alloquor/loqui, locutus sum* = a adresa (cuiva) cuvântul.

În retorică antică, *pareneza* o regăsim în cadrul **genului epidictic** (*demonstrativ* sau *ceremonial*)⁶, de la gr. *epideiktikos, i, on* [ἐπιδεικτικός, ή, όν] = care servește la o demonstrație; artă de a etala, de a expune; demonstrație, ostentație; discurs de gen demonstrativ sau de pompă (gală), compus din prep. *epi* [ἐπί] = pe, deasupra, la suprafață + vb. *deiknymi* [δείκνυμι] = a arăta, a face să se vadă; a scoate la lumină, a face să apară (un miracol, un semn); a indica (prin cuvinte sau gesturi) un drum, o direcție; a desemna sau a prezenta o persoană alteia; a explica; a semnala, a descoperi, a denunța; *a demonstra, a proba*; lat. *demonstrativus* = arătător, demonstrativ. Genul epidictic sau demonstrativ reprezintă unul din cele 3 *genuri* ale discursului retoric antic (*judiciar, epidictic, deliberativ*)⁷, ale cărui forme de expresie le reprezintă, în principal: **elogiul** – *epainos* [ἐπαινος] și **blamul** – *psogos* [ψόγος]⁸.

Unele lucrări de specialitate pun în lumină mai degrabă caracterul *exortativ* al acestui gen de cuvântări, ca: exortații morale, îndemnuri practice, sfătuirii, îmbărbătări ș.a., decât caracterul *ocazional* al parenezei. Astfel, pareneza este abordată ca un simplu gen literar, fiind înțeleasă ca o „formă de comunicare prin care comunicatorul încearcă

³ N. Petrescu, *ibidem*.

⁴ Pentru etimologiile grecești vom utiliza: A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1950.

⁵ Etimologiile latine vor fi prezentate după dicționarul lui G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1983.

⁶ www.scribgroup.com/management/comunicare/RAMURILE-GENURILE-ORATORIEI-JU35657.php

⁷ Pentru detalii vezi Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, *Noul dicționar enciclopedic al științelor limbajului*, trad. Anca Măgureanu, Viorel Vișan, Marina Păunescu, Ed. Babel, București, 1996, p. 112.

⁸ Aristotel, *Retorica*, car. I, cap. 3, 1358 b, 10, trad. Maria-Cristina Andrieș, Ed. IRI, București, 2004, p. 103.

să îndemne pe destinatarii cuvântării sale către un comportament moral, sau, oricum, spre o alegere solicitantă, pentru îndeplinirea căreia e nevoie de o încurajare externă⁹. Cu toate acestea, sfera parezei este mult mai extinsă, cuprinzând și alte cuvântări ocazionale, precum: *panegiricul*, *necrologul*, *omilia sacramentalia* (la *sacramente*: botez, cununie, maslu etc. sau *sacramentalii*: sfințirea bisericii, binecuvântarea casei etc.). Tendința actuală, în omiletică, este ca sub denumirea de *pareneză* să fie înțelese toate *cuvântările ocazionale* sau *de circumstanță*.

II. Panegiricul, în oratoria parenetică

Etimologic, noțiunea de **panegiric** provine de la grecescul *pan-igyris* [παν-ιγυρις] = adunare a întregului popor; reuniune pentru o sărbătoare solemnă (de ex. Jocurile Olimpice); reuniune pentru o sărbătoare oarecare (bâlci, spectacol, joc, târg); orice reuniune numeroasă; veselie, recreație, petrecere, de la vb. *panigyrizo* [πανηγυρωζω] = a celebra o sărbătoare națională, în adunare generală; a se distra, a se recrea; a pronunța un *elogiu public la o sărbătoare națională*; a frecventa piețele, a face comerț, compus din prep. *pas, pasa, pan* [πᾶς, πᾶσα, πᾶν] = tot/toată + sbst. [ἀγορά] = piață, cu sensul de *întreaga adunare a poporului într-un loc public*. Cu timpul, panegiricul primește înțelesul de cuvântare *parenetică, ocazională*, din genul *encomiastic* (laudativ, festiv) – de la gr. *enkomion* [ἐγκώμιον] = elogiu; discurs sau cântec de glorie a cuiva; *panegiric* – la comemorarea unor eroi, martiri sau „bărbați iluștri”, la sărbătorile împărătești, ale Maicii Domnului, ale Sfinților Părinți, la sărbătorile sfinților în general.

Preocupările în domeniu consideră panegiricul ca „un tip particular de predică, ce face parte din elocvența zisă *epidictică* sau *demonstrativă* și din cea *parenetică* sau *exortativă*”¹⁰, ba chiar ca gen predicatorial distinct: *oratoria panegirică*. În vechime, genul epidictic îl găsim chiar și sub denumirea de *genul panegiric* – *eidos panigirikon* [εἶδος πανηγυρικῶν]¹¹.

Pentru prima dată găsim această împărțire la epicureul Filodem (sec. I î.Hr.), care primelor două genuri: *deliberativ* – *eidos thymigorikon* (εἶδος θυμηγορικῶν) și *judiciar* – *eidos dykanikon* (εἶδος δυκανικῶν), opune pe cel de-al treilea, *genul panegiric* – *eidos panigirikon* (εἶδος πανηγυρικῶν), apreciat de către ascultători nu atât pentru utilitate sau adevăr, cât pentru delectare¹². Mai târziu, Hermogene

⁹ *Dizionario di omiletica*, a cura di Manlio Sodi, Achille M. Triacca con la collaborazione di 245 Esperti, Editrice ELLE DI CI – Editrice VELAR, Leumann (Torino) – Gorle (Bergamo), 1998, p. 1075.

¹⁰ Domenico Ambrasi, *Panegirico*, în *Dizionario di omiletica*...

¹¹ Pr. Constantin I. Duțu consacră un studiu amplu acestui gen de cuvântare, ca teză de doctorat: *Panegiricul ca formă a predicii în trecut și astăzi. Actualitatea lui pastorală*, Ed. I.B.M.O., București, 1991, publicată în rev. „Ortodoxia”, nr. 1-2/1992, p. 97-187 (pt. I); nr. 3-4/1992, p. 97-183 (pt. II); nr. 1-2/1993, p. 103-276 (pt. III-IV).

¹² *Ibidem*, pt., p. 133.

(sec. II d.Hr.), care s-a preocupat în mod special de *panegiric*, ca termen tehnic oratoric, în lucrarea sa *Despre genuri* (Περὶ ἰδεῶν), îl va include în *discursul politic* (πολιτικοῦ λόγου), pe care-l împarte în trei: *deliberativ* (συμβουλευτικός), *juridic* (δικανικός) și *panegiric* (πανηγυρικός)¹³.

În literatura teologică sunt evocate și alte creații de tip panegiric, precum: psalmii, acatistele, imnele liturgice laudative, sinaxarele, poeziile religioase solemne, rugăciunile de laudă și de mulțumire, cuvântările festive ale unor Părinți ai Bisericii etc., dar nu vom insista asupra acestui aspect, întrucât nu face obiectul preocupărilor de față. Astăzi, panegiricul e socotit ca „un cuvânt de laudă, care se ține de regulă în biserică, în special la praznicile împărătești, ale Maicii Domnului și ale sfinților mai aleși din cursul anului”, fiind „tot o *predică ocazională*, rostită în *momente mai solemne* din cursul anului bisericesc”¹⁴.

Vom reține câteva din *notele* specifice ale panegiricului:

- Ca gen de abordare, așa cum arătam mai sus, panegiricul este o *predică tematică*, întrucât se inspiră și tratează o anumită temă, desprinsă din viața sau virtuțile unui sfântului prăznuit sau din calitățile eroului / personalității omagiate sau din sărbătoarea comemorată;
- Ca *plan*, urmează pașii metodici ai predicii tematice: 1. Introducerea/*exordiul* (cu anunțarea temei/*prepositio*, dacă e cazul); 2. Tratarea/*argumetarea/confirmatio*; 3. Încheierea/*peroratio*), doar că poate fi abordat în două părți distincte: a. una *biografică* sau *narativă* (ce redă datele esențiale din viața sfântului sau evenimentul în cauză) și b. alta *parenetică*, cu caracter solemn, festiv, ce dezvoltă o calitate anume a sfântului/eroului/personalității sau o trăsătură specifică sărbătorii, de mai mare impact omiletic și moral-spiritual asupra ascultătorilor;
- După circumstanțele rostirii, panegiricul intră în rândul *parenezelor*, fiind ocazionat de praznicul respectiv sau de comemorarea personalității în cauză; el are un caracter *extra-ordinar*, în sensul că nu face parte din cuvântările duminicale (sau de peste săptămână) obișnuite; chiar dacă sărbătorile sunt aceleași (cu sau fără dată fixă), ele sunt un gen aparte de servicii religioase imprimând inclusiv predicii un ton diferit (solemn, festiv) față de cel al zilelor liturgice comune de peste an;
- Dacă în literatura oratorică, panegiricul face parte din *genul epidictic* sau *demonstrativ*, în cele două direcții ale sale de abordare: *elogiu*, ca reacție la o virtute și *blam*, ca răspuns la un viciu¹⁵, din perspectivă omiletică, reținem doar *characterul* său *elogiativ* sau *encomiastic* (gr. ἐγκωμιάζω= a face elogiul cuiva; a lăuda): laudativ, festiv, solemn;

¹³ *Ibidem*, p. 135.

¹⁴ N. Petrescu, *op. cit.*, p. 131.

¹⁵ O. Ducrot, J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 112.

- Panegiricul mai are și un caracter *parenetic–exortativ*, întrucât, pilda vie a sfinților/eroilor evocați, ne oferă un exemplu și un imbold de a ne mobiliza pentru o atitudine de viață creștină;
- Caracterul *aghiografic* (gr. ἅγιος = sfânt, sacru) și cel *aretologic* (gr. ἀρετή = virtute, merit, calitate) ale panegiricului se reflectă îndeosebi în partea biografică, unde ni se dezvăluie faptele și virtuțile celor comemorați;
- Spre deosebire de *oratoria funebră*, care se practică, de regulă, la serviciile religioase circumstanțiale evenimentului (înmormântare, parastase etc.), panegiricul poate fi socotit și ca un soi de „necrolog peste timp”. În practica romană, panegiricul se ținea chiar și pentru eroii în viață, ca un fel de „necrolog” al celor vii. Din perspectivă inversă, necrologul poate fi considerat și ca un „panegiric al celor morți”¹⁶;
- *Stilul și tonul* panegiricului, se regăsesc în astfel de calități: înalt, festiv, solemn, patetic, viu, dinamic, înflăcărat, încurajator etc.

III. Panegiric lui Origen – aplicație practică

III.1. Argument

Poate părea ciudat că din tot sinaxarul răsăritean sau apusean n-am găsit o altă figură emblematică sau mai „canonică” drept exemplificare pentru panegiric, decât pe Origen, cel atât de controversat. Ironia sorții face ca el să nu-și fi putut găsi nici măcar un loc pe lângă destui „sfinți făcuți, iar nu născuți din sinaxarele istoriei”. Nu dăm nume, pentru că nu intenționăm să intrăm în polemici sterile, ci pur și simplu ne exprimăm preferința pentru acest „exemplu didactic problematic”. Bineînțeles că puteam alege pe oricare sfânt din calendar, dar, în cazul de față, ne interesează mai mult *aspectele metodologice* omiletice, decât cele hagiografice sau polemice.

La fel de nedreaptă a fost istoria cu ilustrul alexandrin, încât până și data morții lui a rămas necunoscută. Se presupune doar că trecerea sa la cele veșnice s-ar fi petrecut undeva pe la anul 254, când Origen împlinea 69 de ani¹⁷, așa încât că nici măcar n-am ști când să ținem panegiricul, eventual în vreun an „rotund” comemorativ! Noi nu punem în discuție „non/sacralitatea” unui om, ci, în cazul de față, harisma incontestabilă a *celui mai strălucit exeget biblic al antichității creștine*, pe care ne bazăm demersul nostru.

Și, dacă ar mai fi nevoie de justificări, iată câteva din motivele care ne-au determinat să-l alegem ca subiect al aplicației noastre practice tocmai pe acest

¹⁶ C. I. Duțu, *op. cit.*, pt. I, p. 139.

¹⁷ Origen, *Scrieri alese. Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, pt. I, trad. Teodor Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, col. P.S.B., vol. 6, Ed. I.B.M.O., București, p. 21 (în studiul *introdactiv* scris de T. Bodogae).

„spirit exaltat”, dar extrem de pătrunzător și devotat cuvântului până la limita maximă a „neburniei întru Hristos”.

