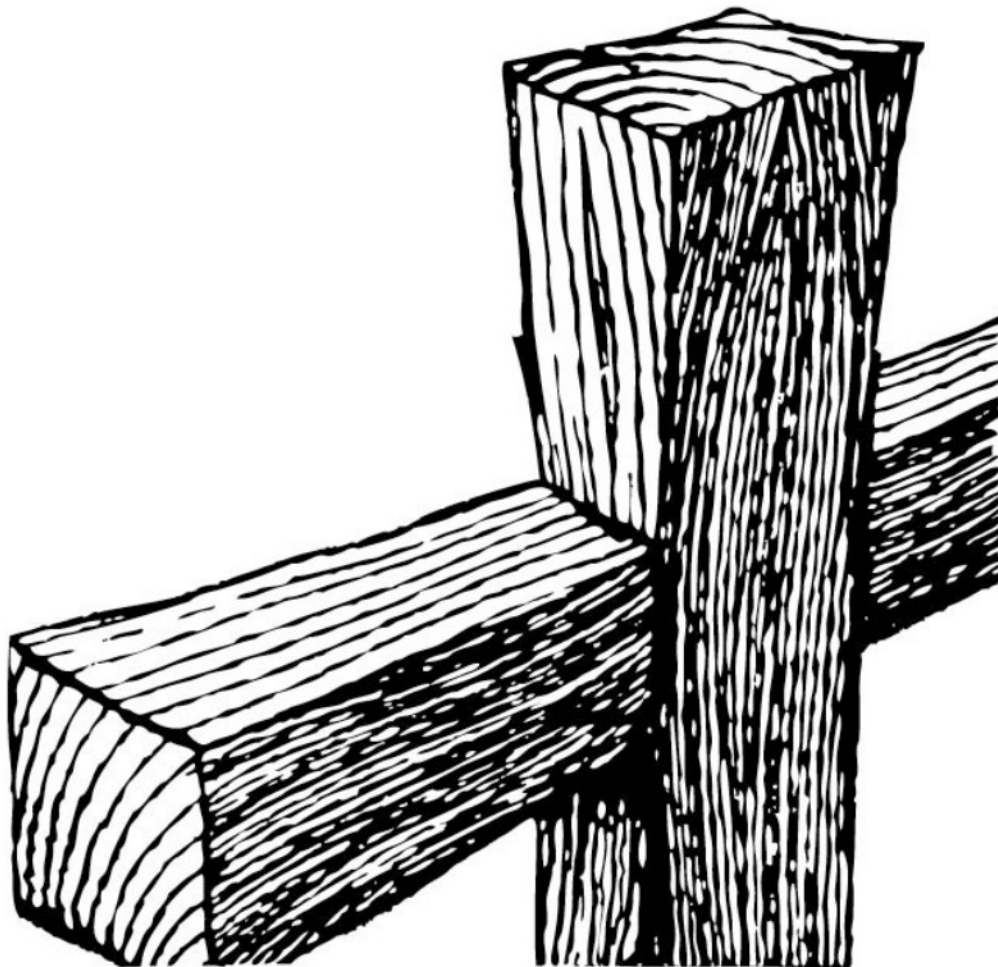




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

1/2007

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

1

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

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

WILLIAM A. BLEIZIFFER, Organele consultative și puterea de guvernământ a episcopului - <i>Sensus Fidei</i> al vieții ecleziastice * <i>Gli organi consolatativi ed il potere di governo del Vescovo – sensus fidei della vita ecclesiastica</i>	3
NICOLAE BODEA, L'amore e la testimonianza degli apostoli a Cristo Nello Spirito Santo in gv 13,1-16,33(17,26) * <i>Iubirea și mărturia apostolilor despre Hristos în Spiritul Sfânt în In 13,1-16,33(17,26)</i>	11
BOGDAN V. BUDA, L'eucaristia unione dell'anima con Cristo nell'opera la "Vita in Cristo" di Nicola Cabasilas * <i>Euharistia și uniunea inimii cu Hristos în opera "Viața în Hristos" de Nicolae Cabasila</i>	31
ALEXANDRU BUZALIC, Ezeziile și teologia trinitară în perioada preniceniană * <i>Les hérésies et la théologie trinitaire pendant la période avant-Nicée</i>	63
CĂLIN-IOAN DUȘE, Exilul sfântului Simeon noul teolog și ultima parte a vieții sale * <i>The exile of Saint Simon the New Theologian and the last part of His Life</i> ...	83
IOAN-IRINEU FĂRCAȘ, Cristos, Paștile Nostru. Tratatul despre Paște, O scriere inedită de-a lui Origen * <i>Cristo, la nostra Pasqua. Trattato sulla Pasqua, un'opera inedita di Origene</i>	91

LUCIAN LEȘ, O viziune de ansamblu asupra principalelor religii ale lumii până la Isus Cristos. * <i>Une vision d'ensemble sur les principales religions du monde jusqu'à Jésus Christ</i>	103
ANTON RUS, Pelerinaje naționale greco-catolice românești la Roma (1886-1937). * <i>Pellegrinaggi razionali greco-cattolici romeni a Roma (1886-1937)</i>	111
CRISTIAN F. SABĂU, Practica și scopul dialogului inter-religios în viziunea lui J. Dupuis * <i>La prassi e lo scopo del dialogo interreligioso secondo J. Dupuis</i>	125
ALEXANDRU SUCIU, Muzica bisericească în viața și creația lui Iacob Mureșianu. * <i>La musique religieuse dans la vie et la création de Iacob Mureșianu</i>	135

STUDIA PHILOSOPHICA

ANDREI BERESCHI, Sensul termenului Noeròn la Plotin și ideea lui unu-multiplu ca unu-în-rețea. * <i>The meaning of "Noeròn" term at Plotin and the concept of one-multiple as one-in-network</i>	151
IONUȚ MIHAI POPESCU, Pentru o definiție neutră a secularizării – II * <i>Towards a Neutral Definition of Secularisation – II- Secularisation as nihilism</i>	161
CLAUDIU SFIRSCHI-LĂUDAT, Le vocabulaire érotique de Platon. Note au passage 202.e.6-7 du <i>Banquet</i> * <i>Vocabularul erotic a lui Platon. Note la pasajul 202.E.6-7 din Banchetul Daimon</i>	171
DANIEL CORNELIU ȚUPLEA, Nichilismo in discussione * <i>Nihilismul în discuție</i>	187

STUDIA HISTORICA

CORNELIU CRĂCIUN, Stări în România din toamna anului 1944 (pe baza rapoartelor jandarmerești) * <i>Situazioni in Romania nell'autunno dell'anno 1944 (sulla base dei rapporti della gendarmeria)</i>	193
--	-----

Recenzii – Book Reviews – Comptes rendus

Françoise Dastur , <i>Moartea: Eseu despre finitudine</i> , Editura Humanitas, București, 2006 (BEKE CSABA).....	213
Sorin Toma , <i>Privind înapoi Amintirile unui fost ziarist comunist redactor-șef al „Scânteii” din 1947 până în 1960</i> , Compania, (2004), 336 p. (CORNELIU CRĂCIUN).....	215
Maica Éliane Poirot , <i>Pentru a-l cinsti pe Sfântul Proroc Eliseu în tradiția bizantină</i> [traducere de pr. Adrian Lung după, <i>Pour chanter le Saint Prophet Élisé dans la tradition byzantine</i> , Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 2005], Editura Ars Longa, Iași, 2006, 140 p. (CORNEL DÎRLE)	218
Ciprian Ghișa , “Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Elaborarea discursului identitar” (SILVIU-IULIAN SANA)	219

STUDIA THEOLOGICA

**ORGANELE CONSULTATIVE ȘI PUTEREA DE GUVERNĂMÎNT A
EPISCOPULUI - *SENSUS FIDEI* AL VIEȚII ECLEZIASTICE**

WILLIAM A. BLEIZIFFER

ABSTRACT. *Gli organi consultativi ed il potere di governo del Vescovo – sensus fidei della vita ecclesiastica.* Partendo dal contenuto della lettera apostolica *Nuovo Millennio ineunte*, ed appellandosi anche ad altri documenti magisteriali, fra cui primariamente i documenti conciliari, l'articolo desidera sottolineare l'impegno cristiano del laico nella vita della Chiesa. Gli organismi partecipativi alla missione governativa del Vescovo eparchiale sono costituiti non per sostituirsi al Vescovo, ma per rendere un servizio, una missione che si caratterizza primariamente nell'accordare un sostegno che possiamo chiamare consigliere. Tutti gli organismi partecipativi a questa missione, secondo il dettato del canone 7 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, si inseriscono non in una limitazione passiva, bensì in un'attività che deve tener conto delle condizioni propri di ciascuno nell'esercitare la propria missione affidata da Cristo alla Chiesa e da compiere nel mondo.

Evidenziando così esplicitamente la distinzione e la diversità dei compiti all'interno della Chiesa, l'autore, docente di diritto canonico orientale, sottolinea anche un altro aspetto altrettanto ovvio: l'impegno personale, manifestato come *munus docendi, regendi e sanctificandi*, viene ad attuarsi personalmente ed intimamente secondo i propri carismi, ma mai staccati dall'azione particolare del Vescovo, che può così godere di un reale aiuto nella sua missione particolare.