1. Dacă Biserica este rezervată în a-l declara sfânt, din cauze prea bine cunoscute și, întrucâtva, explicabile (automutilare, erori sau interpretări doctrinare eronate, un personaj mai degrabă generator de controverse, decât „făcător de minuni”, subiect al unor aprige dispute la Sinodul V ecumenic, din Constantinopol, 553 ș.a.m.d.), noi am fi mai îngăduitori și l-am socoti – chiar fără rezerve – în rândul *mărturisitorilor*¹⁸, dacă nu chiar al *martirilor*. Puțin i-a lipsit ca să devină *mucenic*¹⁹, deși o căuta cu obstinație în repetate rânduri. Este cunoscut chiar și faptul că moartea i s-a tras din maltrătarile suferite în timpul persecuției lui Deciu²⁰.
2. Ca *fiu de martir*, Origen a dezvoltat o adevărată *fascinație pentru martiriu*. Bărbat adevărat, curajos și demn, nu a ezitat să se expună pentru credință, în mai multe rânduri, cu riscul de a-și pierde viața: 1. Pe când tatăl său, Leonida, era întemnițat, în timpul persecuției lui Septimiu Sever (213-235), Origen, aflat în plină adolescență (avea doar 17 ani), nu s-a sfiit să-i trimită o scrisoare de îmbărbătare, scriindu-i: „Să nu care-cumva să-ți schimbi părerea din pricina noastră!”²¹, adică să nu renunțe la martiriu din cauza lui, a celorlalți ai lui Origen sau a soției sale; 2. El însuși a fost împiedicat să pășească spre martiriu de mama sa, care, pentru a-i potoli exaltarea, „i-a ascuns îmbrăcămintea și așa a fost nevoit să rămână acasă”²²; 3. Vocația și pledoaria sa pentru *martiriu* le aflăm explicit în scrierea: *Exortăție la martiriu*, o scrisoare de îmbărbătare adresată celor doi prieteni (Ambrozie, „mecena” [„sponsorul”] savantului alexandrin, și Protoclet, un prezbiter din Cezareea), arestați în timpul persecuției lui Maximin Tracul (235-238)²³; 4. Nu

¹⁸ După definiția clasică: „*Mărturisitorul* este o persoană care apără în mod public credința în Hristos, împotriva vreunei erezii sau concepții greșite, suferind persecuții și necazuri, exil, închisoare, din partea oamenilor. Se deosebește de *mucenic* doar prin faptul că nu este omorât pentru credință, ci doar suferă, murind mai apoi de moarte naturală”. Vezi *OrthodoxWiki*. Ori, în cazul lui Origen, nici măcar nu putem vorbi de „moarte naturală”, ci despre deces cauzat de rănilor suferite în timpul persecuției lui Deciu.

¹⁹ Unii autori chiar îl trec, pe bună dreptate, în rândul *martirilor*: „Astfel, marele scriitor alexandrin, Origen (+254), la 300 de ani de la *moartea lui ca martir și în pace cu Biserica*, a fost trecut în rândul *ereticilor*, din cauza marilor tulburări provocate de eretici în Biserică”. Ioan Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, Ed. I.B.M.O., București, 1992, p. 149.

²⁰ T. Bodogae, *Studiu introductiv* la Origen, *op. cit.*, p. 20.

²¹ Apud Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, cartea VI, II, 5, în *Scrieri*, pt. I, trad. T. Bodogae, col. P.S.B., vol. 13, Ed. I.B.M.O., București, 1987, p. 225.

²² *Ibidem*.

²³ Origen, *Exortăție la martiriu*, în *Scrieri alese*, pt. a III-a, trad. Constantin Galeriu, col. P.S.B., vol. 8, Ed. I.B.M.O., București, 1982 (cu *studiu introductiv* de Teodor Bodogae).

mulți au avut puterea lui de solidarizare și com/pasiune cu cei ce îmbrățișau martiriul: „Într-adevăr, el le venea în ajutor, nu numai când se aflau în temnițe sau când erau anchetați, până să ajungă la sentința din urmă, ci și după pronunțarea ei, până când martirii erau conduși la moarte, dând dovadă de cea mai mare îndrăzneală și expunându-se astfel la tot felul de primejdii. Când căuta atât de curajos pe martiri și, cu atâta îndrăzneală îi săruta și-i îmbrățișa, s-a întâmplat adeseori că gloatele păgâne care-l înconjurau se înfuriau și stăteau gata să-l ucidă cu pietre”²⁴.

3. De un *enthusiasm*²⁵ debordant, dus până la limita nesăbuiței, Origen a *mărturisit credința*, ca nimeni altul, în vreme de persecuții, fără a se teme de consecințe: „Din pricina mării lui râvne pentru învățătura lui Hristos și a curajului, s-a expus la tot felul de încercări. Și atât de crâncenă era lupta dusă împotriva lui de către cei necredincioși, încât se strângeau în grup și-i înconjurau cu soldați casa în care locuia, din pricina mulțimii celor pe care-i învăța adevărurile credinței. Și astfel, în fiecare zi, prigoana împotriva lui s-a întezit atât de mult, încât *nicăieri în oraș nu mai putea fi adăpostit, fiind căutat din casă în casă și urmărit peste tot locul*, desigur din pricina mulțimii celor pe care-i adusesse la credința creștină, dar în primul rând pentru că viața lui morală dădea roadele celei mai curate filosofii”²⁶.
4. Creștin „dintr-o bucată”, *ascet practicant*, își trăia cu mare sinceritate credința, conform principiului, pe care adeseori îl invoca: „așa să-ți fie cuvântul, după cum ți-e viața”²⁷. A demonstrat-o nu de puține ori, până și prin gestul extrem – și „nesăbuit”, unul din motivele ce l-au costat „locul oficial în sinaxar” – de a se castra. „Timp de mai mulți ani, scrie biograful său, a viețuit ca un *filosof*, stând departe de orice poftă alimentare ale unui trai îmbelșugat. Ziaua întregă ducea viața de *aspră asceză*, iar partea *cea mai mare din noapte o închina studierii Sfințelor Scripturi*, ducând viața cea mai filosofică cu putință, pe de o parte prin deprinderea *posturilor*, iar pe de altă parte prin *scurtarea timpului de somn*, nefolosindu-se, din capul locului, nici de pat și nici de pernă, ci *dormind numai pe pământul gol*... Mai mult, cu o râvnă neîntâlnită la vârsta lui, Origen continua să trăiască în *frig* și în *golătate*... Se spune chiar că vreme de mai mulți ani a umblat numai *desculț*..., apoi că foarte mulți ani de-a rândul a fost departe de a fi folosit vin sau alte mâncăruri necesare traiului, încât, la un moment dat, a ajuns în primejdie de boală, periclitându-și foarte greu stomacul”²⁸.

²⁴ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, VI, III, 4, p. 227.

²⁵ Utilizăm noțiunea cu „th”, pentru a sublinia rădăcina sa etimologică: *en* = în + *theos* = Dumnezeu.

²⁶ *Ibidem*, VI, III, 5-6, p. 227.

²⁷ *Ibidem*, VI, III, 7, p. 227.

²⁸ *Ibidem*, VI, III, 9-12, p. 227.

5. Calificative precum: *Adamantios* (Ἀδαμαντίος = „Omul de oțel”), atribuit încă de contemporanii săi²⁹; „autorul cel mai fecund pe care l-a avut Biserica și chiar pe care l-a cunoscut antichitatea..., spirit de o insașiabilă curiozitate, de o prodigioasă întindere..., (căruia) nimic nu i-a scăpat din vechea literatură profană sau sacră”³⁰; „autorul cel mai fecund al antichității”³¹; „cel mai mare savant al antichității creștine..., care a depășit în fecunditate literară pe toți Părinții antichității creștine”³²; „probabil cel mai mare gânditor creștin împreună cu Augustin”³³; „genial scriitor bisericesc”³⁴ ș.c., ne îndreptățesc să-i acordăm prea bine merita *atenție panegirică* celui mai prodigios exeget biblic și catehet al Școlii creștine din Alexandria și al Bisericii primare.
6. Panegiricul (bisericesc) permite mai mult decât elogierea sfinților. Nu se limitează doar la sfinții „consacrați” oficial. Pot fi evidențiate viețile, meritele și virtuțile oricărui personalități biblice sau din oricare timp, semnificative pentru cultura și spiritualitatea vieții religioase. Dintr-o asemenea perspectivă îl omagiem și noi pe Origen, ca: „bărbat ilustru”, savant creștin (ba chiar și ca neoplatonician de marcă), exeget de mare prestigiu, entuziast propovăduitor al cuvântului și mărturisitor al Logosului întrupat etc. În cazul de față, ne interesează „tehnologia” panegiricului, nu disputele patrologice, canonistic-moralistice și hagiografice.
7. Un motiv secundar îl poate constitui însuși faptul că s-a păstrat, în colecțiile patristice, un panegiric „făcut de-a gata”: *Cuvântul de mulțumire*³⁵ adresat lui Origen de către Sf. Grigorie Taumaturgul, la încheierea studiilor de cinci ani în preajma distinsului învățat alexandrin, care poate constitui o bună sursă de inspirație pentru predicatori.
8. În final, ne exprimăm și un motiv personal: marea simpatie pentru „sfântul” reușit la examenul hagiografic „fără loc și fără dată”... Dar, probabil că așa e ca și în dragoste: nu iubești pe cine „trebuie”, ci pe cel/cea de care te îndrăgostești...

²⁹ Sf. Ieronim, *Despre bărbații iluștri*, cap. LIV, trad. Dan Negrescu, Ed. Paideia, București, 1997, p. 49.

³⁰ J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Librairie Lecoffre J. Gabalda et Cie, Éditeurs, Paris, 1934, p. 116-117.

³¹ F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, tome premier, Livre I, chap. III, Société de S. Jean L'Évangéliste, Desclée et Cie, Éditeurs Pontificaux, Paris, Tournai, Rome, 1938, p. 187.

³² Berthold Altaner, *Précis de patrologie*, Éditions Salvator, Mulhouse (Haut-Rhin), 1941, p. 167.

³³ Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, trad. Alexandru Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 124.

³⁴ T. Bodogae, *Studiu introductiv la Origen, Scrieri alese...*, partea I, p. 5.

³⁵ Vezi *Discursul Sfântului Grigorie Taumaturgul, adresat lui Origen, în Cezareea Palestinei, la sfârșitul studiilor sale în preajma acestuia, înainte de a pleca acasă*, în Sf. Grigorie Taumaturgul și Metodiul de Olimp, *Scrieri*, trad. Const. Cornițescu, col. P.S.B., vol. 10, Ed. I.B.M.O., București, 1984.

III.2. Origen – „pathima” ascultării și „dez-văluirii” Cuvântului

Orientări practice

Dacă ar fi să ne referim doar la cele prezentate mai sus, am putea găsi cel puțin două teme de referință pentru panegiric la Origen: *vocația pentru martiriu și vocația ascetică*. Pe noi însă ne preocupă mai degrabă *vocația exegetică* a catehetului alexandrin, pasiunea lui nemărginită pentru citirea, cunoașterea, meditarea, interpretarea și propovăduirea cuvântului revelat. În continuare vom schița un *plan de idei* pe această temă.

1. Introducerea (exordium)

Cineva spunea că oamenii pot fi împărțiți în 3 categorii: 1. *Nebunii* (persoanele „ofensive”, descoperitorii, conchistadorii, aventurierii, temerarii, emigranții, revoluționarii, „haiducii spiritului”, „berbecii de spart uși”, profeții, apostolii, misionarii, peregrinii, mărturisitorii, „nebunii întru Hristos” etc.), care *mișcă lucrurile*; 2. *Cuminții* (spiritele defensive, prudenții, filosofii, dascălii, bugetarii, birocratii, bancherii, conțopiștii, contabilii, asceții, „stâlpnicii”, „zăvorâții”, contemplativii etc.), care *dau stabilitate* și 3. *Ticăloșii* (oportuniștii, profitorii, ariviștii, parveniții, carierişti, tupeiștii, borfașii, „lotrii”, interlopii, „șmecherii”, profitorii etc.), care distrug ceea ce au realizat primele două categorii.

2. Anunțarea temei (propositio)

Despre un asemenea „nebun întru Hristos”, un spirit entuziast, dinamic și temerar, din prima categorie, care a probat, până la limita nesăbuiței, *aventura cunoașterii și a dez-văluirii Cuvântului* vom vorbi în continuare.

3. Tratarea (dezvoltarea temei/argumentatio, confirmatio)

3.1. Partea biografică

Date din *copilărie*:

- Origen s-a născut pe la anul 185 d.Hr., în Egipt sau chiar în Alexandria, dintr-o familie creștină;
- Încă de mic copil a fost instruit în scrierile dumnezeiești. A pus temelii serioase pentru științele creștine. S-a dedicat într-un mod cu totul neobișnuit studiului Sfințelor Scripturi, întrucât tatăl său nu s-a mulțumit cu inițierea sa în științele profane, ci i-a pretins „să învețe zilnic pe dinafară și să recite pasaje întregi din Scriptură”³⁶;

³⁶ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, VI, II, 7-8, p. 225.

- Pasionat de această muncă, copilul „nu se mulțumea numai să cunoască simplu și superficial înțelesul Sfințelor Scripturi, ci căuta, încă de pe atunci, ceva mai mult, vrând să descopere vederi mai adânci, punând în încurcătură și pe tatăl său, care-l întreba mereu ce se ascunde în dosul Scripturii celei inspirate de Dumnezeu. De formă, îl certa și îl îndemna să nu caute nimic din ceea ce vârsta lui nu putea pricepe și ceea ce trecea de înțelesul evident al cuvintelor, în sinea lui, însă, el era plin de bucurie... Se spune că adeseori se apropia de copil pe când dormea și-i descoperea cu respect pieptul, ca și cum un duh ar fi sălășluit într-însul, și-l săruta, socotindu-se fericit (și mulțumind lui Dumnezeu) că are un astfel de copil”³⁷;

Adolescența i-a fost marcată de *trei evenimente majore*:

- Cel mai traumatic episod, care i-a marcat întreaga viață, a fost *moartea tatălui său ca martir, pe când Origen avea doar 17 ani*;
- Acest eveniment a atras după sine *maturizarea lui precoce*, asumându-și responsabilități pentru care nu era tocmai pregătit la acea vârstă: grija celor 7 frați mai mici³⁸, împreună cu mama sa; continuarea propriei formări și instrucții în cultura religioasă și cea profană, în condiții vitrege, după *confiscarea averii de către agenții fiscalului imperial*;
- Un eveniment uluitor îi marchează întreg itinerariul existențial-spiritual: „Origen, abia *avea optsprezece ani*, când a fost pus în fruntea *școlii catehetice*”³⁹ *din Alexandria*, de către episcopul locului, Demetriu;

Perioada alexandrină (204-230):

- Discursul lui Origen *electriza*. În scurtă vreme faima lui se răspândește pretutindeni, așa încât, după cum consemnează biograful său, Eusebiu de Cezareea, „*mulți oameni culți* au venit în jurul lui ca să deprindă o cunoaștere mai temeinică a învățăturilor sfinte. *Mulți eretici și un mare număr de filosofi din cei mai cunoscuți* au venit să-l asculte cu râvnă și să învețe de la el... nu numai lucruri sfinte, ci și adevăruri din filosofia profană. Pe toți pe care-i vedea că sunt dăruți cu mai multă putere de înțelegere, Origen îi introducea în disciplinele filosofice, așa cum sunt geometria, aritmetica și celelalte științe de bază, după care îi făcea să

³⁷ *Ibidem*, VI, II 9-11, p. 225-226.