Scrisoarea apostolică *Nuovo Millennio ineunte*¹ reprezintă un apel al Romanului Pontif adresat Bisericii care a pășit în noul mileniu creștin. Din primele pagini ale scrisorii sale Papa afirmă că nu este vorba de inventarea unui nou program de acțiune a Bisericii, dimpotrivă, îi este propusă acesteia realizarea unor eforturi mai susținute în căutarea propriei esențe; și continuă propunând „unele priorități pastorale”. Biserica este invitată să-și continue misiunea începută plecând de la Cristos, „același ieri și astăzi”. Documentul încearcă astfel pur și simplu să susțină și să încurajeze o trăire mai profundă a dimensiunii pastorale a Bisericii.

¹ Lettera Apostolica *Novo millennio ineunte*, del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II all'episcopato, al clero e ai fedeli al termine del grande giubileo dell'anno duemila, il 6 gennaio, Solennità dell'Epifania del Signore, dell'anno 2001; pentru formatul electronic vezi pagina:
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_it.html

În același context pastoral, Papa adresează o invitație ca toate acele „organisme participative” din interiorul Bisericii propuse de Codul de Drept Canonic² „să fie cultivate și îmbunătățite zi de zi, la toate nivele” (nr. 45).

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium³, ca de altfel și Codex Iuris Canonici⁴, au formulat în manieră clară responsabilitatea pe care toți credincioșii creștini trebuie să o împărtășească față de viața și misiunea Bisericii. Canonul 15 CCEO subliniază:

§ 1. (CIC 212) Credincioșii creștini, conștienți de propria responsabilitate, sunt obligați să-și însușească cu ascultare creștină ceea ce Păstorii Bisericii, care îl reprezintă pe Hristos, ca învățători ai credinței, proclamă sau stabilesc în calitate de conducători ai Bisericii.

§ 2. Credincioșii creștini au dreptul integru de a-și prezenta Păstorilor Bisericii nevoile proprii, mai ales cele spirituale, precum și propriile doleanțe.

§ 3. În temeiul științei, al competenței și al prestigiului de care se bucură, aceștia au dreptul, ba chiar obligația uneori, de a face cunoscute Păstorilor Bisericii părerea lor despre binele Bisericii și de a o aduce la cunoștința celorlalți credincioși creștini, rămânând intactă integritatea credinței și a moralei, precum și respectul față de aceiași Păstori, și ținând seama de binele comun și de demnitatea persoanelor.

Se observă astfel, atunci când se vorbește despre binele Bisericii, indiferent de sfera de activitate a acțiunilor credincioșilor, - cu atât mai mult în al treilea paragraf al canonului - interacțiunea strânsă între preoția ministerială, sacramentală, și cea comună a tuturor credincioșilor. Iar această interacțiune tinde să asigure o comună mărturie de credință, oferită în manieră clară tuturor.

Revenind la conținutul scrisorii apostolice, Papa continuă: „Comuniunea trebuie să strălucească în raporturile dintre Episcopi, preoți și diaconi, între Păstori și întreg Poporul lui Dumnezeu, între cler și călugări, între asociații și mișcări ecleziale” (nr. 45). Prioritatea pastorală pentru Biserica celui de al treilea mileniu creștin este clar una legată de strânsa colaborare dintre toți membrii poporului lui Dumnezeu pentru binele Bisericii și a misiunii sale în lume.

El se exprimă clar în cea ce privește importanța activității celor mai mici din Poporul lui Dumnezeu, și mai ales acceptarea contribuției acestora: „În acest scop este necesar să ne asumăm vechea experiență, care fără să aducă nici un prejudiciu rolului autoritar al Păstorilor, știa să-i încurajeze pe aceștia la o mai

² Chiar dacă Pontiful Roman se referea la *Codex Iuris Canonici*, printr-o largă interpretare juridică putem spune că se referea în același timp și la toate acele organisme ale Bisericii, care sunt comune tuturor Bisericilor *sui iuris*.

³ Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus – Fontium annotatione auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, AAS 82 (1990); EV 12/695-887; Iuliu Muntean (trad.), *Codul Canoanelor Bisericilor Orientale*, ediție pro manuscripto, Presa Universitară Clujeană, 2001. *Codex Iuris Canonici*, AAS (1983); EV 8/637-1089;

⁴ *Codul de drept canonic*, traducere pro manuscripto, Institutul Teologic romano-catolic, Iași, 1995.

atentă ascultare a întregului Popor al lui Dumnezeu. Este semnificativ ceea ce Sf. Benedict îi amintește abatelui mănăstirii, în invitația pe care i-o adresează, să îi consulte, să se sfătuiască și cu cei mai tineri: „Deseori, pe unul mai tânăr Dumnezeu îl inspiră mai mult”⁵. Iar Sf. Paulin de Nola solicită: „Să ne inspirăm din gura tuturor credincioșilor, pentru că în fiecare creștin suflă Spiritul lui Dumnezeu”⁶ (nr. 45).

În centrul acestei idei se situează înțelegerea noii naturi a Bisericii așa cum rezultă ea din conținutul documentelor Conciliului Vatican II⁷. În decretul asupra misiunii pastorale a episcopilor în Biserică, *Christus Dominus*, în repetate rânduri părinții conciliari au evidențiat legătura de colaborare în rolul guvernativ, de conducere al Episcopului. Nr. 36 al documentului lansează o încurajare în promovarea și transmiterea adevărilor de credință și organizarea disciplinei ecleziastice prin reconsiderarea importantului rol pe care îl au Sinoadele și Conciliile Provinciale. Aceste instituții se doresc a fi reântărite, astfel încât să corespundă deplin rolului pe care trebuie să-l asume în opera de susținere a eforturilor fiecărui Episcop în parte. La fel este întărită și importanța Conferințelor Episcopale, a căror prezență este mult subliniată la nr. 37, și care reprezintă Organismul în cadrul căruia Superorii Bisericii dintr-o națiune⁸ sau teritoriu își exercită în mod coordonat îndatoririle pastorale. Importantă este însă și colaborarea la nivele ierarhice inferioare. Este în caz concret vorba de colaborarea pe care Episcopul poate și trebuie să o aibă cu organisme, consilii, colegii de consultori sau alte comitete⁹ care se cer a fi promovate datorită faptului că sunt „corespunzătoare exigențelor timpurilor noastre” (CD nr. 27). Conciliul recomandă de asemenea instituirea unor comisii pastorale din a căror compoziție

⁵ Reg. III, 3: «Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus, quia saepe iuniori Dominus revelat quod melius est». Nota 30 a Scrisorii Apostolice.

⁶ «De omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat»: Epist. 23, 36 a Sulpicio Severo: CSEL 29, 193. Nota 31 a Scrisorii Apostolice.

⁷ *Documenti Concilio Vaticano II (1962-1965)* Enchiridion Vaticanum Volume 1, EV 1/1962-9965, nn. 1-1644; în românește *Conciliul Ecumenic Vatican II*, traducerea Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, Nyíregyháza, 1990. Asupra receptării ideilor Conciliului și a exemplificării lor amintim doar o operă recent apărută în limba română: Joseph Ratzinger, *Biserica, chemarea spre comuniune*, Aridia, Blaj, 2005.

⁸ Conferința Episcopală Română, este formată din toți episcopii Bisericii Catolice de ambele rituri din România. În forma ei actuală, Conferința Episcopală Română datează din 16 martie 1991, având la bază Protocolul nr. 855/ 1990 al Congregației pentru Episcopi și al Congregației pentru Bisericile Orientale.

⁹ În această perspectivă, importanța canonului 934 CCEO este evidentă. Canoanele referitoare la Curia patriarhală (în cazul Bisericii noastre, Curia arhiepiscopală) sau cea eparhială, evidențiază deplin necesitatea existenței acelor organisme consultative care fiind la dispoziția Episcopului îl ajută pe acesta în actul de guvernământ. Subliniem doar necesitatea existenței consiliului preoțesc (can. 264-270), colegiul consultorilor eparhiali (can. 271), consiliul pastoral (can. 272-275), consiliul pentru chestiuni economice (can. 243, 263). Alături de acestea, care sunt prezentate nominal în Cod, Episcopul, în funcție de necesitățile concrete ale Eparhiei, are deplina libertate de a înființa și alte oficii (can. 243).

să facă parte clerici, laici, persoane consacrate, călugări sau călugărițe, laici, cu scopul de „a studia și examina tot ceea ce se referă la operele de apostolat, pentru a face mai apoi propuneri concrete” (CD nr. 27). Ba mai mult CCEO prevede acest lucru în can. 15 care în amintitul §3 subliniază că: „În temeiul științei, al competenței și al prestigiului de care se bucură, aceștia au dreptul, ba chiar obligația uneori, de a face cunoscute Păstorilor Bisericii părerea lor despre binele Bisericii și de a o aduce la cunoștința celorlalți credincioși creștini, rămânând intactă integritatea credinței și a moralei, precum și respectul față de aceiași Păstori, și ținând seama de binele comun și de demnitatea persoanelor”.

Urmând principiile redacționale stabilite de Conciliu¹⁰, CCEO sublinia conștiința unei mai mari atenții acordate acestei noi dimensiuni a Bisericii atunci când afirmă că această nouă viziune reprezintă o importantă caracteristică ecleziologică a Codului însuși.

În Constituția Apostolică *Sacri canones*, prin care a fost publicat CCEO, Papa Ioan Paul II afirma: „Nutrim o mare speranță că acest cod «va fi cu bucurie trăit în viața de zi cu zi» și că va produce «o mărturie fraternă de respect și de dragoste față de legea ecleziastică» conform dorinței Papei Paul VI de fericită memorie¹¹, și că va aduce bisericilor orientale, atât de ilustre datorită vechimii lor, a siguranță a ordinii pe care noi am cerut-o cu insistență și tărie promulgând Codul de drept canonic al Bisericii latine pentru toată societatea ecleziastică. Este așadar vorba de acea «ordine care, acordând iubirii primatul, mulțumită și diferitelor daruri ale Bisericii, face în același timp mai ușoară dezvoltarea organică a vieții, atât în cadrul societății ecleziale, cât și în ceea ce privește persoanele individuale care aparțin acesteia» (AAS 75 [1983], parte II, XI)¹²”.

Această dezvoltare organică manifestată fie la nivel social ecleziastic cât și individual, evidențiază cu simplitate ecleziologia de comuniune pe care Codul o recunoaște ca pe o noutate. Iar această teologie de comuniune se găsește în centrul viziunii pastorale propusă de Scrisoarea apostolică *Nuovo Millennio ineunte*.

Rolul episcopului¹³ în această dimensiune de comuniune, după cum rezultă și din documentele Conciliului Vatican II, este subliniat ulterior de exortăția post-sinodală *Pastores Gregis*¹⁴ care amintește printre altele:

¹⁰ Pentru aprofundări vezi William A. Bleiziffer, *Incidența Conciliului Vatican II asupra „Codex canonum ecclesiarum orientalium”*, în *Studia Theologica III*, 3/2005, pp. 148-159; format electronic la <http://www.studiatheologica.cnet.ro/pdf/200503art2.pdf>

¹¹ *Acta Apostolicae Sedis* 66 [1974], p. 247.

¹² Promulgazione del Codice dei canoni delle Chiese orientali, Giovanni Paolo II, *Sacri Canones*, în *EV* 12/1990, 528a.

¹³ Un interesant articol recent asupra atribuțiilor episcopului în ecleziologia conciliului Vatican II vezi, Cosmin Ciprian Betea, *Commento alla Costituzione Dogmatica, Lumen Gentium* 26-27, în *Cultura Creștină*, Serie nouă, anul VIII, nr. 1-2, 2005, pp. 207-221.

¹⁴ Exortăție post-sinodală *Pastores Gregis* a Papei Ioan Paul II, asupra Episcopului servitor al Evangheliei lui Isus Cristos pentru speranța lumii, Roma 16 februarie 2003. În românește tradusă

„Comuniunea ecleziastică trăită îl va conduce pe Episcop la un stil pastoral tot mai deschis față de colaborarea cu ceilalți. Există un mod de circularitate între ceea ce Episcopul este însărcinat să decidă cu responsabilitate personală pentru binele Bisericii încredințată spre păstorie, și aportul credincioșilor creștini care pot să-i ofere prin intermediul organelor consultative, printre care sinodul diecezan, consiliul preoțesc, consiliul episcopal, consiliul pastoral”. (nr. 44).

Dacă documentul se adresează în primul rând Episcopilor indiferent de apartenența acestora la diferitele Biserici *sui iuris*¹⁵ nu trebuie făcut abstracție de faptul că majoritatea acestora aparțin Bisericii Latine, iar structurile consultative amintite de exortația apostolică nu se aplică în totalitate Bisericilor orientale, chiar dacă în ultimă instanță rolul acestor structuri este acela de serviciu.

Cu toate acestea, accentul pus pe rolul „organismelor de participare” și asupra organelor de consultative nu poate fi încadrat în afara naturii ierarhice a Bisericii. Într-adevăr, de vreme ce subliniază că „toți credincioșii, în virtutea botezului, participă în modul lor propriu, la tripla misiune (munus) a lui Cristos” (nr. 44) se adaugă mai apoi că acest lucru îl îndeplinește fiecare conform *propriei condiții și propriilor sarcini*” (ibid).

Este evident că prin botez toți oamenii sunt incorporați lui Cristos și Corpului său care este Biserica. Se exprimă astfel un dublu caracter care-l marchează pe botezat: unul vizibil prin apartenența la o determinată Biserică, și unul invizibil de apartenență la harul și darurile lui Cristos. Atât incorporarea în Cristos cât și în Biserică au loc în mod instantaneu, adică în momentul botezului, pentru că Cristos nu poate fi separat de biserica sa, dar nici invers. Documentul conciliar Lumen Gentium 31 stabilește că “credincioșii care, încorporați lui Cristos prin Botez, constituiți popor al lui Dumnezeu și făcuți părtași (*suo modo participes facti*) în modul lor propriu (*pro parte sua*) la funcția preoțească, profetică, și împărătească, își exercită partea lor din misiunea încredințată întregului popor creștin în Biserică și în lume”¹⁶. Din acest statut de fiu al lui

în Colecția *Documente*. Acest document poate fi considerat un fel de "regulă pastorală" modernă pe care Papa o încredințează celor 4695 Episcopi ai Bisericii anului 2003, ca sinteză redactată în baza propunerilor și sugestiilor rezultate din lucrările sinodale. Prima parte a Exortației trasează identitatea și viața Episcopului la începutul celui de-al treilea mileniu, în timp ce a doua parte prezintă ministerul Episcopului ca păstor al eparhiei, în contextul provocărilor actuale cărora trebuie să le facă față. Întreaga Exortație Apostolică se situează în optica speranței pe care Episcopul este chemat să o reînvie în credincioși și în lume.

A doua parte a Exortației Apostolice se oprește asupra funcției de a învăța, de a sfinți și de a cărmui a Episcopului. Pe internet vezi pagina,

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis_it.html

¹⁵ Vezi pentru clarificarea termenului William A. Bleiziffer, *Termenul ecleziastic de Biserică "sui iuris"*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica, an XLVI, nr. 2, Cluj Napoca, 2001, pp. 63-72.

¹⁶ Conciliul Ecumenic Vatican II, Nyíregyháza, 1990, *Constituția dogmatică despre Biserică* ("Lumen gentium") LG. 31.

Dumnezeu înglobat în poporul Său, datorită legăturii sacramentale oferită de Botez, între toți credincioșii creștini există o *egalitate substanțială* dar în același timp și o *diversitate funcțională* (*pro parte sua*).

Dorim astfel să evidențiem deci în mod explicit *distincția* sau *diversitatea* din interiorul poporului lui Dumnezeu: laicii, clericii, monahii-religioși, ... "participând în *modul lor propriu* la funcția sacerdotală, profetică și regală a lui Cristos, ...fiecare conform propriei condiții"¹⁷, sunt chemați la îndeplinirea misiunii pe care Biserica o are în lume. Diferența de drepturi și obligații dintre credincioșii creștini cu statute juridice diverse, naște tocmai din diferența pe care o dă modul lor de a participa la misiunea Bisericii: fiecare după chemarea pe care o are, după carisma cu care a fost înzestrat, este obligat să răspundă șoaptelor Spiritului, în mod personal și intim. Din această diferențiere fundamentală rezultă așadar diferitele moduri de implicare în acțiunea oficială a Bisericii, acțiune marcată întotdeauna de prezența Episcopului¹⁸.

Pastores Gregis face referințe la diferențierea substanțială și funcțională ce caracterizează poziția Episcopului față de toți ceilalți credincioși, o diferențiere bazată în primul rând pe faptul că acesta primește în mod plener Sacramentul Ordinului sacru. Biserica este o „comunitate organic structurată” și chiar dacă Episcopul promovează o acțiune inspirată de colaborare, rolul său este mult mai amplu decât acela al unui simplu coordonator.

În cuvinte mai simple, Episcopul are dreptul și obligația să guverneze. Iar această chestiune, ce tinde să asigure o mai clară înțelegere a rolului episcopului față de procesul consultativ, trebuie să fie clarificat în favoarea unora care fac parte din Biserică și care influențați de noțiunea de democrație liberală ar putea să înțeleagă incomplet natura raportului dintre Episcop, cler și laici.

Această distincție este subliniată clar în *Novo Millennio Ineunte* (n. 45) când Papa vorbește despre organismele de participare care „nu se inspiră din criteriile democrației parlamentare, pentru că acționează pe model consultativ și nu deliberativ”. Chestiunea colaborării dintre cler și credincioșii laici a reprezentat și argumentul unei Instrucții publicate de Congregația pentru Cler asupra unor chestiuni referitoare la colaborarea dintre credincioși nehirotoniți și preoți, care oferă suficiente clarificări în materie¹⁹.