³⁸ *Ibidem*, VI, II, 12, p. 226; alți autori, susțin că ar fi avut doar 6 frați. I.G. Coman, *Patrologie*, vol. II, Ed. I.B.M.O., București, 1985, p. 294 și T. Bodogae în *Studiu introductiv la Origen, Scrieri alese*, pt. I, p. 11.

³⁹ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, VI, III, 3, p. 227.

- cunoască sectele sau curentele diferite ale filosofiei, explicându-le scrierile lor, tâlcuindu-le și examinându-le cu de-amănuntul, în așa fel încât chiar printre elinii înșiși acest om era socotit ca un mare filosof⁴⁰;
- Era preocupat să dezvolte, la discipolii săi, *simțul critic*, gândirea proprie. Insista ca ei să nu preia nici o concepție „fabricată de-a gata”. „Se apropia de noi în felul său socratic – mărturisește Sf. Grigorie Taumaturgul, în panegiricul său – la început ne-a venit greu să-i ascultăm cuvântul, pentru că nu eram obișnuiți să urmărim firul rațiunii... Când ne-a pregătit îndeajuns și ne-a făcut apți să primim cuvintele, atunci le-a aruncat din belșug... *El încerca să ne obișnuiască să nu aprobăm sau să nu respingem la întâmplare o afirmație, ci după ce a fost cercetată cu luare aminte...*, ne-a învățat să cercetăm aprofundat afirmațiile și să nu ne limităm la aparențe, care puteau fi simple înșelătorii și sofisme... Așa ne învăța să cercetăm cuvintele și afirmațiile. Nu o făcea în felul retorilor faimoșilor greci, care-și pierdeau timpul cercetând dacă în limba folosită s-a strecurat vreun cuvânt străin sau este curat grecească...”⁴¹;
 - Savantul creștin *nu era un exclusivist*. Nu-și instruia discipolii doar în cunoștințele teologice. Niciodată *nu separa cunoașterea religioasă de cea profană*, ci le privea în unitatea lor intrinsecă. „El forma atât partea superioară, cât și cea inferioară a sufletului – adaugă ucenicul său citat mai sus – pe cea superioară cu *dialectica*, pe cea inferioară cu *științele naturii*, atrăgându-ne atenția asupra măreției, minunăției și *ordinii* din lumea creată. Explica fiecare lucru: mai întâi vorbea despre natura lui, apoi îl desfăcea, foarte abil, în elementele sale și vorbea despre fiecare dintre ele... Ne învăța *fizica*, acea știință înaltă și admirată de toți..., *geometria*, dragă tuturor... și *astronomia*, știința înălțimilor. Pe toate acestea ni le vâra în cap, printr-un fel care-i era propriu... Cu fiecare lecție ne urca, întocmai ca pe o scară, până la cer”⁴²;
 - Puternic susținător al *cunoașterii multidisciplinare* și al întregii filosofii, dascălul alexandrin își prevenea însă ascultătorii asupra pericolului „înregimentării ideologice” (îndoctrinării), așezând în vârful piramidei cunoașterii pe Dumnezeu și profeții Săi. „Aș zice – continuă Sf. Grigorie – că Origen este primul și singurul care m-a convins să studiez filosofia grecilor și, prin purtarea sa, m-a convins să iau aminte la preceptele moralei și să mă conformez lor, pentru că ceilalți filosofi n-au reușit să mă convingă, dat fiind că învățau lucruri concrete, dar, din nefericire, nu le și

⁴⁰ *Ibidem*, VI, XVIII, 2-3, p. 241.

⁴¹ *Discursul Sfântului Grigorie Taumaturgul...*, VII-VIII, p. 24-25.

⁴² *Ibidem*, p. 26.

puneau în practică... *Voia să studiem și să frecventăm operele tuturor filosofilor, fără a prefera sau disprețui pe vreunul dintre ei, fie grec, fie barbar, ci să-i ascultăm pe toți...*, pentru că se temea ca nu cumva ascultând sau preferând pe vreunul, ca și cum el singur ar deține adevărul... să ne modeleze precum vrea și să ne facă adepții lui..., cum se întâmplă cu lâna muiată într-o vopsea ce nu se mai ia... *Ne sfătuia mereu să nu preferăm vreun filosof, nici măcar pe cel socotit de toți ca fiind cel mai înțelept, ci să dăm ascultare doar lui Dumnezeu și profetilor Săi*⁴³;

- De remarcat faptul că, deși era conducătorul școlii catehetice alexandrine, încă de o bună bucată de vreme, Origen nu încetează nicidecum *propria instruire*, ceea ce azi am numi *formarea continuă*. Pe la anul 210, în jurul vârstei de 25 ani, îl întâlnim în preajma unui celebru filosof al antichității, Ammoniu Sakkas, care va deveni adevăratul său maestru în filosofie, ce-l va orienta către o viziune eclectică asupra curentelor filosofice;
- *Spirit enciclopedic și neobosit*, un adevărat titan al culturii teologice și profane, Origen a putut beneficia la un moment dat, prin generozitatea protectorului său, Ambrozie, de sprijinul unui însemnat număr de colaboratori: „Șapte tahigrafi îi stăteau la dispoziție când dicta și care se schimbau alternativ după un anumit timp. Nici numărul copiștilor nu era mai mic și tot așa stăteau lucrurile și cu numărul tinerelor fete care caligrafiau frumos textele. Ambrozie oferea din plin tot ce era de trebuință pentru întreținerea tuturor”⁴⁴;
- Nu mai puțin, au contribuit la dilatarea orizontului personal și îmbogățirea cunoștințelor, călătoriile profesorului alexandrin în diverse părți ale lumii. Pe la anul 212 face o călătorie la Roma „pentru a cunoaște cea mai veche Biserică a romanilor”⁴⁵, motiva el, la ea acasă. De asemenea întreprinde și alte călătorii, în: Grecia, Epir, Nicomidia, Antiohia, Palestina, Arabia, fie pentru a se instrui el însuși, fie pentru a răspunde invitației unor mari personaje care-l frecventau⁴⁶;
- În contextul acestui exces de zel, după mărturia aceluiși biograf al său, Origen a săvârșit acea faptă nechibzuită, automutilându-se, ceea ce făcea dovada „pe de o parte că mintea lui era încă destul de necoaptă și de copilărească, dar pe de altă parte, aducea și dovadă strălucită despre credința și puterea lui de renunțare”⁴⁷. Motivele care au stat la baza acestui gest, în opinia lui Eusebiu de Cezareea sunt: „ori că el va fi înțeles prea simplist și copilărește cuvintele «sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înșiși, pentru

⁴³ *Ibidem*, p. 28-33.

⁴⁴ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, VI, XXIII, 2, p. 247.

⁴⁵ F. Cayré, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, VI, VIII, 1, 231-232.

împărăția cerurilor» (Matei 19, 12), crezând că în acest fel ar împlini cuvântul Mântuitorului, ori că, fiind încă tânăr și trebuind să propovăduiască adevăruri dumnezeiești, nu numai în fața unor bărbați, ci și înaintea femeilor, pentru a putea îndepărta, din mintea celor necredincioși, orice posibilitate de bănuială sau de învinuire de viață imorală, a crezut că trebuie să împlinească în toată deplinătatea acel cuvânt dumnezeiesc. În acest scop și-a dat toată sânguința ca fapta lui să rămână necunoscută celor mai mulți dintre ucenicii săi⁴⁸. Cu toată discreția posibilă, faptul ajunge la urechile episcopului Demetriu, care inițial și-a exprimat admirația pentru gestul lui Origen, dar nu l-a suspendat din funcția de conducător al școlii, ba dimpotrivă, l-a încurajat ca de acum înainte să se consacre cu mai mare devotament operei catehetice. „Dar, la scurt timp după aceea, crede biograful citat, când a văzut ce mare succes are Origen și cât este de cunoscut și de admirat de toți, lăsându-se mânat de mărunte socoteli omenești (invidie!), episcopul a căutat să-l învinuiască în scris înaintea episcopilor din toată lumea de o faptă cu totul nebunească...”⁴⁹. Gestul lui Origen, dificil de judecat astăzi, din afară și la o mare distanță cronologică, a atârnat însă foarte greu în tulburările ulterioare generate de persoana și opera distinsului alexandrin;

- În realitate, cel mai greu pretext, în conflictul cu episcopul lui, ce a dus la înlăturarea sa de la catedră, a fost hirotonia lui Origen de către alți episcopi, peste autoritatea celui eparhiot. Pe la anul 230, în cursul unei călătorii în Grecia și Palestina, episcopii Teoctist de Cezareea Palestinei și Alexandru de Ierusalim, prietenii săi, l-au hirotonit preot, neexistând încă în Biserică nici un canon care să interzică promovarea eunucilor. La reîntoarcerea sa în Alexandria, episcopul Demetriu, probabil supărat pentru subminarea autorității sale, i-a interzis să mai învețe și l-a depus din treaptă la două sinoade întrunite, în 231, în Alexandria, sub motivul unor opinii eretice⁵⁰. Cert este că toate faptele cumulate: excesul lui de zel, exaltarea, hirotonia „necanonică” taxată ca insubordonare autorității ecleziale, poate chiar și invidia episcopului față de un personaj incomod, castrarea, unele opinii teologice hazardate și controversate etc. au contribuit la îndepărtarea sa din școala alexandrină. Oricum, în ciuda tuturor acuzațiilor, la fel de adevărat rămâne și faptul că Origen poate fi acuzat de oricare din aceste lucruri, mai puțin de rea credință sau, cu atât mai puțin, de necredință;
- Cât privește *opera*, eruditul alexandrin a scris enorm, fiind unul din cei mai prolifici scriitori ai antichității. Unii din biografii săi considerau că numărul

⁴⁸ *Ibidem*, VI, VIII, 1, 231.

⁴⁹ *Ibidem*, VI, VIII, 4, 232.

⁵⁰ F. Cayré, *op. cit.*, p. 185-186.

lucrărilor lui s-ar fi ridicat la cifra de 6000 de titluri, pe când alții s-au oprit la cifra de 2000. Sf. Ieronim înșiră titlurile a 800 de opere⁵¹. Pe noi ne interesează îndeosebi *opera exegetică*. E de ajuns să menționăm grandioasa sa întreprindere de ordin științific, *Hexapla*, în care a încercat o restabilire a textului grecesc a Vechiului Testament, pe 6 coloane, potrivit edițiilor aflate în uz, în vremea sa. *Origen a comentat întreaga Sf. Scriptură*. Pentru a putea avea acces la textul original a încercat chiar să învețe *limba ebraică*, deși se pare că, totuși, cunoștințele sale de limbă au rămas destul de modeste⁵². Meritorii rămân însă efortul și modalitatea științifică (și deopotrivă duhovnicească) de abordare, prin accesul direct la izvoare, dar și pasiunea sa inegalată de pătrundere cu mintea, inima și rugăciunea în adâncul tainelor Cuvântului sacru și de împărtășire neobosită a lui miilor de auditori, timp de o jumătate de veac (în ambele școli: Alexandria și Cezareea);

Perioada palestiniană (232 până la moartea sa):

- Repudiat din Egipt, Origen se retrage la Cezareea Palestinei, unde, beneficiind de tot confortul și protecția oferite de prietenii săi episcopii ce l-au hirotonit, a deschis o nouă *școală catehetică*, în care a predat timp de încă 20 de ani. După unii autori această școală ar fi depășit chiar pe cea din Alexandria prin caracterul ei științific, atrăgând figuri strălucite ale vremii, precum Grigorie Taumaturgul, Atenodor, fratele său, Firmilian al Cezareei⁵³, dar, după alte opinii, nu s-ar mai fi ridicat la prestigiul celei dintâi;

3.II. Partea parenetică (exortativă)

- În opinia unui însemnat teolog român, „nici un alt scriitor bisericesc nu s-a dedicat atât de mult Sfintei Scripturi ca Origen”⁵⁴. Ce semnificație are pentru noi acest fenomen?
- Se spune că granița dintre *genialitate* și *nebulie* este relativă. Privit pe dinafară, Origen poate fi încadrat – cum, de altfel, s-a și întâmplat în istorie! – în oricare din cele două categorii. În realitate, genialitatea sau „nebulia”, dar și adevărata forță a „Omului de oțel”, a constatat în *comuniunea lui cu Spiritul Sfânt* (după Sf. Grigorie Taumaturgul), în *dialogul lui intim perpetuu cu Dumnezeu*, prin *lectură biblică și reflecție personală* atentă asupra cuvântului revelat, dar și prin *rugăciune neîncetată*. Origen a fost, înainte de toate, un

⁵¹ Apud T. Bodogae în *Studiu introductiv la Origen, Scrieri alese*, partea I, p. 7.