Guvernul pastoral este aici interpretat ca și serviciu, slujire, lucru care nu diminuează însă în nici un fel realitatea acelei autorități care conduce Biserica, și care în definitiv este clădită pe Cristos: „de aici rezultă pentru Episcop reprezentativitatea și guvernarea Bisericii încredințate, cu puterea necesară pentru exercitarea ministerului pastoral primit prin sacrament (*munus pastorale*),

¹⁷ Conf. Can. 7 CCEO.

¹⁸ Expresia *suo modo participes facti* este folosită în aceeași optică și de alte canoane introductive ale CCEO: cann. 7, 11, 13, 19.

¹⁹ Congregazione per il Clero, *Alcune Questioni riguardanti la collaborazione tra i fedeli non ordinati e il Sacro Ministero dei Presbiteri* (15 Agosto 1997).

ca și participare la însăși consacrarea și misiunea lui Cristos. [...] Datorită acesteia Episcopii guvernează Bisericile particulare încredințate lor ca vicari și delegați ai lui Cristos” (PG n. 43).

Autoritatea Episcopului își găsește o expresie particulară în rolul său de învățător. „Prin hirotonirea episcopală fiecare Episcop a primit misiunea fundamentală de a propovădui cu autoritate Cuvântul” (PG n. 29). Episcopilor le este conferită autoritatea lui Cristos de a fi „martori ai adevărului divin și universal (catolic)” Episcopul nu vorbește în nume propriu, și nici nu își prezintă în mod simplist propriile păreri, ci exprimă cuvinte care hrănesc și întăresc credința comunității. Și tocmai aici se concretizează și articulează acel *sensus fidei* care se manifestă în comunitate. Autoritatea Episcopului nu are nici un alt moment mai puternic decât acela când alături de Romanul pontif și împreună cu acesta, propune învățătura autentică a credinței apostolice. În acest context, „credincioșii trebuie să se supună judecății Episcopului lor prezentată în numele lui Cristos în materie de credință și morală, și să adere la aceasta cu o religioasă ascultarea a spiritului” (PG n. 29).

L'AMORE E LA TESTIMONIANZA DEGLI APOSTOLI A CRISTO NELLO SPIRITO SANTO IN Gv 13,1-16,33(17,26)

NICOLAE BODEA

REZUMAT. *Iubirea și mărturia apostolilor despre Hristos în Spiritul Sfânt în In 13,1-16,33(17,26).* Articolul de față este primul dintr-o serie de trei care pun în evidență pe de o parte unitatea tematică a discursului de despărțire din Evanghelia după Ioan (13,1-16,33/17,26), iar pe de altă parte vrea să încadreze tema *mărturiei Spiritului Sfânt și mărturia apostolilor* din In 15,26-27. Ne vom concentra atenția asupra *mărturiei Spiritului Sfânt* în cel de-al doilea articol, iar tema *mărturiei apostolilor* o vom dezvolta în cel de-al treilea articol, toate având la bază o exegeză bazată pe metoda structuralistă de interpretare.

Articolul de față reliefează importanța iubirii pentru ca mărturia să fie credibilă în fața unei lumi tot mai contrare mesajului evanghelic. Considerăm de cuviință să facem exegeza și să identificăm teologia textului din In 13,1-16,33/17,26, mai ales în faza actuală în care se găsește Biserica, aceasta fiind caracterizată de schimbări vertiginoase și provocată de noi sfidări, apărând tot mai urgentă și necesară întoarcerea la esențial, la experiențele care stau la baza credinței noastre. Elementul care se naște la granița dintre rațional și experiența de viață este tocmai *mărturia*¹.

1. L'amore, il cuore del discorso di commiato

Il discorso di commiato si trova nella seconda parte del vangelo di Giovanni, "il libro della gloria" (13,1-20,31), con la conclusione «la fede» (20,30-31), preceduto nella prima parte dal "libro dei segni"² (1,19-12,50) con la conclusione «la non fede» (12,44-50). Abbiamo così un vangelo in due parti, preceduto da un prologo 1,1-1,18 e seguito da un epilogo 21,1-25. Anche Bultmann, nel suo commentario, è sulla stessa scia circa la grande divisione del vangelo, solo che lui chiama la prima parte "il libro della gloria manifestata al mondo"³ e la seconda "il libro della gloria manifestata ai discepoli"⁴. Il fondamento di questa divisione sta nel parallelismo antitetico delle due conclusioni, la prima negativa, «sebbene avesse compiuto tanti segni davanti a loro, non credevano in lui» (12,37), e la seconda positiva, «perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo abbiate la vita nel suo nome» (20,31).

L'unità letteraria del discorso di commiato è ancora in discussione. In un senso più largo si considerano tutti i capitoli 13-17 come "discorso di commiato", mentre in un senso più stretto la sezione viene iniziata soltanto

¹ TONI, "La testimonianza nel vangelo di Giovanni. Spunti di teologia biblica", p. 171.

² BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, p. CLXIX.

³ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 77.

⁴ *Ibid.*, 348.

in 13,31, o addirittura in 14,1. Questa ultima forse è la più seguita, così la sezione 13,31-35 viene considerata come un'“apertura” del discorso di commiato, in senso dell'“ouverture” di un'opera, in cui il lettore viene introdotto all'opera; e il rinnegamento di Pietro 13,36-38 come l'ultimo brano narrativo. Finisce in 16,33, dove possiamo considerare «vi ho detto queste cose», (tau/ta lela,lhka u' mi/n), la conclusione di tutto il discorso, nel quale ci viene offerto “come in una densa sintesi il pensiero del Signore su un argomento, che immediatamente si riconosce essere uno dei temi principali, forse il principale della dottrina giovannea: l'Amore, e il suo opposto, l'Odio”⁵.

1.1 La struttura, garante dell'unità del discorso di commiato

Cercheremo di cogliere tutta l'ampiezza del discorso d'addio di Gesù nel suo orizzonte comune seguendo una struttura che tiene tutto insieme. Si discute ancora sulla cronologia delle diverse parti, e in questo senso abbiamo un forte segnale di cesura nel testo, nell'invito di Gesù ad alzarsi per andare via con i discepoli dal luogo del raduno (14,31), e gli altri due capitoli (15 e 16) di natura discorsiva e la preghiera di Gesù del capitolo 17, che costituirebbero altri discorsi. Il versetto (14,31) ha trovato delle varie spiegazioni nel corso dell'esegesi moderna, ma sembra che sia un segnale di stratificazione del testo, ma l'interesse principale del testo supera di gran lunga questo problema di cronologia. Si insiste su un metodo di tipo sincronico, ma si deve tenere conto anche dei dati diacronici senza limitarsi ad essi⁶.

La parte iniziale (13,1-20), quella narrativa sulla lavanda dei piedi, seguita dall'annuncio del traditore (13,21-30), e infine la parte finale (17,1-26), la preghiera di Gesù, non fanno un'unità con il discorso stesso. D'altra parte non mancano segnali di mancanza di omogeneità in questo brano, che determina alcuni autori a chiamarla con il plurale: «discorsi di commiato».

Un problema evidente sarebbero i diversi doppioni che potrebbero essere, pure, segnali di lavoro redazionale, e penso alla partenza di Gesù e la venuta dello Spirito Paraclito (16,4^b-15) e il suo nuovo ritorno (16,16-33), temi ripresi dal capitolo 14,1-4.15-24. Il comandamento dell'amore mutuo si trova per la prima volta in 13,34ss, ed è ripreso in 15,12-17. Le parole sul Paraclito sono ripetute varie volte (14,16.26; 15,26; 16,7.13).

A questo punto possiamo solo dire che non ci sono al momento grandi diversità sulla struttura dell'intero discorso, o almeno si può affermare che gli esegeti sono d'accordo a riconoscere tutte le sue parti. Il discorso, secondo le buone norme retoriche più comuni all'epoca dell'autore, come ci fa notare Rinaldi, comprende tre parti (14,1-14,31; 15,1-16,33; 17,1-26) di cui la prima e la terza in tre suddivisioni. La seconda parte – quella di mezzo – ha due suddivisioni (15,1-16,4^a e 16,4^b-16,33), ognuna delle quali, a sua volta è divisa

⁵ RINALDI, “Amore e odio (Gv 15,1-16,33)”, pp. 97-98.

⁶ Cfr. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, Bologna 2002, p. 581.

in due di contenuto opposto, Amore (15,1-17) e Odio (15,18-16,4^a); partenza di Gesù (16,4^b-15) e suo ritorno (16,16-33)⁷.

Secondo Simoens la formula della proposizione principale: «ma queste cose vi ho detto», (avlla. tau/ta lela,lhka u' mi/n), che ritorna per quattro volte (15,11; 16,1; 16,4; 16,33), introduce una subordinata finale tramite la congiunzione i[na. Questa serie di occorrenze può essere utilizzata a fini di organizzazione letteraria e di un'interpretazione del discorso⁸.

Questa formula con i[na occupa un posto significativo all'interno del discorso; conclude tutto il discorso (16,33), ma conserva la stessa funzione anche negli altri casi.

In 15,11, può avere la funzione di concludere i passi sulla «vite», contribuisce in questo caso a mettere in risalto la duplice ripresa del comandamento di Gesù in 15,12-17. Come d'altronde si mostra illuminante in 16,1 dove ha il ruolo di concludere il brano sull'odio del mondo, iniziato in 15,18, molto importante per il nostro testo. In questo caso dobbiamo tener conto di altri elementi letterari che si richiamano a vicenda, come 15,21: «ma faranno queste cose... perché non conoscono colui che mi ha mandato», e 16,3: «ma faranno queste cose... perché non conobbero il Padre né me»⁹.