⁵² I.G. Coman, *op. cit.*, p. 315.

⁵³ F. Cayré, *op. cit.*, p. 185.

⁵⁴ T. Bodogae în *Studiu introductiv la Origen, Scrieri alese*, partea I, p. 26.

mare credincios, un om care a luat credința în serios până la limita „nebuniei”. Nu a fost doar un teoretician, ci un adevărat *theoretician* (gr. *theos* = Dumnezeu + *orao* = a vedea), un *vizionar*. Mai presus de orice calificativ elogios, el a fost un mare *ascultător al Cuvântului*. A știut „să dea ureche”, cu o incredibilă migală, cuvântului lui Dumnezeu, să ia aminte, cu o rar întâlnită rigurozitate, la sensurile cele mai ascunse ale cuvintelor Scripturii. Trebuie să avem un auz ascuțit și cultivat, pentru a „asculta armonia muzicii lui Dumnezeu din Sfintele Scripturi”⁵⁵. „Deschide urechile ascultării de Legea divină, ca s-o înțelegi duhovnicește”⁵⁶, spunea dascălul alexandrin. A fost un *împlinitor* pedant al poruncilor lui Dumnezeu – el, interpretul „alegorizant” al Scripturii, împlinea *literal/mente* cele scrise! – și un *mărturisitor* înfocat al Adevărului, până la jertfirea de sine. A fost unul dintre cei au intrat, cu sinceritate, în arena credinței. A fost un adevărat „gladiator” al Adevărului, nu un simplu „spectator de fotoliu” al credinței creștine. Dar, pentru a-l înțelege cu adevărat, cel mai potrivit ar fi să dăm ascultare propriilor sale dezvăluiri și mărturiilor contemporanilor săi:

- „Secretul” genialității lui în exegeză, ne este revelat într-o scrisoare adresată unui ucenic, cu numele Grigorie⁵⁷: „Așadar, domnul meu și fiul meu, să dai atenție, în primul rând, citirii Sfintelor Scripturi. Dar să fii cu grijă, căci la citirea celor sfinte trebuie să fim cu multă atenție, ca să nu spunem sau să gândim ceva nesocotit despre ele. Fii cu atenție la citirea celor sfinte, cu grijă statornică și, cu multă bunăvoință de a plăcea lui Dumnezeu, bate la ușile cele închise și ele ți se vor deschide⁵⁸ de către Portarul (de Sus)... Și, în dorul după lectura sfântă, să cauți cu bunăcuviință și cu multă credință înțelesul curat al cuvintelor sacre, care pentru mulți oameni pare ascuns. Nu înceta însă să bați și să cauți, căci cel mai necesar lucru în înțelegerea lucrurilor sfinte este rugăciunea. Căci cu gândul la ea ne-a spus Mântuitorul nu numai: «Bateți și vi se va deschide», ci și «căutați și veți afla», dar mai ales «cereți și vi se va da»⁵⁹. Această mărturisire ni-l prezintă pe Origen ca un mare „ascultător al cuvântului”, înzestrat cu *darul „sfintei atenții”*, ca *tâlcuitor atent*, grijuliu, meticulos, al sensurilor ascunse ale cuvintelor Scripturii, ca *om de rugăciune*, de *bună cuviință* și de *mare credință*. Pretutendeni în opera lui vom găsi indicii

⁵⁵ *Filocalia...*, Întreaga Sfântă Scriptură este un instrument perfect acordat al lui Dumnezeu”, VI, 2, p. 342.

⁵⁶ Origen, *Scrieri alese*, partea întâi..., *Omilia la cartea leșirii. Omilia III*, III, p. 75.

⁵⁷ După ultimele cercetări se pare că nu e vorba despre Sf. Grigorie Taumaturgul. Origen, *Filocalia*, în „Scrieri alese”, partea a doua, col. P.S.B., vol. 7, trad. T. Bodogae, Nicolae Neaga, Zorica Lațcu, Ed. I.B.M.O., București, 1982, p. 354, nota 290.

⁵⁸ Vom vedea mai jos despre „cheile” de deschidere a „camerelor”, respectiv de „cheile de interpretare” a tainelor Sf. Scripturi.

⁵⁹ Origen, *Filocalia...*, cap. XIII, p. 356.

- ce conduc spre: o deosebită atenție, grijă, migală, tihnă, reflecție, insistență sfântă, rugăciune, nimic în pripă, nimic superficial, nimic fără sens;
- În interpretarea textelor sacre, Origen nu uită că „Sfintele Cărți nu sunt simple scrieri omenești, ci provin din inspirația Spiritului Sfânt”⁶⁰, motiv pentru care ele trebuie *citite cu mare atenție* și, practic, *cu mintea în Dumnezeu*. „*Trebuie să fim atenți la fiecare cuvânt al Scripturii*”⁶¹, spunea el, pentru că „Sfânta Scriptură nu are nici o virgulă lipsită de Înțelepciunea lui Dumnezeu”⁶². Pentru a pătrunde tâlcul textelor sfinte, ele nu trebuie interpretate doar literal, ci și *spiritual*. Pentru că proorociile sunt „pline de enigme și de cuvinte întunecate”, iar în Evanghelii ne poticnim de alte sensuri adânci, exegetul creștin susține că trebuie să pătrundem în „gândul lui Hristos, pentru a cunoaște cele dăruite nouă de Dumnezeu”⁶³, să gândim ca și Hristos. Locurile mai greu de interpretat nu pot fi înțelese decât în spiritul Logosului (logicii) divin/e. Aceasta implică, în egală măsură, o viață spirituală aleasă, în Spiritul Adevărului și un veritabil discernământ spiritual;
 - Dascălul alexandrin este un adevărat maestru al *cheilor de interpretare* a textelor sacre, fapt exprimat prin cunoscuta *metaforă a cheilor*: „Precum judecățile lui Dumnezeu sunt mari și de nespuse..., la fel Scripturile Lui sunt mari și pline de cugetări nespuse și tainice și greu de pătruns. Adesea sunt foarte greu de tâlcuit și devin pricină de rătăcire pentru sufletele needucate... Întreaga Sfântă Scriptură e orânduită ca o casă, în camerele căreia nu poți ajunge până nu deschizi pe cea principală. *Lângă fiecare cameră se află o cheie, dar nu este cea potrivită, ci cheile tuturor camerelor sunt împrăștiate și nu știi cu ce cheie vei putea să deschizi fiecare cameră și este muncă destul de grea să-ți găsești cheia potrivită cu care să poți deschide*. Tot așa trebuie înțeles că și pentru *Scripturile care nu-s clare*, nu din altă parte vom putea afla mijloacele de a le lămurii, decât tot de la *cheia de explicare împrăștiată printre celelalte cărți*”⁶⁴. *Tâlcul unor locuri obscure trebuie căutat cu migală, în înțelesul global al celorlalte texte sacre*. Aceasta presupune un orizont larg de cunoaștere, trăire și aprofundare a cuvântului divin, calități care nu i-am lipsit nicidecum ilustrului alexandrin;
 - Origen mânuia cu o dexteritate incredibilă texte și sensurile cele mai adânci ale cuvântului sacru, ca un *împătimit în arta dez-văluirii misterelor sacre*,

⁶⁰ *Ibidem*, cap. I, p. 311.

⁶¹ *Ibidem*, p. 315.

⁶² *Ibidem*, Omilia a XXXIX-a la Ieremia, p. 327.

⁶³ *Ibidem*, p. 312.

⁶⁴ *Ibidem*, Că Sfânta Scriptură e încuiată și pecetluită, II, 3, p. 331.

după cum înțelegem din *metafora vălului*⁶⁵. Moise avea fața acoperită cu un văl, pe care și-l ridica doar când se înfățișa înaintea Domnului. Fața lui era strălucitoare, însă fiii lui Israel n-o puteau vedea. „Până azi la citirea Vechiului Testament rămâne același văl... «Iar când se vor întoarce către Domnul, vălul se va ridica» (II Cor. 3, 16), explică Origen. *În întoarcerea noastră spre Domnul rezidă ridicarea vălului*. De aici putem concluda că atâta vreme cât citim sfintele cărți fără să le înțelegem, câtă vreme ele ne sunt neînțelese și încuiate, noi nu suntem încă *întorși cu fața spre Domnul*, iar dacă nu ne întoarcem spre El, fără nici o îndoială că vălul nu ni se ridică”⁶⁶. Prin urmare, *dez-văluirea* sensurilor adânci ale Scripturii presupune, înainte de orice, *convertirea inimii*, întoarcerea la Dumnezeu și gândirea (înțelegerea) potrivit „Logicii” divine, în Spiritul Celui de Sus. Iată marele „secret” al cunoașterii lui Origen: *mintea și inima în Dumnezeu permanent*, prin rugăciune, reflecție și viață curată, o înțelegere a operei divine *din interiorul ei*⁶⁷;

- În privința pasiunii nemărginite a dascălului alexandrin pentru cuvânt și pentru cultură în general, iată și mărturia Sf. Grigorie Taumaturgul: „El însuși explica și interpreta ceea ce este expus *enigmatic și mai puțin clar* în Sfintele Scripturi..., (Origen) *știa să asculte* de Dumnezeu cu multă înțelepciune. Nu este exclus ca aceste descoperiri să nu aibă, prin însăși natura lor, nimic întortocheat și neclar pentru el, pentru că el este singurul dintre oamenii de astăzi, pe care îi cunosc personal sau din auzite, care *și-a obișnuit sufletul cu lumina clară a descoperirilor lui Dumnezeu și este în stare să învețe și pe alții...* Că el poate lămuri toate acestea se datorează, după părerea mea, faptului că *este în comuniune cu Spiritul Sfânt...* Acest om a *primit de la Dumnezeu cel mai mare dar și partea cea mai bună, din partea cerului, anume pe acela de a înțelege lucrurile lui Dumnezeu, ca și când Dumnezeu i-ar vorbi și de a fi interpretul lor, de a le explica oamenilor, ca și aceștia să le audă și să le înțeleagă...* Alături de el, *nimic nu era de neexplicat, nimic ascuns și inaccesibil*. Din contră, era posibil să studiem lângă el orice cuvânt, venind de la barbari sau de la greci, orice cuvânt cu caracter tainic sau politic, divin sau omenesc, pentru că *vorbea fără reținere despre toate*, iar noi scrutam totul, ne înfruptam și ne umpleam sufletul de toate bunurile... Într-un cuvânt,

⁶⁵ Omilii la cartea leșirii. Omilia XII, *Despre fața strălucitoare a lui Moise și vălul cu care și-a acoperit fața*, I–IV, p. 114-121.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 115.

⁶⁷ Similar celebrei apoftegme a episcopului Diadoch al Foticeii: „nimic nu e mai sărac decât cugetarea care, stând afară de Dumnezeu, filosofează despre Dumnezeu”. *Filocalia...*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. 1, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, 1947, p. 336.

pentru noi era un *adevărat paradis al desfătării...*, o *bucurie adevărată*⁶⁸. Acesta a fost „pătimașul” Origen, o pildă de consacrare unei pasiuni, un ochi extrem de ager și o ureche mereu deschisă Cuvântului lui Dumnezeu.

4. Încheierea (epilogul/*peroratio*)

- Azi, într-o cultură a *comunicării globalizate*, pe măsură ce suntem bombardatți cu mai multe informații, în mod paradoxal, cunoașterea, discernământul și înțelegerea devin tot mai anevoioase, mai superficiale. *Cuvântul lui Dumnezeu se aude tot mai slab, glasul mărturisitorilor e tot mai stins, cele sfinte prezintă tot mai puțin interes. Omul modern devine tot mai miop la semnele de sus, tot mai surd la mesajul divin.* Un Origen ar primi probabil etichete din cele mai dezonorante: un ciudat, un mistic, un fanatic, un exaltat, un bigot, un fundamentalist, un paranoic ș.a.m.d. Până și marii bibliști și exegeți ai modernității, probabil că ne-ar râde în nas dacă am fi prea insistenți în elogierea dascălului alexandrin.
- Un lucru e cert, intenția noastră nu e de a beatifica sau adula figura unui exeget al antichității, fie el și cel mai mare poligraf sau cel mai prolific scriitor al vremii sale, chiar unic în felul lui, ci pur și simplu de a ridica vălul uitării și colbul ignorării de deasupra unui spirit viu al culturii și spiritualității creștine. Măcar atât de-am reuși, să ridicăm un colț al obrocului „prudenței academice și hagiografice” și să zicem: „Maestre Origen, vino afară, la lumina prea bine meritată...!”

IV. Considerații finale

- La capătul celor expuse, e de la sine înțeles că un panegiric nu se alcătuește în dimineața susținerii și, cu atât mai mult, nu se improvizează în momentul rostirii;
- Ca și în cazul omiliei exegetice, alcătuirea lui pretinde muncă de concepție, apelul la izvoare, răgazul documentării, reflecție personală, rugăciune;
- În mod intenționat am prezentat toate aceste date pe larg, nu un simplu plan de panegiric, și am indicat sursele bibliografice, pentru a releva importanța accesului la izvoare și necesitatea plămădirii atente a subiectului, ceea ce va asigura reușita comunicării fidele a mesajului dorit de orator.

⁶⁸ *Discursul Sfântului Grigorie Taumaturgul...*, XV-XVI, p. 33-34.

CREDINȚA: O CHESTIUNE DE PRIVACY SAU TREBUIE MĂRTURISITĂ PUBLIC?

ANTON RUS*

ABSTRACT. *Faith: A Matter of Privacy or Public Practice?* One cannot dissociate between the inward faith and its actual, exterior, public manifestations as the human being – body and soul – is unitary. It is true, there is the interior, inward, spiritual dimension of faith, but which always manifests itself in exterior attitudes, facts, gestures and words. We cannot draw a clear separation line between public and private life regarding faith; it would be a schizophrenic separation. The virtue of faith without the virtue of love is nonsense. In this perspective, the manifestation of faith publicly will always defer to love towards the neighbour, love that will not allow Christianity and its members become fundamentalists.

Key words: *testifying faith, public, private, love, responsibility.*

REZUMAT. *Credința: o chestiune de privacy sau trebuie mărturisită public?* Nu se poate disocia credința interioară de manifestările ei concrete, exterioare, publice, întrucât persoana umană – trup și suflet - este unitară. Există, într-adevăr, dimensiunea interioară, sufletească, spirituală a credinței, dar care întotdeauna se răsfrânge în atitudini, fapte, gesturi, cuvinte exterioare. Nu putem face o distincție netă referitoare la credință între viața privată și viața publică; ar fi o distincție schizofrenică. Virtutea credinței fără virtutea iubirii este un non sens. Din această perspectivă, manifestarea credinței în public va respecta întotdeauna iubirea față de apropoale, iubire care nu va permite creștinismului și membrilor săi să devină fundamentalști.

Cuvinte cheie: *mărturisirea credinței, public, privat, iubire, responsabilitate.*

1. Introducere

Dacă secolul al XX-lea a fost secolul în care multe regimuri sociale și politice totalitare interziceau în mod categoric exprimarea propriei credințe în spațiul public, și ne referim îndeosebi la țările est-europene, constatăm că secolul al XXI-lea este secolul în care, pe fondul unei radicale libertăți de conștiință, asistăm la dezbateri de

* Lect. univ. dr. pr. la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj (antonrus18@yahoo.it); predă Teologia Spirituală și este interesat de formele devoționale de exprimare a religiozității. Studiul de față este prelegerea susținută la Colocviul *De la credință la teologie*, organizat de Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Cluj-Napoca, 17 mai 2013.

anvergură pe plan întins despre echilibrul firav care trebuie să existe între libertatea de exprimare a credinței celor credincioși și libertatea de a nu fi obligat să accepți să fi invadat de manifestarea credinței celor credincioși de lângă tine. Paradoxul este că atât regimurile totalitare cât și cele democratice îngrădesc (în măsuri diferite, e adevărat) exprimarea religiozității; regimurile totalitare ateiste interziceau exprimarea religiei în spațiul public *încălcând* dreptul fundamental la libertatea religioasă; iar regimurile democratice de astăzi interzic exprimarea religiei în spațiul public *apărând* dreptul fundamental al omului de a nu avea o religie.

Întrebarea din titlul acestui studiu este, desigur, retorică, și se poate reformula într-o multitudine de fraze care exprimă aceeași dilemă a păstrării echilibrului între libertățile personale: trebuie să fiu reținut uneori în exprimarea publică a credinței mele? Există situații în care exprimarea publică a credinței mele aduce prejudicii sau încalcă drepturile aproapelui meu? Există instanțe care pot să-mi limiteze exprimarea publică a credinței? Credința ține de viața privată sau se exprimă și în spațiul public?

Așadar, înainte de a prezenta un răspuns acestor întrebări, să încercăm câteva considerații de ordin teologic și practic.

2. Fundamente biblice ale problemicii

Este important ca în dezbateră teologică asupra oricărei tematici să fundamentăm biblic temeiul argumentelor problemicii, astfel încât să avem ca și criteriu prim de evaluare Cuvântul revelat al lui Dumnezeu. Cu referire la întrebarea asupra căreia ne regăsim în acest studiu observăm că Sfânta Scriptură ne îndeamnă atât să interiorizăm relația noastră cu Dumnezeu cât și să o exprimăm atunci când este cazul.

Întâi reperăm cuvintele lui Hristos care spune: *Luați aminte ca faptele dreptății voastre să nu le faceți înaintea oamenilor ca să fiți văzuți de ei; altfel nu veți avea plată de la Tatăl vostru Cel din ceruri [...]. Tu însă când te rogi, intră în camera ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău Care este întru ascuns; și Tatăl tău, Care vede întru ascuns, îți va răsplăti la arătare* (Matei 6, 1,6). Așadar, pare că mult cunoscutele cuvinte ale lui Hristos sugerează o interiorizare a trăirii credinței; dar pentru a le înțelege corect este fundamental să cunoaștem contextul rostirii lor, care este acela al necesității evitării fariseismului; deci nu se referă principal la faptul că nu este necesară o exteriorizare a credinței¹.

¹ Contextul este evidențiat de întreg paragraful: "Luați aminte ca faptele dreptății voastre să nu le faceți înaintea oamenilor ca să fiți văzuți de ei; altfel nu veți avea plată de la Tatăl vostru Cel din ceruri. Deci, când faci milostenie, nu trâmbița înaintea ta, cum fac fățarnicii în sinagogi și pe ulițe, ca să fie slăviți de oameni; adevărat grăiesc vouă: și-au luat plata lor. Tu însă, când faci milostenie, să nu știe stânga ta ce face dreapta ta, ca milostenia ta să fie într-ascuns și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție. Iar când vă rugați, nu fiți ca fățarnicii cărora le place, prin sinagogi și prin colțurile ulițelor, stând în picioare, să se roage, ca să se arate oamenilor; adevărat grăiesc vouă: și-au luat plata lor. Tu însă, când te rogi, intră în camera ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție (Matei 6,1-6). Același lucru este valabil și pentru: "Credința pe care o ai, s-o ai pentru tine însuți, înaintea lui Dumnezeu" (Romani 14,22).

Pe de altă parte, alte cuvinte ale lui Hristos, rostite în context diferit, includ recomandări drastice de trăire a credinței în mod vizibil în fața oamenilor. Un text reprezentativ dintre multe altele este următorul: *Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri. Iar cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri* (Matei 10, 32-33)². După Înviere Hristos le spune apostolilor: *Veți lua putere, venind Spiritul Sfânt peste voi, și îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea, și în Samaria, și până la marginile pământului* (Faptele Apostolilor 1,8), iar înainte de a se înălța la ceruri îi trimite la propovăduire: *Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin* (Matei 28:18-20). *Și le-a zis (Isus): Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toate neamurile* (Marcu 16:15). *Și să se propovăduiască în numele Său pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim* (Luca 24:47). *Dacă vestesc Evanghelia nu-mi este laudă, pentru că stă asupra mea datoria. Dar vai mie, dacă nu voi binevesti!* (1Cor. 9,16). Există multe asemenea texte care demonstrează necesitatea mărturiei; mai prezentăm aici doar unul, care recomandă mărturia pe care creștinul trebuie să o ofere în fața lumii: *Voi sunteți lumina lumii (...). Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât ei să vadă faptele voastre bune și să-l preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri* (Matei 5,14.16)³.

Așadar, din Biblie reiese exigența unei interiorizări a credinței, trăită la nivel personal dar, în același timp, există imperativul mărturisirii credinței în fața oamenilor, adică în spațiul public.

3. Fundamente magisteriale: Catehismul, Conciliile, Teologia

Magisteriul Bisericii reia învățătura Scripturii și a Tradiției și o propovăduiește mai departe. Catehismul Bisericii Catolice din 1993 vorbește în mai multe rânduri despre exprimarea credinței. În paragrafele 1814-1816, referitoare la virtutea teologală a credinței, Catehismul, fundamentându-se pe texte biblice, precizează că

² Se pot vedea multe altele: Marcu 8, 38: "Căci de cel ce se va rușina de Mine și de cuvintele Mele în neamul acesta desfrânat și păcătos, și Fiul Omului se va rușina de el, când va veni întru slava Tatălui Său cu sfinții îngeri"; Luca 9, 26: "Căci de cel ce se va rușina de Mine și de cuvintele Mele, de acesta și Fiul Omului se va rușina când va veni întru slava Sa și a Tatălui și a sfinților îngeri"; Luca 12, 8-9: "Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, și Fiul Omului va mărturisi pentru el înaintea îngerilor lui Dumnezeu. Iar cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor, lepădat va fi înaintea îngerilor lui Dumnezeu"; Epistola către Romani, cap. 10, verset. 10: "Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire".

³ Contextul este evidențiat de întreg pasajul: ¹³"Voi sunteți sarea pământului. Dacă sarea își pierde gustul, cu ce se va săra? Nu mai este bună de nimic, decât să fie aruncată afară și călcată în picioare de oameni. ¹⁴Voi sunteți lumina lumii. Nu se poate ascunde o cetate așezată pe munte. ¹⁵Nici nu se aprinde o candelă și se pune sub obroc, ci pe candelabru ca să lumineze pentru toți cei din casă. ¹⁶Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât ei să vadă faptele voastre bune și să-l preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri" (Matei 5,13-16).

credița vie lucrează prin iubire (Gal 5,6) și credința fără fapte este moartă (Iac. 2,26); așadar ucenicul lui Hristos nu trebuie numai să păstreze credința și să o trăiască, ci să o și profeseze, să dea mărturie cu îndrăzneală și să o răspândească. Același Catehism, vorbind despre obligația creștinilor de a participa la rugăciunea duminicală în biserica parohială, printre motivele acestei obligații enumeră și motivația exprimării publice a propriei credințe; astfel, în paragraful 2182, se specifică: „Participarea la celebrarea comunitară a Liturghiei duminicale este o mărturie de apartenență și fidelitate față de Cristos și Biserica sa. Credincioșii își dovedesc prin aceasta comuniunea în credință și dragoste. Ei dau, în același timp, mărturie despre sfințenia lui Dumnezeu și despre speranța mântuirii lor. Se întăresc reciproc sub călăuzirea Duhului Sfânt”.

Diferitele Sinoade ale Bisericii reiau aceleași recomandări. Spre exemplu, Conciliul Vatican II, în Decretul *Apostolicam Actuositatem* susține că laicii, constituiți ca martori privilegiați, își împlinesc misiunea și prin evanghelizare, adică prin vestirea lui Hristos, prin mărturia vieții și prin cuvânt. “Un astfel de apostolat nu constă numai în mărturia vieții; adevăratul apostol caută ocazii pentru a-l vesti pe Hristos prin cuvinte, fie necredincioșilor (...), fie celor credincioși” (AA 6).

În timpul audienței generale de miercuri 17 octombrie 2012 în Piazza San Pietro, Pontiful Benedict XVI a îndemnat: «Credința să nu fie trăită în mod privat». În cateheza sa Suveranul Pontif a continuat ciclul de ‘lecții’ dedicate Anului credinței, concentrându-se asupra unui aspect fundamental: credința nu este ceva privat, un dialog personal între individ și Isus, ci este ceva ce se trăiește și se dezvoltă întotdeauna și numai în cadrul comunității, al Bisericii. Pentru Papa Ratzinger “tendența, astăzi atât de răspândită, de a alunga credința în sfera privatului, îi contrazice însăși natura”. Creștinul – explică Papa – nu poate fi nicio dată de părerea că credința este un fapt privat. Credința implică mărturie și angajare public. Nu se poate trăi credința ca ceva privat, individualistic. Așadar, pentru Papă mărturisirea credinței este esențială pentru o societate care tinde să reducă credința la un fapt privat⁴.

Același principiu se întâlnește și în mediul greco-catolic românesc. Spre exemplu, în Pastorală de Crăciunul anului 2012 Preasfințitul Vasile Bizău de Maramureș învață: “De aceea, trăirea credinței creștine nu trebuie să fie circumscrisă doar spațiului privat, în forul intern al persoanei, ca opțiune particulară, ci ea trebuie să se manifeste și să fie vizibilă și recunoscută în spațiul public. Biserica în natura ei este comuniune de persoane care au primit botezul și aderă în mod liber la întreg patrimoniul credinței, având în comun aceeași învățătură și conținut al ei și împărtășindu-se din aceleași sfinte Taine”⁵.

⁴ <http://www.avvenire.it/Dossier/Benedetto%20XVI/Udienze/Pagine/udienza-apertura-anno-fede.aspx>.

⁵ SCRISOAREA PASTORALĂ a Preasfințitului Părinte Vasile, Episcop greco-catolic de Maramureș și Sătmar la mărta Sărbătoare a Nașterii după trup a Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Isus Hristos, în <http://www.bru.ro/documente/pastorală-de-crăciun-a-ps-vasile-2012/>.

Teologia, ca știință și cuvântare trăită despre Dumnezeu, subliniază importanța trăirii integrale a credinței⁶.

4. Mijloacele mass-media de comunicare a credinței în spațiul public: radio, televiziunea, presa, internetul.

Astăzi trăim într-o cultură massmediatizată. Trăim timpuri în care telefonul, computerul, televizorul, Ipod-ul, internetul, ocupă din ce în ce mai mult timp și spațiu în viața noastră. Tehnologia avansează rapid și pătrunde în cele mai îndepărtate colțuri ale lumii, înaintea misionarilor, chiar înaintea accesului la apă curentă sau la medicamentele de bază. În orice bordei din Africa sau din India găsești un radio sau un televizor și în locuri în care nu au existat niciodată sisteme de telefonie fixă, nici măcar electricitate, au ajuns foarte populare mobilele. Vorbim despre noi moduri de comunicare, despre o generație care nu concepe lumea decât înconjurată de butoane și de imagini sau sunete electronice. Studiile sociologilor arată că peste 50% din populația lumii este sub 25 de ani și că tinerii petrec o medie de 8 ore/zi folosind mass media. Câțiva km pătrați dintr-un oraș american (Hollywood) au ajuns să dicteze valori, comportamente și tendințe unui întreg glob⁷.