La stessa formula con i[na presente in 16,4, mantiene la sua funzione conclusiva, e forma una cornice, insieme alla formula presente in 16,33 facendo di questa terza e ultima parte del discorso d'addio di Gesù (16,4-33) la conclusione di tutto il discorso.

Abbiamo due segnali conclusivi, 15,11 nel brano relativo alla vite, e 16,1 nel brano che tratta dell'odio del mondo; di conseguenza qui ci si presenta un gioco di tre unità con il comandamento dell'amore reciproco al centro (15,12-17). Gli estremi (15,1-11 e 15,18-16,3) in quanto paralleli nel conflitto tra vite e mondo, con al centro del discorso la mediazione del duplice richiamo all'amore reciproco, ci aiutano a notare che le formule retoriche mostrano questa parte, come le altre¹⁰, in un movimento ternario¹¹.

⁷ Cfr. RINALDI, "Amore e odio (Gv 15,1-16,33)", pp. 97-98: cito qui le suddivisioni della prima parte: 14,1-14. 15-17. 18-31 e della terza parte: 17,1-8.9-19.20-26. Per tutta la struttura Rinaldi segue BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, pp. 648-650; anche NICACCI, "Esame Letterario di Gv 15-16", *Ant* 56 (1981), p. 42, per i cap.15 e 16 esprime l'accordo dei studiosi sulla loro connessione dal punto di vista letterario e del contenuto.

⁸ Cfr. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, p. 581.

⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 581-582.

¹⁰ Non entriamo nell'analisi dei capitoli 13 e 14 con questo schema di organizzazione letteraria di Simoens, in quanto troppo complicata e necessiterebbe un'analisi dettagliata, facciamo riferimento però, oltre al commento a Giovanni, al suo libro: "La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interpretatives dans le Discours de la Cène (Jn 13-17)", anzitutto pp. 100-104 per il cap. 13, e pp. 126-129 per il cap. 14.

¹¹ Cfr. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, pp.584-585.

1.2 L'Amore, il nucleo tematico del discorso di commiato

Il discorso di commiato è tutto costruito sul tema dell'amore¹², anche la parte più estrema in senso tematico, il polo negativo, l'odio del mondo (15,18-25 e 16,1-4^a), entra in discussione proprio per rivelare la forza dell'amore. Ed è tutto un linguaggio proprio giovanneo; spesso l'evangelista usa questa bipolarità per esprimere la radicalità di uno dei poli, che nel nostro caso tende a raggiungere anche l'altra estremità. Ma il polo dell'amore sta prendendo piede, per questo possiamo parlare dell'amore come nucleo. Su questo nucleo si costruisce tutto, il tema della fede, che emerge soprattutto in 14,1-14, e il fondamento della relazione tra il Padre e il Figlio, che insieme al Paraclito verranno presso coloro che amano Gesù (14,15-24), la pace e l'impotenza del mondo contro Gesù sta nell'amore del Figlio per il Padre (14,25-31)¹³.

Nella struttura del discorso di commiato abbiamo messo in rilievo la parte centrale (15,1-16,4^a), alla quale ci avvicineremo di più in questa parte, per poter venire sempre più a contatto con il nostro testo (Gv 15,26-27) che ha come nucleo l'amore intra-trinitario e salvifico di Dio, che per amore ha mandato il Figlio e per lo stesso amore manda lo Spirito di verità a testimoniare; tra l'altro "la testimonianza è frutto di amore"¹⁴.

Zevini osserva una struttura letteraria chiasmica in Gv 15,1-17¹⁵, della quale graficamente la prima parte (vv. 1-8) potrebbe essere presentata nel modo seguente:

A(v.1), a(v.2), b(v.3), c(v.4a), d(v.4b),
A'(v.5a), d'(v.5b), c'(v.6), b'(v.7), a'(v.8),

e spiega che, la pericope nel suo insieme, si articola, secondo lo stile giovanneo, in due parti a chiasmo circolare, che si intersecano al v. 8. La prima parte affronta il tema teologico con linguaggio simbolico (15,1-8); la seconda approfondisce il tema con un'applicazione di tipo parenetico (15,9-17)... Da questa struttura letteraria risulta che il discorso di Giovanni si snoda con una logica interna, in cui Gesù è la vite, i discepoli sono i tralci, il Padre è l'agricoltore e si sviluppa sull'idea che per portare frutto è necessario rimanere in Cristo e nella sua parola. La seconda parte del nostro testo, a sfondo parenetico, commenta la prima ed è strutturata anch'essa a chiasmo circolare, anche se non del tutto chiaro: il v. 8 corrisponde al v. 16 sul «portare frutto»; il v. 8b

¹² Già in 13,34 abbiamo il primo comandamento dell'amore, nel contesto della partenza di Gesù e del rinnegamento di Pietro, tema che ritorna in 14,15ss.

¹³ Non ci fermiamo ad approfondire di più questa parte, neanche 16,4^b-33, ma ci limitiamo a fare riferimento alla tabella di BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, pp. 706-712, soprattutto quella dei paralleli. Lasciamo totalmente fuori il cap.17, non perché poco illuminante, ma per non allontanarci troppo dal nostro contesto.

¹⁴ RINALDI, "Amore e odio (Gv 15,1-16,33)", p. 105.

¹⁵ Cfr. ZEVINI, "La vita di comunione tra Gesù e i suoi, la vera vite e i tralci (Gv 15,1-17)", *PSV* 31 (1995), pp. 97-98.

«diventare discepoli» al v. 16a «vi ho scelti»; ilv. 9a «il Padre mi ha amato» al v. 15 «ho rivelato ciò che ho udito dal Padre»; il v. 9b sul tema dell'amore e dei comandamenti corrisponde ai vv. 12 e 14; il v. 10b sull'amore di Gesù per i comandamenti del Padre corrisponde al v. 13 sull'amore più grande; e infine il v. 11 sarebbe al centro del testo con il tema della gioia¹⁶.

Troviamo molto illuminante questo schema per cogliere le relazioni vicendevoli tra Gesù e il Padre (particolarmente v. 10b), tra Gesù e i discepoli (vv. 4ss, soprattutto v. 13) e di conseguenza tra i discepoli e il Padre (vv.7.16), ed è questo il nucleo del discorso di commiato, il quale può essere considerato anche il nucleo di tutto il vangelo di Giovanni. Sono queste relazioni che spingono Gesù verso l'obbedienza totale al Padre fino alla sua glorificazione sulla croce (12,32), e il «rimanere nel mio amore» (v. 9) dei discepoli è la forza e la loro motivazione attraverso cui, sotto la guida dello Spirito della Verità daranno testimonianza a Gesù (15,27), nel mondo che li odia (15,18-25) e li perseguiterà (16,1-4a).

1.3 Il «rimanete nel mio amore», la roccaforte della testimonianza

Il «rimanete nel mio amore», (mei,nate evn th/| avga,ph| th/| evmh/|), in 15,9 si riferisce all'amore tra Gesù, vite ed i suoi discepoli, tralci, e si fonda sull'amore tra il Padre e il Figlio (cfr. 3,35; 5,20; 10,17; 17,24.26). «A questa comunione di amore va ricondotta ogni iniziativa che Dio ha realizzato nel suo disegno di salvezza per l'umanità: «come il Padre ha amato me, così anche io ho amato voi: rimanete nel mio amore» (v. 9)¹⁷. Nel contesto di 15,9-11, questa espressione «rimanete nel mio amore», (mei,nate evn th/| avga,ph| th/| evmh/|) (v. 9), è preceduta da una frase che inizia con kaqw,j, che oltre il senso comparativo, può avere anche senso causale, e di conseguenza la frase che introduce diventa causa e modello della seconda¹⁸.

Inoltre possiamo dire, con De Dinechin, che:

La vicinanza dei kaqw,j di 15,12 e 15,10 rende molto esplicito la concatenazione dei due tipi di relazione. Avvenne in un gioco di cambio reciproco tra «comandamento» e «amore»: amare vuol dire osservare i comandamenti, ossia l'oggetto del «comandamento» è precisamente l'«amore». Questo movimento si estende ai discepoli tramite il gioco delle similitudini, essa stessa essendo l'effetto dell'amore e il sinonimo della gioia¹⁹.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 97-98. Cfr. anche BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, 805, che riporta uno schema chiastico quasi identico in ciò che riguarda la seconda parte (15,7-17), e né anche Rinaldi si allontana da questo schema.

¹⁷ ZEVINI, «La vita di comunione tra Gesù e i suoi, la vera vite e i tralci (Gv 15,1-17)», p. 104.

¹⁸ Cfr. BLASS – DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982³, § 453.

¹⁹ DE DINECHIN, «KAQWS: la similitude dans l'évangile selon saint'Jean», p. 212.

L'imperativo *mei,nate*, nella sua subitanità dà un'aria di autorità; secondo Abbott, dice che "è forse il punto (in Giovanni) in cui più ci si avvicina a un comando perentorio ad obbedire ad un precetto morale o spirituale"²⁰.