Astfel, mijloacele mass-media reprezintă o mare oportunitate⁸ pentru transmiterea credinței, într-un mod public, întrucât aceste mijloace țin de spațiul public, iar Biserica și fiecare creștin pot să-și exprime credința în acest loc comun al massmediei, în paginile propriilor reviste și ziare religioase sau în paginile ziarelor mari seculare care au o pagină rezervată chestiunilor religioase; pot să înființeze radiouri sau televiziuni religioase, site-uri religioase etc.

În mass-media laică scrisă sau audio-vizuală există emisiuni cu tematică specific creștină (Universul credinței etc.) sau care prezintă evenimente, documentare sau știri despre tematici sau sărbători religioase, iar diferiți invitați sau moderatori își exprimă credința – la nivel de trăire autentică sau doar de limbaj - prin pomenirea numelui lui Dumnezeu sau prin expresii precum: Dumnezeu să ne binecuvânteze, Doamne-ajută; Să vă răsplătească Dumnezeu; Doamne ferește; Ajutorul mi-a rămas doar la/în Dumnezeu etc.

⁶ Cf. Renzo Lavatori, *Dumnezeu și Omul: o întâlnire revelatoare. Revelație și credință*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009.

⁷ <http://www.misiune.ro/misiune/mass-media-si-evanghelizarea-tinerilor.html>; <http://lumea.catholica.ro/2012/10/rolul-mass-media-in-noua-evanghelizare/>.

⁸ Marco TASCIA, *Uno stile cristiano di presenza anche nel mondo digitale*, Città del Vaticano, domenica, 14 ottobre 2012 (ZENIT.org) – L'intervento del Rev. P. Marco Tasca, Ministro Generale dell'Ordine Franciscano Frati Minori Conventuali, alla Nona Congregazione Generale del Sinodo dei Vescovi (13 ottobre 2012).

5. Simbolurile religioase și predarea religiei în școli, o manifestare publică a credinței.

Persoana religioasă convinsă că Dumnezeu este pretutindeni vrea să marcheze fiecare loc al desfășurării activității sale cu semne religioase, prezente nu doar în spațiul privat al locuinței sale ci și la locul de muncă sau studiu. Problema apare atunci când la școală, de exemplu, în aceeași clasă există și copii care nu cred în Dumnezeu și care nu doresc să fie incomodați de prezența invazivă a acestor semne religioase specific unui crez religios.

Problema icoanelor/crucifixelor în școli este o problemă acută și controversată. Se consideră că în condițiile în care spațiul public este neutru - iar clasa este un spațiu public care este neutru - orice semn îi neagă neutralitatea. În interiorul spațiului neutru pot exista diversități de opinie, de filosofie, de orientare, care pot fi acceptate, dar spațiul trebuie să rămână neutru⁹.

Pe de altă parte, într-un proces din anul 2008 intentat Ministerului Educației, Cercetării și Tineretului de Consiliul Național pentru Combaterea Discriminării, se afirmă: Prezența simbolurilor religioase în instituții de învățământ nu încalcă drepturile fundamentale la libertatea de conștiință, gândirea și libertatea credințelor religioase, respectiv a egalității în drepturi a elevilor și nu reprezintă o situație discriminatorie, întrucât nu li impune copiilor care nu împărtășesc aceste convingeri religioase să fie adepți. Dimpotrivă, alții susțin că acest Consiliu încalcă dreptul la libertatea religioasă, drept consacrat de Constituția României și de CEDO. Libertatea religioasă e prețioasă. Membrii Asociației de la Provita, AFR, și alte organizații profamilie și creștine în România au înaintat, în 6 octombrie 2012, o *Scrisoare Deschisă adresată ministrului Educației, Referitoare la predarea religiei în școlile publice și la atacurile asupra acesteia (București, 6 octombrie 2012)*, Dnei Ecaterina Andronescu, Ministrul Educației, în care își exprimă îngrijorarea față de încercările de marginalizare a credinței religioase în spațiul public din România¹⁰. Cei în cauză își motivează acțiunile prin pretinsa grijă față de copiii îndoctrinați cu o „religie intolerantă și agresivă”, însă ei înșiși promovează o agendă ideologică agresivă și realmente intolerantă la adresa persoanelor cu convingeri moral-religioase. Ne afirmăm convingerea că predarea religiei în școli, evident cu respectarea deplină a libertății de opțiune și de convingere a reprezentanților legali ai minorilor, este stringent necesară în perioada actuală, de accelerată dezintegrare socială, în care copiii și tinerii sunt lipsiți de modele și de repere morale reale.

⁹ <http://www.ziare.com/social/religie/cristian-parvulescu-icoanele-in-scoli-o-discriminare-in-spatiul-public-1157780>

¹⁰ <http://www.evz.ro/detalii/stiri/ATACUL-RELIGIEI-n-coli-ATEII-MILITANI-i-au-pus-n-cap-familiiile-i-meterii-populari-10.html#ixzz28r7zkjRd>; www.alianta-familiiilor.ro

Creștinul nu se poate decât bucura când în școli se amplasează semne și simboluri creștine și se predă religia¹¹, iar atunci când aceste lucruri nu sunt posibile va trebui să dea mărturie doar cu viața lui personală despre credința pe care o nutrește.

6. Exemplul personal: Credința: ori se manifestă, ori nu este adevărată credință

Credința trebuie mărturisită în mod convingător și autentic, fără reduceri de sens și fără simplificări sau ajustări ideologice¹². Credința se manifestă de către omul întreg, trup și suflet; astfel că nimeni nu poate afirma că are credință pe care o trăiește în propria interioritate, în propriul suflet, și deci nu se vede înafară. Dacă credința există în suflet, atunci se va vedea și în afară, întrucât există o unitate între sufletul și trupul unei persoane, o unitate ce conferă echilibru și maturitate persoanei umane.

Credința adevărată este o chestiune și de altruism: atunci când ai descoperit ceva, simți impulsul de a împărtăși și altora. Când ai aflat de la o emisiune că un anumit aliment sau medicament face bine, vrei să fii altruist și să împărtășești informația și celor dragi. În același mod se împărtășește o bucurie. Experiența credinței urmează aceleași legi: cel care este credincios cu adevărat nu mai intenționează să considere credința ca o chestiune privată, de viață personală, ci dorește ca semenii lui să împărtășească din bucuria unei vieți trăită din perspectiva credinței în Dumnezeu. De aceea, credința adevărată conține în ea însăși dorința împărtășirii și astfel devine vizibilă, se manifestă, ori – în sens contrar - nu este credință adevărată.

7. Martirii primelor secole și persecuția din 1948

Este evident că manifestarea credinței în sfera publică implică riscuri. Cei dintâi care au primit de la Hristos determinarea de a-și manifesta în mod vizibil, public, credința au fost Apostolii și urmașii acestora. Cei dintâi care fost nevoiți să-l mărturisesc pe Dumnezeu în fața oamenilor cu prețul vieții lor au fost martirii. Se știe că până la Constantin cel Mare, când s-a promulgat Edictul de la Milano, în anul 313, prin care s-a dat libertate religiei creștine, deci trei secole înainte, creștinismul a fost interzis, iar cei care mărturiseau credința în Isus Hristos erau condamnați la moarte. Trei secole creștinismul a dat un număr imens de martiri.

În situațiile care cer atestarea credinței, creștinul trebuie să o mărturisească fără echivoc (2 Timotei 1,8). Martiriul este mărturia supremă dată adevărului credinței

¹¹ Despre predarea religiei în școli: Viorel DIMA, Drepturile religioase ale elevilor și studenților în sistemul de învățământ public, *Drepturile Omului* 2, 2008, 34-42, accesibilă: http://www.irdo.ro/file.php?fișiere_id=524&inline=; William A. Bleiziffer, Educație religioasă și catehetică, drept sau obligație? – un punct de vedere canonic, Idem, *Studii canonice: implicații intra și extra ecleziale*, Târgu Lăpuș 2010.

¹² Antonio Gaspari, *Mario Landi: O si manifesta, si vede, interroga e cambia il cuore dell'uomo, o non è fede*. Intervista a Rimini, venerdì, 2 novembre 2012 (ZENIT.org).

(*Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 2471-2474). Un text fundamental pentru problema mărturisirii credinței cu curaj îl găsim în Epistola către Romani, capitolul 10, versetul 10: "Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire". Sfântul Apostol Pavel învață că nu este suficientă credința launtrică, oricât ar fi ea de sinceră, de caldă, de adâncă. Textul interzice o atitudine ambiguă pe care ar putea-o asuma un creștin. Este adevărat că de multe ori manifestarea propriilor convingeri religioase implică dezavantaje, mai mici sau destul de pronunțate, uneori chiar și riscul vieții. Ne putem gândi la exemplul lui Ioan Botezătorul, care și-a pierdut viața, sau la martirii primelor secole și la mărturisitorii credinței din anul 1948; de aici vine denumirea de *mărturisitori*. Martirii și mărturisitorii greco-catolici din anul 1948, dar și alții de alte credințe, au suferit pentru credință, și-au mărturisit și apărât credința în mod public¹³.

8. Exilul credinței în sfera privată

Una dintre cele mai importante victorii ale spiritului iluminist ateu european o constituie exilarea credinței în sfera privată, eliminarea ei desăvârșită și irevocabilă din spațiul public de exprimare¹⁴. Practic, sub masca respectului față de libertatea de conștiință, care include în sfera ei de cuprindere și credința, aceasta a fost eliminată din sfera publică. Nu numai că nu e de bonton să invoci credința, dar nu este nici "științific" să o afirmi. Afirmarea deschisă a credinței „nu dă bine”, nu cadrează cu locul și cu împrejurările respective. Despre religie se poate vorbi, în diverse medii de informare, de la cele academice până la cele mai triviale, la modul informativ, iar ca să faci maximum posibil, poți să ai o atitudine binevoitoare. Dar mai mult de atât nu se poate. Nu doar că nu se potrivește cu atitudinea științifică, dacă e vorba de o publicație academică, sau cu celelalte rubrici, ca cele de mondenități, sport, economie sau life-style din ziarele obișnuite. Dar și fără aceste restricții credința este ca un corp străin în organismul lumii acesteia, se crează o incompatibilitate reciprocă. Sunt dughuri diferite care nu se pot suporta unul pe altul. Cam cum ar fi să vezi un fragment de Acatist într-un ziar de mare tiraj, oricât de serios s-ar pretinde

¹³ Mircea Manu, *Martiriul, mărturie pentru credința adevărată*, Cluj-Napoca, 2003, 256 p.; Anton Mosin, *A doua serie de episcopi greco-catolici români care au suferit pentru credință*. Ep. Tit Liviu Chinezu, Ep. Iuliu Hirțea, Ep. Ioan Ploscaru, Ep. Ioan Cherteș, Arhiepiscop Emerit, Ep. Ioan Dragomir, Ep. Alexandru Todea, *Mitropolit și Cardinal*, Sibiu 2002.

¹⁴ Această atitudine nu este caracteristică doar zilelor noastre. Tema a fost abordată dintotdeauna și dezbătută de marii filosofi ai lumii. Spre exemplu, evreul olandez Baruch Spinoza în cartea *Tractatus Theologico-Politicus* publicată în 1670 a lansat notiunea "religiei private", o idee prezentă de-a lungul vremii, până la ateii și seculariștii zilelor noastre. Ei nu se împotrivesc religiei, dar religia trebuie practică acasă, nu în public. În alte cuvinte, religia nu poate fi exprimată în public, ci numai privat. Cf. Nick Spencer, *Atheists: The Origin of the Species* ("Ateii: originea speciilor"), 2014.

acel ziar?¹⁵. Dar e posibil să vezi o notiță biografică despre un mare om al Bisericii, autor de scrieri creștine. Și tot ar fi ceva și asta. Dar, legat și de tema manifestării credinței în spațiul public al audio-vizualului, există personalități, vedete sau invitați, care dau o bună mărturie creștină.

9. Situații-limită dilematice

Există situații-limită în care un creștin se poate găsi la un moment dat în viața profesională sau socială în care creștinul se află în situația de a trebui să aleagă între credința sa și îndatoririle profesionale sau sociale. Ne gândim, spre exemplul, la funcționarul creștin de la oficiul stării civile al unui stat care a legiferat oficierea căsătoriilor homosexuale, funcționar care se găsește la un moment dat în situația de a trebui să officieze o asemenea căsătorie, cu care credința lui nu este de accord. CEDO a decis că funcționarii publici creștini nu pot refuza să officieze „căsătorii homosexuale” pe motive de convingeri religioase

În data de 15 ianuarie 2012, Curtea Europeană a Drepturilor Omului (CEDO) a adoptat decizii prin care a validat dreptul angajatorilor de a limita libertatea de exprimare religioasă la locul de muncă atunci când aceasta intră în conflict cu legile privind egalitatea de șanse. Hotărârile CEDO au fost imediat criticate de Vatican prin vocea arhiepiscopului Dominique Mamberti, ministru de externe. În trei din cele patru procese, câștig de cauză au avut companiile care și-au concediat angajații pentru că și-au exprimat identitatea religioasă la locul de muncă. Este vorba despre o asistentă medicală care purta în timpul serviciului un crucifix (angajatorul a somat-o să renunțe la el pe motiv că „nu este igienic”...), despre o doamnă ofițer de stare civilă care a refuzat să officieze căsătorii între persoane de același sex și despre un psiholog care a refuzat, de asemenea, să acorde consiliere cuplurilor gay. Toate aceste persoane sunt din Marea Britanie. Singura care a avut câștig de cauză din partea CEDO a fost o angajată a unei companii de curse aeriene, care a fost concediată pentru că a refuzat să renunțe la purtarea la gât a unei cruciulițe din argint. CEDO a decis că instanțele judecătorești din Marea Britanie nu au acordat reclamantei dreptul legal la exprimare religioasă, dispunând acordarea unei despăgubiri, cu argumentația că pandantivul crucifix era „prea discret” pentru a prejudicia imaginea companiei. La scurt timp după începerea procesului, compania de transport și-a modificat regulamentul intern permițând purtarea simbolurilor creștine. În celelalte trei cazuri, CEDO a motivat că prioritar este tratamentul egal față de homosexuali și nu libertatea religioasă, precizând că angajatorii ar putea chiar obliga prin contract angajații să accepte o politică de ignorare a vederilor religioase în fața unei „politici rezonabile” față de homosexuali. Firmelor li se va permite să solicite la angajare chestionare prin care

¹⁵ Paul CURCA, *Exilul credinței*, <http://www.crestinortodox.ro/diverse/exilul-credin-126914.html>

aplicanții pentru un job să își exprime convingerile religioase și poziția față de homosexuali în cazul în care jobul le-ar cere să le ofere acestora diverse servicii. Adepții secularismului consideră că a da o atât de mare importanță simbolurilor religioase, în detrimentul egalității de șanse, este o optică „de modă veche”. Judecătorul John Laws de la Curtea de Justiție a Marii Britanii susține că religia este o „chestiune de opinie personală” care nu ar trebui folosită ca bază pentru a construi legi, iar o legislație prea protectivă pentru convingerile religioase ar fi „irațională, dezbinătoare și arbitrară”. La Radio Vatican, citat de religionnews.com, ministrul de externe al Vaticanului a protestat față de deciziile nefavorabile ale CEDO subliniind că „libertatea religioasă a devenit o chestiune complexă și de conștiință în societatea europeană marcată de creșterea diversității religioase și secularism...Oamenii au dreptul să își apere libertatea de conștiință”¹⁶.