Come ci fa notare Zevini:

Il Padre infatti, nel suo sconfinato amore verso gli uomini, ha mandato il suo Figlio Gesù e lo ha piantato quale vite feconda nel mondo. Parimenti Gesù con lo stesso amore invia ogni suo discepolo, come tralcio legato alla vite, per prolungare la sua stessa missione e per portare molto frutto. Siamo di fronte a una completa circolazione di amore. Ma l'amore che Gesù nutre per i suoi richiude una pronta e generosa risposta: «Se osservate i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre e rimango nel suo amore» (v. 10). La risposta si verifica nell'osservanza dei comandamenti di Gesù, nel rimanere nel suo amore e si modella nel suo esempio vissuto nell'obbedienza radicale al Padre fino al sacrificio supremo della stessa vita. Le parole del Maestro hanno una logica semplicissima: il Padre ha amato il Figlio e questi, venendo tra gli uomini, è rimasto unito nell'amore in un costante atteggiamento di un «sì» generoso e obbediente al Padre (cfr. 1,2.18). Altrettanto va realizzato nel rapporto tra Gesù e i discepoli. Essi sono chiamati a praticare con fedeltà ciò che Gesù ha compiuto nell'arco della sua vita. La loro risposta deve essere la testimonianza schietta all'amore di Gesù per loro restando profondamente uniti nel suo amore (cfr. I Gv 4,16)²¹.

La roccaforte dei discepoli sta in questo «restare nel suo amore», perché, ritornando indietro, ciò che induce Gesù a chiedere di «rimanere» in lui è un'insistenza, un ampliamento dell'immagine della vite e dei tralci fruttiferi, che non possono portare frutto se non rimangono in lui (v.4)²², perciò "notiamo a questo punto i temi preminenti: parole, chiedete (al Padre), frutto molto portate; siate miei discepoli, amò me il Padre, vi amai, i comandamenti miei osservate, rimanete nel mio amore"²³.

Tutto quello che si fonda sull'Amore fa sì che «la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (v. 11). Anche la *testimonianza*, se vista in questa linea, «perché siete stati con me sin dal principio» (v.26), riceve uno spessore che porta i discepoli fino in fondo, «vi ucciderà» (16,2).

2. L'odio del mondo, antitesi dell'amore

C'è tutto un collegamento con ciò che precede, il capitolo 15 è unitario in se stesso, e questo si può osservare anche da un'analisi del vocabolario. Questo tema nuovo che incontriamo qui è un tema antitetico a

²⁰ Citato così in BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, p. 799, il quale alla stessa pagina spiegando «il mio amore», dice che si tratta del «mio amore per voi», l'amore di Gesù per i discepoli, sebbene l'amore dei discepoli per Gesù non sia escluso: «Se mi amate»; (cfr. nota 14,15, p. 767, e per la possibilità di un significato secondario in frasi come questa vedi nota a 5,42, p. 292).

²¹ ZEVINI, «La vita di comunione tra Gesù e i suoi, la vera vite e i tralci (Gv 15,1-17)», pp. 104-105.

²² Cfr. RINALDI, «Amore e odio (Gv 15,1-16,33)», p. 101.

²³ *Ibid.*, pp. 100-101.

quello che precede. "Gesù, dopo aver parlato dell'amore e dell'amicizia, tratta un tema antitetico, quello dell'odio (Gv 15,26-27)"²⁴.

Non sono molti gli autori che considerano i versetti 26-27 un'inserzione, ma l'ipotesi esiste, anche se non tutti le danno la stessa valenza. Rinaldi la considera come facente parte dello stesso discorso, unitario nella sua interezza quando dice che:

il discorso dell'amore e del suo opposto, l'odio, volge alla fine. L'Evangelista inserisce, in certo modo, un rilascio...Sembra un discorso estraneo al contesto: la venuta del Paraclito, che Gesù manderà dal Padre. In realtà l'evangelista introduce in breve come avverranno, sia la più approfondita conoscenza di Gesù, e quindi il motivo profondo dell' odio per Lui, e sia la capacità che avranno i discepoli di sopportare l'odio del mondo²⁵.

2.1 L'atteggiamento del mondo in Gv 15,18-25, antitesi dell'amore

Al tema dell'amore si oppone come antitesi il tema dell'odio del mondo (15,18-25), articolato in tre parti come vedremo più avanti nell'indagine che stiamo facendo sul contesto di Gv 15,26-27. Intanto iniziamo con un'analisi del termine *ko,smoj*, molto importante per il tema che stiamo approfondendo.

2.1.1 Il contenuto semantico del termine *ko,smoj*

Data la novità e l'importanza del termine *ko,smoj* nel NT e soprattutto negli scritti giovannei, è necessario esaminare il valore di questo termine e le componenti di pensiero che racchiude e come verrà usato poi in Gv 15,18-25.

Il sostantivo *ko,smoj* nella cultura greca viene usato a più livelli, con un'etimologia incerta, ma che dall'epoca omerica è già parte integrante del patrimonio linguistico greco, unisce nel suo significato originario l'idea di *disporre, produrre, costruire* con quella di *ordine*, così che la prima accezione sarebbe quella artistica; ciò che viene costruito di singoli parti, un oggetto formato con arte e, se gli elementi che devono essere ordinati in un tutto sono uomini, *ko,smoj* viene a disegnare *l'ordine esistente fra gli uomini*²⁶.

Tutti i significati del *ko,smoj* convergono in quello del *mondo (ordine cosmico), universo*, il quale includeva nella sua area semantica il cielo e la terra, gli dèi e gli uomini, cioè secondo questo pensiero nel *ko,smoj* rientrava anche la divinità, la quale, di conseguenza, era considerata una componente della grande realtà cosmica.

Il concetto *ko,smoj* viene accolto, ad Alessandria, dalla Bibbia, la quale lo assume nella sua versione greca²⁷, in quanto ordine dell'universo,

²⁴ A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, vol. III, p. 291

²⁵ Cfr. RINALDI, "Amore e odio (Gv 15,1-16,33)", pp. 104-105.

²⁶ Cfr. SASSE, "ko,smoj", *GLNT*, vol. V, pp. 878. L'autore si fonda su bibliografie più antiche sull'argomento, come Meyer, Brugmann, Kretschmer, e più recente Waldepok, citate completamente nella prima nota sotto questa voce.

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 901.

e “lo poterono fare con fedeltà al pensiero ebraico che si trova nella Genesi, che cioè in principio Dio mise ordine in cielo e sulla terra”²⁸.

Il concetto dell'universo o del ko,smoj, dell'AT e del NT, non includeva Dio, poiché per gli autori sacri Dio, come creatore dell'universo o del ko,smoj, è distinto da esso, è contrapposto ad esso, è sopra di esso²⁹.

Per l'AT non possiamo parlare di un concetto corrispondente a quello greco di ko,smoj, parla di «tutto» o di «cielo e terra» come realtà che non include Dio, ma come realtà creata da lui e quindi, distinta da lui e riferita a lui come suo creatore; utilizzando il sostantivo ko,smoj, il giudaismo ellenistico poi anche il NT, pongono in esso i due concetti veterotestamentari di «tutto» e di «cielo e terra»³⁰.

Negli scritti del NT il sostantivo ko,smoj “ricorre per un totale di 185 volte; ora, tenendo presente che i testi giovannei (Vangelo e Lettere), nei quali appare questo sostantivo ammontano a 102, si avverte immediatamente che il quarto evangelista mostra un'aperta predilezione per detto termine”³¹.

Giovanni ricorre frequentemente alla voce ko,smoj, e, dandole dei significati caratteristici, non fa altro che sviluppare dei dati già presenti sia nei libri dell'AT composti in greco, particolarmente nel libro della Sapienza, sia anche in quelli del NT, particolarmente nelle lettere paoline³². Il concetto biblico di ko,smoj giunge a compiutezza negli scritti giovannei. Essi non contengono neppure un pensiero, relativamente al ko,smoj, che non si ritrovi almeno implicitamente nella dottrina di Paolo; ma ciò che in lui ricorre soltanto in forma frammentaria, in accenni, appare qui sviluppato, e la terminologia ha raggiunto uno stadio di maggiore nettezza e saldezza³³.

Lo sviluppo della cristologia in Giovanni dà una svolta anche a questo termine, perché il quarto evangelista vede la missione di Cristo in rapporto al ko,smoj, di conseguenza, questo termine, più di ogni altro coglie la reale dimensione della persona e dell'opera di Gesù Cristo³⁴, “è il teatro nel quale si svolge il dramma della redenzione”³⁵.

Nel quarto vangelo si possono identificare due fondamentali accezioni: un'accezione cosmologica, la quale considera la realtà fisica del mondo (cfr. 1,10; 17,24) e una antropologica. Quando Gesù, parlando dei discepoli,

²⁸ BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, p. 1450.

²⁹ Cfr. PRETE, “Il «cosmo» nei dati del Quarto Vangelo”, p. 305.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 305, nella nota 4 cfr. BULTMANN, *Die Theologie des NT*, p. 254.