10. Cred, dar nu practic

Există mulți așa-zisi creștini care au o atitudine referitoare la practicarea vieții creștine care se poate sintetiza într-o frază frecventă: Cred, dar nu practic. Adică cred în Dumnezeu, am o religie, dar nu practic în mod frecvent și vizibil credința pe care o am în lăuntru sufletului, din cauză fie că nu văd utilitatea practicării în exterior a ceea ce am în interior fie că nu sunt un om practicant. Plecând de la această afirmație, ne întrebăm la rândul nostru: este posibil să crezi fără să practici? Adică este posibil să ai credință, pe care să o prețuiești, să o consideri importantă în viața ta, dar să consideri că nu este nevoie de concretizarea acesteia în forme vizibile precum ar fi frecventarea duminicală a bisericii? Această afirmație, conform căreia se poate crede fără a fi necesară punerea în practică a ceea ce se crede este atât de comună încât în multe medii s-a transformat deja într-o mentalitate¹⁷. Există persoane care susțin acest lucru argumentând că doresc să caute autenticitatea credinței în interiorul sufletesc și nu în slujbe sau ritualuri, preferând o religie “mai spirituală” și “fără formalisme și structuri”. Biserica răspunde acestor persoane că omul este un întreg, trup și suflet, și se exprimă și își exprimă trăirile în întregul său, cu trupul și cu sufletul. Credința noastră nu este credința unor îngeri: îngerii nu au nevoie de semne, gesturi și cuvinte pentru a-și exprima credința. Dimpotrivă, noi ne traducem sentimentele interioare prin gesturi externe precum un surâs sau o strângere de mână, printr-un cuvânt sau o atingere încurajatoare a spatelui; ținem la familia noastră nu numai în lăuntru sufletului ci ne place să ne reunim împreună cu membrii ei; îl apreciem pe un prieten nu numai în sufletul nostru ci facem și gestul concret de a-i telefona de aniversarea zilei lui de naștere; un soț nu-și iubește soția doar în lăuntru inimii ci face

¹⁶ Cristina Roman (19.01.2013), <http://poruncaubirii.agaton.ro/articol/340/>

¹⁷ Monsignor Murilo S. R. Krieger, scj, Arcivescovo di São Salvador da Bahia (Brasile), *E possibile credere senza praticare?* în <http://www.zenit.org/it/articles/e-possibile-credere-senza-praticare>.

și gesturi concrete, exterioare, precum acela de a-i oferi un buchet de flori; un părinte nu-și iubește copilul doar în interiorul sufletului ci îl și strânge în brațe ca semn exterior al dragostei. Astfel, nici credința nu se trăiește doar în adâncul sufletului, ci se exprimă prin gesturi concrete exterioare¹⁸. Mai mult, credința ne introduce în familia fiilor și fiicelor lui Dumnezeu. Din moment ce avem credință, nu putem face abstracție de frații și surorile noastre, pe care trebuie să-i iubim prin gesturi concrete și împreună cu care să participăm la rugăciunile înălțate lui Dumnezeu în bisericile și parohiile noastre. Această familie a creștinilor are o istorie, are tradiții, are slujbe frumoase, are momente aniversare la care suntem invitați să participăm. Oare am putea pur și simplu să ignorăm sau, și mai rău, să le disprețuim? Atitudinea părinților se transferă copiilor¹⁹. După părerea noastră, nu există o credință autentică

¹⁸ Există limite stabilite de convențiile sociale între sfera privată și sfera publică; un exemplu comparativ ilustrativ poate fi iubirea dintre soți: iubirea este un sentiment lăuntric, interior, iar soții își manifestă iubirea reciprocă cu precădere în sfera interioară, intimă, în viața privată; dar, în același timp, iubirea interioară se răsfrânge și în exterior: se căsătoresc în public, se țin de mână în public, se plimbă în public, își recunosc copiii în public etc.

¹⁹ Tutorele copilului decide dacă acesta va participa la orele de religie din școală sau nu. În perioada interbelică, spre exemplu, elevilor li se preda religia la școală în mod obligatoriu dintr-un sentiment de responsabilitate față de binele lor ca persoane. În zilele noastre elevii sunt mai liberi (în sensul că nu li se impune religia) față de religie, dar în același timp mai dezorientați de însăși libertatea care li se oferă. Pe o scară a valorilor, datoria părinților și a profesorilor nu este în primul rând de a le oferi libertatea copiilor și elevilor, libertatea de a-și profesa religia sau de a o renega, ci *formarea* acestora. Elevii au simțit libertatea care li se oferă și au început să abuzeze de ea. Părinții nu trebuie să le ofere copiilor duminica dimineața libertatea de a alege dacă să meargă la biserică sau să rămână acasă ci, pur și simplu, cu dragoste și fermitate, duminică dimineața trebuie să meargă toți împreună la biserică. Principiul de bază este următorul: respectând libertatea și demnitatea persoanei umane și libertatea conștiinței, părinții au responsabilitatea de a oferi, de a garanta copiilor lor binele trupesc și sufletesc. Dacă este nevoie de o injecție pentru sănătatea copilului, părintele ține ca injecție să-i fie administrată copilului, fără să-i ceară acestuia părerea, chiar dacă administrarea injecției implică constrângere. Dimpotrivă, i-ar fi imputabilă părintelui lipsa administrării injecției din cauza temerii că ar trebui să exercite o oarecare violență asupra copilului. Toată lumea știe că lucrurile cu adevărat bune și necesare vieții se pot prezenta sub două forme: lucruri neplăcute și lucruri fascinante. Cele neplăcute sunt cele precum medicamentele amare, intervențiile chirurgicale, regimul alimentar sever, iar cele plăcute sunt cele precum odihna, jocul, vizitele etc. Atât pentru omul adult cât și pentru copil este importantă asumarea lucrurilor bune și necesare, fie ele plăcute sau neplăcute. Trăirea credinței este un lucru bun și necesar care, la fel ca celelalte lucruri, se poate prezenta sub forme neplăcute (trezirea duminica dimineața și frecventarea bisericii) sau plăcute (celebrarea propriei Cununii solemne în biserică). Bineînțeles că Biserica și creștinii trebuie să propună adulților atât partea plăcută cât și cea neplăcută a credinței, iar aceștia decid dacă să fie credincioși sau nu; exact ca și în cazul unei intervenții chirurgicale necesare: medicul îi propune pacientului intervenția, iar pacientul adult poate decide dacă să se supună intervenției salvatoare sau să o refuze. Dar unor copii nu li se poate doar propune asumarea unor alegeri împreună cu consecințele acestora, ci părinții trebuie să decidă ce consideră ei înșiși necesar pentru educația și binele copiilor. Studiile sociologice arată că tinerii astăzi sunt mai puțin apreciatori ai valorilor umane și creștine decât tinerii din perioada interbelică, și acest lucru considerăm că se datorează și lipsei de implicare a părinților în educația religioasă a copiilor lor. Dacă un părinte nu se ocupă de educația religioasă a copilului lui, sunt șanse mari ca acest copil să devină un adult necredincios; dacă un părinte nu se preocupă de sănătatea fizică a copilului lui, există șanse mari ca acest copil să devină un adult cu sănătatea șubrezită.

fără gesturi practice cu scuza căutării unei mai mari autenticități a credinței interioare. Dumnezeu însuși, când a vrut să ne arate iubirea Lui, nu și-a exprimat doar "în mod spiritual" dragostea pentru oameni, ci a concretizat-o: ni l-a trimis pe Fiul Său, care s-a întrupat și a locuit împreună cu noi.

Alții susțin cu tărie: eu cred înlăuntrul sufletul meu și mă pot ruga și acasă; nu văd sensul mersului la biserică. Biserica are trei răspunsuri la această obiecție. Întâi de toate, la biserică există niște lucruri pe care creștinul nu le are acasă (întrucât sunt lucruri încredințate de Hristos Bisericii): Sf. Liturghie, Euharistia, Spovada, predica, comuniunea fraților și a surorilor care se roagă împreună etc. În al doilea rând, mersul la biserică este important întrucât este semnul concret al comuniunii dintre fiii lui Dumnezeu care nu merg în mod izolat și individual pe calea credinței, ci se susțin reciproc. În al treilea rând, biserica oferă cadrul necesar întreținerii unei atmosfere de rugăciune²⁰.

Așadar, credința (Cred) și viața (nu practic) nu pot să fie separate. O credință fără fapte este moartă. După părerea noastră, creștinii care susțin contrariul nu au descoperit încă profunzimea vieții religioase, care scoate persoana credincioasă din atitudinea minimalistă și îi declanșează determinarea trăirii concrete a credinței.

11. Evanghelizarea și misionarismul: moduri de manifestare ale credinței.

După Înviere Hristos le spune apostolilor: "Veți lua putere, venind Spiritul Sfânt peste voi, și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea, și în Samaria, și până la marginile pământului" (Faptele Apostolilor 1,8), iar înainte de a se înălța la ceruri îi trimite la propovăduire: "*Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin*" (Matei 28:18-20). „*Și le-a zis (Isus): Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toate neamurile*" (Marcu 16:15). „*Și să se propovăduiască în numele Său pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim*" (Luca 24:47). „*Dacă vestesc Evanghelia nu-mi este laudă, pentru că stă asupra mea dator. Dar vai mie, dacă nu voi binevesti!* (1Cor. 9,16).

²⁰ Cred că argumentul cel mai elocvent adus unui tânăr care prezintă această obiecție este următorul exemplu. De ce ai fost la discotecă? Nu puteai dansa și acasă? Tânărul va răspunde că a fost la discotecă să danseze fiindcă acolo este locul destinat dansului, pentru că acolo este atmosfera potrivită, pentru că acolo s-a întâlnit cu prietenii care-i împărtășesc aceleași preocupări, pentru că acolo a auzit noutățile în domeniu etc., răspuns valabil și pentru mersul la biserică.

Dintotdeauna Biserica a fost chemată să evanghelizeze lumea. Pavel a străbătut pământul în multe ale lui călătorii misionare în care a predicat și a determinat o mulțime de oameni să își schimbe convingerile religioase. Propovăduirea Evangheliei la cei care încă nu au ajuns să audă de Hristos este o expresie privilegiată a unei mărturisiri publice a credinței și nu încalcă dreptul fundamental la libertatea religioasă.

12. Diferite modalități concrete de exprimare publică a credinței

Reflectând la tematica abordată de studiul nostru, nu putem încheia totuși fără a identifica forme și expresii concrete prin care credința omului răzbate dinspre interior spre lumea înconjurătoare, forme concrete ale manifestării credinței personale.

Dintre acestea, unele sunt obligatorii, în sensul că Sfintele Scripturi le recomandă în mod expres, deci sunt fundamentate biblic: iubirea aproapelui prin gesturi concrete care derivă din credința în Dumnezeu (Să iubești pe Domnul și pe aproapele tău...); observarea Zilei Domnului (Adu-ți aminte să cinstești Ziua Domnului); primirea Botezului (Cel care va crede și se va boteza, se va mântui); primirea Euharistiei (De nu veți mânca Trupul Fiului Omului...), primirea celorlalte Sfinte Taine precum primirea Tainei Cununiei în biserică, mărturisirea păcatelor etc. Alte modalități sunt recomandate de Biserică, de Tradiția Bisericii, de Sfinții Părinți, de literatura religioasă, de duhovnici. Dintre acestea remarcăm aici: frecventarea duminicală a bisericii; botezarea propriilor copii; participarea ca nași la botezul copiilor sau la cununia tinerilor; împărtășania deasă; observarea zilelor de sărbătoare și a duminicilor; să fi o persoană integră în raportul cu ceilalți; participarea la pelerinaje, procesiunile; prezența icoanelor / crucifixelor în spațiile publice (școli, birouri, spitale, instituții etc.); purtarea de cruciulițe la gât sau obiecte religioase; pomenirea Numelui lui Dumnezeu cu pietate și credință, în rugăciuni (invocații) scurte; includerea unei perspective religioase asupra lumii și a omului în discuții; participarea la orele de cateheză pentru adulți sau trimiterea fiilor la cateheză; înscrierea copiilor la orele de religie de la școală; participarea la conferințele sau la serile duhovnicești organizate de parohie; citirea Scripturii și a cărților religioase; studierea teologiei; amplasarea de troițe la intersecții sau în curtea proprie; a face semnul crucii atunci când treci pe lângă o biserică sau troiță; prezența icoanelor și a tablourilor religioase în propria locuință; implicarea în viața comunității parohiale; apărarea imaginii Bisericii, a clerului și a învățaturii în fața celor care o atacă; sponsorizarea / susținerea unor activități ale Bisericii precum evanghelizarea, misionarismul, presa și mass-media religioasă, construcția de

biserici sau mănăstiri; implicarea în voluntariatul în instituțiile Bisericii; vorbirea despre Dumnezeu; afișarea sinceră a seninătății ce provine din credința și încrederea în Dumnezeu; sprijinirea aproapelui în numele lui Dumnezeu; împărtășirea experiențelor sufletești; invitația rudeniilor la parastase; invitarea unui prieten la biserică; învățarea copiilor să rostească rugăciunile; luarea de atitudine publică în favoarea darului vieții și împotriva avortului, divorțului, adulterului, eutanasiei etc.; oferirea de cadouri obiecte religioase (icoană, rozar, tablou religios, crucifix etc.); promovarea binelui, a frumosului și a adevărului etc.

13. Nu exhibiționism invadent, ci mărturie autentică

Credința, pe lângă aspectul său de aderare personală, a minții și a inimii, la un patrimoniu de învățături, este o experiență și, ca orice experiență, se poate împărtăși celorlalte persoane, și în acest sens este personală, adică ține de viața personală. Creștinul dorește ca toți oamenii să ajungă la cunoștința adevărului și vrea ca toți oamenii să fie religioși și să se învrednicească de fericirea veșnică după moarte. Astfel, mărturia creștinului cred că este generată de două motivații. Întâi, mărturia este o chestiune care ține de conținutul credinței: toți creștinii au datorința de a răspândi învățătura lui Hristos; tuturor creștinilor Hristos le-a cerut să răspândească pocăința și Împărăția lui Dumnezeu. În al doilea rând, mărturia este bucuria împărtășirii unei vieți trăite în Domnul; deci este o chestiune firească, naturală, care ține de altruismul dorinței de a împărtăși și altora binele suprem de care sinele s-a împărtășit.

Astfel, creștinul nu caută ostentativ și fără discernământ să vorbească despre Dumnezeu oriunde și oricând; nu ține neapărat și obligatoriu să dea mărturie despre Dumnezeu, ci mărturia lui răzbate din modul lui de a trăi, reiese ca o consecință a modului de a se raporta la oameni și la lumea prezentă.

Există multe texte biblice care demonstrează necesitatea mărturiei; noi prezentăm aici doar unul, care recomandă mărturia pe care creștinul trebuie să o ofere în fața lumii: „*Voi sunteți lumina lumii (...). Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât ei să vadă faptele voastre bune și să-l preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri*” (Matei 5,14.16)²¹. Așadar, dragostea față de aproapele și față de mântuirea acestuia îl îndeamnă pe creștin la mărturisirea publică a credinței personale.

²¹ Contextul este evidențiat de întreg pasajul: ¹³„Voi sunteți sarea pământului. Dacă sarea își pierde gustul, cu ce se va săra? Nu mai este bună de nimic, decât să fie aruncată afară și călcată în picioare de oameni.

¹⁴„Voi sunteți lumina lumii. Nu se poate ascunde o cetate așezată pe munte. ¹⁵Nici nu se aprinde o candelă și se pune sub obroc, ci pe candelabru ca să lumineze pentru toți cei din casă. ¹⁶Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât ei să vadă faptele voastre bune și să-l preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri (Matei 5,13-16).

14. Concluzie

Revenind la întrebările din introducere referitoare la raportul dintre credința interioară și exprimarea acesteia în spațiul public, încheiem prin câteva considerații concluzive care sintetizează răspunsurile rezultate.

Întâi de toate, afirmăm cu convingere că nu se poate disocia credința interioară de manifestările ei concrete, exterioare, publice, întrucât persoana umană – trup și suflet - este unitară. Există, într-adevăr, dimensiunea interioară, sufletească, spirituală a credinței, dar care întotdeauna se răsfrânge în atitudini, fapte, gesturi, cuvinte exterioare²². Nu putem să facem o distincție netă referitoare la credință între viața privată și viața publică; ar fi o distincție schizofrenică. Nici Dumnezeu nici Biserica nu ar dori o asemenea distincție, și nici nu se poate face o asemenea distincție decât într-o măsură artificială. Unele expresii ale credinței sau chiar toate s-ar afirma în viața publică a creștinului. Este paradigmatică afirmația vie a Cardinalului Iuliu Hossu: „Credința noastră este viața noastră”.

În al doilea rând, se poate afirma că credința ține în același timp atât de viața privată cât și de viața publică a unei persoane, a unui credincios. Dincolo de definiții, credința este o chestiune personală întrucât are loc între Dumnezeu și fiecare om în parte, dar în același timp ea se exprimă public în relația cu aproapele și cu lumea înconjurătoare. Dumnezeu s-a adresat atât fiecărei persoane în parte cât și întregului Popor ales ca și comunitate publică. Un copil preia credința din comunitatea publică din care face parte, de la familia și comunitatea lui parohială. Credința este o chestiune personală; nu este corect și civilizată ca în spațiul public un cetățean să fie luat la răspundere de autorități despre viața lui religioasă. În același timp, în spațiul public, datorită multitudinilor de vederi religioase, autoritățile au fost nevoite să creeze un spațiu neutru din punct de vedere religios, pentru a se evita confruntările religioase. Astfel, pe undeva, este și vina creștinismului că a apărut secularismul: întrucât nu a reușit să-și mențină unitatea, existau divergențe de vederi între diferitele confesiuni, iar autoritățile n-au putut decât să ofere șanse egale fiecărei denominațiuni în a-și exprima punctul de vedere într-un spațiu neutru. Un spațiu neutru, secularizat, nu este un spațiu ateu, ci este un spațiu golit de conținutul religios. Astfel, secularismul nu este neapărat un rău. Libertatea de conștiință pentru orice credincios de orice religie, pentru

²² Există limite stabilite de convențiile sociale între sfera privată și sfera publică; un exemplu comparativ ilustrativ poate fi iubirea dintre soți: iubirea este un sentiment lăuntric, interior, iar soții își manifestă iubirea reciprocă cu precădere în sfera interioară, intimă, în viața privată; dar, în același timp, iubirea interioară se răsfrânge și în exterior: se căsătoresc în public, se țin de mână în public, se plimbă în public, își recunosc copiii în public etc.

agnostici sau pentru atei este asigurată civil tocmai prin secularism. Dar secularismul favorizează înstrăinarea de credință, de religie. Secularismul este respingerea ethosului eclezial și infiltrarea așa-numitului duh lumesc în viața socială. Dacă am așeza lucrurile într-o ordine cronologică cauză-efect, am susține că la început a fost păcatul, personal, care s-a revărsat în spațiul public (tocmai ca și credința: păcatul nu poate exista doar în spațiul personal) și care a rupt unitatea religiei. Din dezbinările religioase a apărut secularismul, din dorința de a se crea un spațiu neutru în care să predomină alte aspecte ale vieții, precum cel social, economic etc. și nu cel religios. Secularizarea a adus cu sine o mentalitate nihilistă destul de răspândită, în care totul e relativ. Viața e trăită cu frivolitate, fără idealuri clare și speranțe solide, cu legături sociale și familiale provizorii. Pentru relativism²³ nu mai există Adevăr, sensul existenței nu depășește contingentul, nu mai există puncte fixe de sprijin și orientare. Păcatul lumii de azi este relativismul. Primul și principalul defect al relativismului este atacul la valorile absolute. Din secularism a apărut relativismul: dacă toate religiile sunt egale, înseamnă că nu există una dintre ele care să fie cea mai autentică. Creștinii nu sunt relativişti: ei cred că Isus Hristos este unicul Mântuitor. După relativism, a apărut ca o reacție fundamentalismul. Spre exemplu, creștinii sunt fundamentalişti: au un adevăr fundamental: Isus Hristos. Creștinul crede în adevăruri fundamentale, dar fără să devină fundamentalist. Iar în același timp pentru creștinism un adevăr fundamental este și iubirea frățească și libertatea, așa că creștinii nu sunt fundamentalişti în sensul peiorativ de a nu permite existența și manifestarea altor sentimente religioase.

În al treilea rând, există limite în exprimarea publică a credinței și aceste limite au și un sens pozitiv: creștinul își limitează exprimarea publică a credinței în locul sau în fața aproapelui care refuză acest lucru. Astfel, creștinul își asumă această limitare tocmai din dragoste și respect pentru libertatea conștiinței aproapelui lui. Așadar, fiecare creștin își exprimă credința și în public, în același spațiu public în care are datoria de a-l iubi pe aproapele. A-l iubi pe aproapele înseamnă a-i asigura libertatea de exprimare care e atât de radicală încât îi permitem aproapelui să nu aibă nici un sentiment religios (atitudine pe care o garantează atât creștinismul cât și secularismul; creștinismul cu dorința ca cel necredincios să devină creștin, secularismul cu o atitudine de indiferență). Creștinii trebuie să perceapă secularismul nu ca relativism sau indiferență, ci ca un context în care personal își cultivă credința personală și o manifestă în public de

²³ Vezi și Andrei Marga, *Relativismul și consecințele sale*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2007; Idem, *Religia în era globalizării*, Cluj-Napoca, 2003, 2006.

fiecare dată când simte și când legile spațiului public îi permit. Spațiul secularizat nu coincide cu spațiul ateu, ci înseamnă realitatea aplicării principiului libertății: omul este liber. Este evident că creștinilor le-ar conveni o societate creștină, nu secularizată. Este bine să existe o icoană în clasa elevilor, dar dacă se decide altfel, creștinul rămâne senin în ultimă instanță rugându-se pentru cei ce nu au dorit prezența icoanei în clasă. În concluzie, Dumnezeu a creat omul atât de liber încât creștinul trebuie să-i respecte alegerea de a nu crede în Dumnezeu, deși trebuie să împlinească porunca de a propovădui. Dar propovăduiește celor care îl ascultă.

În al patrulea rând, ne-ar interesa răspunsul la următoarea întrebare referitoare la tema noastră: există aspecte ale vieții unui credincios care să nu se circumscrie credinței sale pe care o trăiește în mod personal și public? Există în viața lui chestiuni care să nu țină de credință? Am putea să răspundem luând ca exemplu realitatea păcatului. Există cel puțin două considerente pentru care păcatul nu este o chestiune strict personală, doar între Dumnezeu și om, ci se revarsă în viața publică. Întâi, orice păcat îl atinge pe aproapele, are legătură într-o oarecare măsură cu aproapele de lângă noi și astfel nu mai rămâne o chestiune strict personală. A doua considerație este că, pentru catolici și pentru ortodocși, și într-o oarecare măsură și pentru protestanți, creștinii apelează la mărturisirea păcatelor în fața comunității reprezentată de preot sau pastor sau un frate, adică în spațiul public²⁴. Așadar, suntem nevoiți să acceptăm că creștinul trebuie să dea o mărturie publică despre credința pe care o are prin întreaga sa viață (socială, familială, profesională etc.), neputând sustrage (rezerva sau exclude) anumite aspecte ale vieții din orizontul credinței.

Am încheia studiul prezent cu o considerație despre relația dintre credință și iubire. Virtutea credinței fără virtutea iubirii este un non sens. Dacă ne gândim la Epistola I a Sf. Apostol Pavel către Corinteni, la cap. 13, acolo se precizează: "chiar dacă ar avea cineva - Sf. Apostol Pavel zice despre el, de aș avea eu - credință atât de multă încât să mut și munții, dacă nu am dragoste, nimic nu-mi

²⁴ Ne-am gândi și la un alt exemplu. O vedetă este întrebată: „V-ați căsătorit de curând. Câți copii vreți să faceți?”. Iar vedeta răspunde: „Nu vă privește. Este o chestiune personală. Ține de privacy. E o chestiune doar între mine și soția mea”. Deci observăm că pentru un om oarecare există distincția dintre viața publică și viața privată. Dar dacă o asemenea întrebare i-ar fi adresată unui preot, acesta parcă nu ar mai putea răspunde la fel unui credincios al său („Nu vă privește. Este o chestiune personală. Ține de privacy. E o chestiune doar între mine și soția mea”), întrucât numărul de copii nu mai este exclusiv o chestiune de familie între soț și soție ci intervin încă două lucruri: învățătura revelată a lui Dumnezeu care îndeamnă soții să fie deschiși vieții; și exemplul și mărturia pe care soții creștini trebuie să o dea despre Dumnezeu în fața comunității despre convingerile lor prin întreaga lor viață, deci și cu numărul mare de copii pe care-i primesc de la Dumnezeu. Iată cum multe aspecte ale vieții private legate de credință ies în sfera publică.

folosește" (I Corinteni 13, 2). În această perspectivă, manifestarea credinței în public va respecta întotdeauna iubirea față de aproapele, iubire care nu va permite creștinismului și membrilor săi să devină fundamentalști. Mărturia autentică rămâne mijlocul cel mai privilegiat de exprimare publică a credinței personale, credință care transpare în totalitatea aspectelor vieții unui creștin, după cuvintele Cardinalului Iuliu Hossu: „Credința noastră este viața noastră”.