³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 305; poi alla nota 3 cfr. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, 114, per dire che la statistica dell'uso del sostantivo «ko,smoj» negli scritti neotestamentari è: Mt: 8; Mc: 3; Lc: 3; Gv: 78; Atti: 1; Paolo: 47; Ebr: 5; Gc: 5; 1-2 Pt: 8; 1.2.3 Gv: 24. Si osserva la grande prevalenza di Giovanni.

³² Cfr. *Ibid.*, p. 307-308.

³³ Cfr. SASSE, “ko,smoj”, *GLNT*, vol. V, pp. 946-947.

³⁴ Cfr. PRETE, “Il «cosmo» nei dati del Quarto Vangelo”, pp. 309-310.

³⁵ SASSE, “ko,smoj”, *GLNT*, V, 947.

dice: «io vi ho scelti dal mondo» (Gv 15,19), si esprime in termini cosmologici. Egli, indicando la condizione in cui si trovano a vivere i suoi discepoli, richiama l'odio che il mondo avrà nei loro confronti. Anche nella preghiera sacerdotale Gesù, accennando ai suoi discepoli, si esprime nei termini seguenti: «Io ho dato loro la tua (del Padre) parola e il mondo li ha odiati perché essi non sono del mondo, come io non sono del mondo» (17, 14; cfr. Gv 15, 18-19)³⁶.

L'accezione antropologica da una parte può avere un significato neutrale, cioè considera l'uomo che vive ed opera nel *kosmos*, si parla del mondo umano, ma non si fa nessun giudizio sul suo atteggiamento (1,9) e dall'altra un significato negativo, ostile o conflittuale. Questo aspetto è caratteristico del quarto vangelo; l'evangelista pone frequentemente in luce l'atteggiamento di ostilità o di conflittualità nei confronti della persona di Gesù: «Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non lo riconobbe» (Gv 1,10). Un testo con un senso fortemente ostile, poiché si tratta di affermare l'ostinato rifiuto del mondo a credere a Gesù-Logos; l'ultima parte del versetto va intesa così: «ma il mondo non volle riconoscerlo». Questo contenuto ostile del termine *kosmos* appare anche in Gv 15, 18-19: «Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. Se foste del mondo il mondo amerebbe ciò che è suo; poiché invece non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia»³⁷.

In una sintesi sull'argomento Brown dice:

È chiaro però nel pensiero giovanneo che il mondo non è diventato malvagio in sé, ma piuttosto è malamente orientato e dominato... Specialmente nella prima metà del Vangelo (capp. 1-12) ci sono molti accenni che mostrano la benevolenza e l'intenzione salvifica di Dio verso il mondo. Gesù fu mandato dal Padre a salvare il mondo (3,17; 10,36; 12,47) e a dare la vita al mondo (6,33-51). Egli è il salvatore del mondo (4,42; 1Gv 4,14; cfr. Gv 6,14; 11,27) e l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo (1,29). Egli è venuto nel mondo come la luce del mondo (8,12; 9,5) per rendere testimonianza alla verità (18,37)... Nella seconda metà del Vangelo, «il mondo» è abbastanza costantemente identificato con quelli che si sono voltati contro Gesù sotto la guida di Satana, e una forte nota di ostilità accompagna l'accezione de «il mondo». La venuta di Gesù è diventata un giudizio sul mondo (9,39; 12,31) e sui figli delle tenebre che lo abitano (12,35-36; 1Gv 2,9-10). Così forte è l'influenza del Principe di questo mondo che 1Gv 5,19 esclama che il mondo intero è in potere del Maligno. Gesù e i suoi seguaci non possono essere di questo mondo, perché il mondo ormai è diventato incompatibile con la fede in Gesù e l'amore per lui (Gv 16,20; 17,14-16; 18,36; 1Gv 2,15). Anche lo Spirito che Gesù invierà è incompatibile col mondo e ostile ad esso (Gv 14,17; 16,8-11)³⁸.

³⁶ Cfr. PRETE, «Il «cosmo» nei dati del Quarto Vangelo», pp. 320.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 311-314.

³⁸ BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, pp. 1451-1452.

Questa crescita dell'ostilità del mondo nei confronti di Gesù e dei suoi discepoli si potrà vedere in seguito, nello studio più ravvicinato di Gv 15,18-25, dove il concetto del mondo raggiunge il massimo della concezione dualistica, e non solo, ma anche una dialettica nella quale il mondo è visto come mondo di uomini da una parte bisognoso e capace di salvezza, e dall'altra duro a credere e pieno di odio. Questa dialettica non può essere risolta né evitata³⁹.

2.1.2 *L'odio del mondo contro Gesù*

L'odio del mondo contro Gesù è espresso dall'evangelista già nella prima parte del vangelo (7,7), e ancora prima esiste un accenno in 7,1, espresso con il verbo *avpoktei,nw*; i giudei vogliono uccidere Gesù; lo scontro viene localizzato in Galilea, anche se i giudei hanno il potere di compiere un simile gesto solo in Giudea. Il confronto tra i due versetti ci aiuta a capire che, pur essendo un gruppo storico, i giudei (7,1) sono i portavoce di una più larga opposizione da parte del mondo (7,7), una opposizione del tutto evidente al tempo dell'evangelista⁴⁰.

L'odio contro Gesù in 15,18 è un odio che perdura, la continuità è espressa con il perfetto del verbo *mise,w*, e viene espresso piuttosto per dire la causa dell'odio per i discepoli, dato che il pensiero dominante è quello dell'odio che il mondo avrà per loro⁴¹. L'odio contro Gesù si verifica in tutto il vangelo, non solo prima, ma soprattutto dopo il 15,18-25, fino all'apparente sconfitta del Signore sulla croce, che in verità è una glorificazione, come il lettore lo può intuire in 12,23-36, e capire profondamente in quanto è un lettore che può leggere tutto alla luce dell'intero mistero pasquale (capp. 18-21). Perciò in una chiave ermeneutica il pensiero di questo brano viene compreso maggiormente nel dopo Pasqua, nella comunità giovannea.

Il traditore è già uscito dal cenacolo (13,30), la massima espressione dell'odio del mondo contro Gesù si sta preparando, la sua glorificazione (13,31-32), perciò il momento più adatto per preparare i discepoli per accettare l'apparente sconfitta di Gesù è proprio questo. Il ricordarsi di queste parole gli sarà molto utile nella testimonianza che dovranno dare (15,27), guardando la Sua più profonda testimonianza (capp. 18-19) come un esempio concreto al discorso sull'odio (15,18-25). Quando «il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me» (15,18).

Troviamo nel v. 21, in un colpo d'ala un cambio di prospettiva dove il discorso si eleva a Dio, e i vv. 22-25 sono approfonditi in due momenti⁴²: il primo (22-23), con un odio che è il risultato contrario dell'atteggiamento

³⁹ Cfr. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, vol. III, p. 187, il quale fonda questo concetto su uno studio di CASSEN, "A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of *ko,smoj* in the Johannine Corpus with Some Implications for a Johannine Cosmic Theology", pp. 81-91.

⁴⁰ Cfr. BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, pp. 95-396.

⁴¹ Cfr. RINALDI, "Amore e odio (Gv 15,1-16,33)", p. 102.

⁴² Cfr. *Ibid.*, pp. 103-104.

che il mondo avrebbe dovuto avere davanti alle parole rivelatrici di Gesù, e il secondo (24-25), nel quale “il rifiuto della fede che è stata offerta insieme con i «segni» e con l'amore, è odio di Cristo e del Padre suo. Dopo le prove che Egli ne ha dato, il rifiuto è «gratuito», senza scusa”⁴³.

Il mondo odia Gesù e i suoi seguaci (7,7; 15,19; 16,33; 1 Gv 3,13), ed “è rappresentato dai giudei, i capi del popolo che perseguitano il Maestro (Gv 5,16), e tentano di ucciderlo (Gv 5,18; 7,1.19; 8,37; 11,53), perché lo odiano senza motivo”⁴⁴, ma Gesù vince il mondo nella sua ora di passione, morte e resurrezione (16,33) e abbatte il Principe di questo mondo (12,31). La realizzazione di questa vittoria contro il mondo deve continuare dopo la partenza di Gesù⁴⁵, e sarà la testimonianza dello Spirito Santo e dei discepoli (15,26-27) a continuare l'opera di Gesù.

2.1.3 L'odio del mondo contro i discepoli

Il tema giovanneo dell'odio del mondo nei confronti dei discepoli non costituisce altro se non la concettualizzazione dei detti di Gesù, riferiti dai sinottici, sulla divisione e sulla conseguente opposizione determinata dalla rivelazione o dall'insegnamento di Gesù. Coloro che non accoglieranno la parola di Gesù saranno contro quelli che, avendola accolta, sono diventati suoi discepoli. È illuminante al riguardo il *loghion* di Gesù riferito da Mt 10, 34: «Non crediate che io sia venuto a portare la pace sulla terra, non sono venuto a portare pace, ma una spada»; “Gesù senza volere le discordie, le provoca necessariamente per le esigenze di scelta che richiede”⁴⁶. D'altra parte anche in Mt 10,22 è detto dei discepoli di Gesù: «E sarete odiati da tutti a causa del mio nome». Riguardo all'odio del mondo per i discepoli di Gesù il confronto tra Giovanni ed i sinottici pone bene in evidenza il linguaggio cosmologico con il quale il quarto evangelista esprime questo dato evangelico⁴⁷.

Al segno dell'amore (15,1-17) viene contrapposto l'odio del mondo (15,18-25), e la sua persecuzione (16,1-4^a) che il discepolo dovrà soffrire per la sua fedeltà al Signore. L'odio del mondo è inseparabile della condizione del discepolo⁴⁸, come inseparabile era la condizione del «l'inviato del Padre» (cfr. 7,7), “il mondo non può non odiare i discepoli. Dopo la vittoria del Signore sul mondo (12,31; 16,11.33), il mondo ha potere soltanto sui discepoli. Non è a loro che tende l'odio del mondo ma al Nome di Gesù, alla sua Persona”⁴⁹.

⁴³ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁴ PANIMOLLE, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, vol. III, p. 294.

⁴⁵ Cfr. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, vol. III, p. 187.

⁴⁶ *La Bibbia di Gerusalemme*, nota al v. 34 del cap. 10.

⁴⁷ Cfr. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, vol. III, p. 128.

⁴⁸ Cfr. BUSSCHE, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, pp. 497-498.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 499.

È necessario ammettere una cesura tra il versetto 17 e 18; l'«odiare» del v.18ss si oppone all'«amare» del v.17 e precedenti⁵⁰. Se prima si parlava dell'amore dei discepoli per Gesù, concretizzato nell'osservare i comandamenti (vv. 12-17), in 15,18-16,4^a Brown⁵¹ riporta una struttura in quattro gruppi di versetti: il primo (15,18-21) e l'ultimo (16,1-4a) trattano dell'odio del mondo per i discepoli e della persecuzione dei discepoli. Il secondo (15,22-25) tratta del peccato del mondo, il terzo (15,26-27) tratta del Paraclito che è colui che mette in rilievo il peccato e la colpa del mondo. Si ha così un approssimativo schema chiastico.

L'odio per i discepoli è, in fin dei conti, odio per Gesù, perché rifiutano di vedere in lui «l'inviato del Padre», perché non riconoscono il Padre nel Figlio, perciò tutto questo odio diventa odio contro il Padre. La testimonianza dei discepoli (15,27) diventa provocazione, e la persecuzione (16,2) diventa motivo di sfogo e non di fede in Gesù (cfr. 15,24).

La massima che viene utilizzata in 15,20 informa i discepoli della inevitabilità delle persecuzioni, in quanto il mondo, rappresentato dai giudei, cioè le forze sataniche e tenebrose ha già dichiarato guerra a Cristo-luce (Gv 5,16), perciò la ragione profonda di tale odio sta nell'appartenenza al Signore, e non potendo sfogare più il loro livore satanico contro Gesù, che hanno crocifisso, si accaniscono contro i suoi seguaci che testimoniano la sua Risurrezione⁵².

La condizione, «se hanno perseguitato me», presente in 15,20 è reale, e porta oltre un'equazione per cui la persecuzione dei cristiani è modellata sulla persecuzione di Gesù, ma la loro persecuzione è la persecuzione di Gesù⁵³. Questa condizione si trova anche in Mt 10,40 in senso positivo: «chi accoglie voi accoglie me, chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato». In Gv 15,18ss i discepoli sono gli «Apostoli», nel senso stretto, ma anche quelli che già nel linguaggio neotestamentario sono «discepoli» in quanto hanno accettato di seguire gli insegnamenti e di vivere secondo le parole di Gesù.

In questa prospettiva tutti coloro che non sono del mondo, e seguono i comandamenti di Gesù (15,12-17), saranno odiati come prima è avvenuto per Gesù (cfr.15,18). A loro toccherà la stessa sorte di Gesù, «perché non hanno conosciuto né il Padre né me» (16,3), e «a causa del mio nome, perché non conoscono Colui che mi ha mandato» (15,21). In questo contesto tutti coloro che testimonieranno Gesù (15,27) saranno odiati, perciò potremmo dire che anche in 15,26-27 si apre a una prospettiva più grande, ecclesiale, che supera il gruppo dei Dodici, anche se il testo parla chiaramente solo degli Apostoli.

⁵⁰ Cfr. NICACCI, "Esame Letterario di Gv 15-16", p. 53.

⁵¹ BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, p. 841.

⁵² Cfr. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, vol. III, pp. 294-295.

⁵³ Cfr. BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, p. 830.

Il concetto di «mondo» qui è nuovo, esprime il concetto degli «abitanti della terra», il genere umano, il quale ha un suo ordinamento, e un suo capo (il diavolo), e tutto è orientato a produrre il contrario di ciò che è stato e ha fatto Gesù e di ciò che sono e fanno i discepoli. I discepoli non sono del mondo, «se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; poiché invece non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia» (v.19). Si insiste molto sulla non-appartenenza dei discepoli al mondo, per questo ritorna al v.20a (cfr. Mt 10,23.24) e dice: «un servo non è più grande del suo padrone. Se hanno perseguitato me perseguiteranno anche voi»⁵⁴, «ma tutto questo a causa del mio nome» (v. 21; cfr. Mt 10,22).

In Gv 15,18-21 si dice che l'odio del mondo non è un fenomeno passeggero, come l'amore fa parte dell'essenza del cristiano, così l'odio fa parte dell'essenza del mondo. L'evangelista insiste con una serie di quattro proposizioni ipotetiche per dire che l'odio del mondo per i cristiani è fondamentalmente un rifiuto di Gesù stesso. Il mondo è contrario a Dio e alla sua rivelazione, e non può avere che odio per coloro che riconoscono in Gesù questa rivelazione. L'amore ha reso il vero cristiano tanto simile a Gesù da essere trattato nello stesso modo: «non vi meravigliate, fratelli, se il mondo vi odia» (1Gv 3,13)⁵⁵.

C'è una netta distinzione tra il regno di Gesù e quello del mondo, come si vede chiaramente in 8,23: «Voi siete di quaggiù, io sono di lassù; voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo». La stessa idea si trova implicita in 15,19 riguardo ai discepoli: «voi non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia». Gesù sceglie i discepoli (15,16) dal mondo, non soltanto in senso che devono sottrarsi agli elementi peccaminosi di un mondo pagano (come in 1Pt 4,3-4), ma questa chiamata va oltre, implica il fatto che loro devono essere portatori della parola di Dio e quindi collocarsi in opposizione dualistica al mondo (cfr. 1Gv 4,5-6)⁵⁶.

Nella seconda parte (vv.22-25), viene sviluppato ancora il tema della persecuzione dei discepoli, ma in un modo tipicamente giovanneo. Si parla dell'ignoranza, ma tale ignoranza non diminuisce la loro colpa, anzi, l'ignoranza stessa è colpevole. Gesù si è avvicinato a questi uomini sia con le parole (v. 22), sia con le opere (v. 24), eppure hanno rifiutato di conoscerlo, e questo rifiuto è la radice del loro peccato, perché il rifiuto delle parole e delle opere di Gesù è il rifiuto delle parole e delle opere del Padre (5,36; 14,10), il rifiuto e l'odio di Gesù è il rifiuto e l'odio del Padre (v. 23)⁵⁷.

⁵⁴ Cfr. RINALDI, «Amore e odio (Gv 15,1-16,33)», p. 103.

⁵⁵ Cfr. BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, p. 842.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 842-843.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 844-845.

2.2 Elementi letterari di collegamento tra 15,18-25 e 15,26-27

La stragrande parte degli studiosi considerano Gv 15,18-16,4^a un'unità letteraria in sé. Per Nicacci⁵⁸, Schnackenburg esagera nel difendere la continuità tra 15,17 e 15,18, ma esaminando in profondità il commento di quest'ultimo, si può capire che 15,12-17 è un'inclusione ed è in netto contrasto tematico con 15,18-25⁵⁹, che fa un grande effetto di natura letteraria, voluto dall'autore per dare forza al messaggio che sta comunicando, o che ci sia una continuità tra 15,18ss., lo dice proprio Nicacci alla stessa pagina, nel far notare che «io vi ho scelti dal mondo» (v. 19) richiama la divisione precedente (v. 16).

Abbiamo appena sviluppato le prime due unità della struttura di Brown (15,18-21 e 15,22-25), le altre due delle quattro unità sono 15,26-27 e 16,1-4a. Si verifica così un approssimativo schema chiastico⁶⁰, che è un forte garante dell'unità di questa suddivisione (15,18-16,4a) e di conseguenza di collegamento tra 15,18-25 e 15,26-27.

Per garantire ancora questo collegamento, faccio riferimento a Nicacci, che nello spiegare la struttura a questo testo dice che: «la suddivisione non presenta alcun collegamento letterario con ciò che precede, – ma subito nella nota a piè di pagina spiega che – ciò non significa che non esista nessun collegamento, ma che esso non è subito visibile»⁶¹.

Un altro elemento che costituisce l'unità tra 15,18-25 e 15,26-27 è una costruzione antitetica tra odio e testimonianza: «se il mondo vi odia, sappiate che ha odiato me prima di voi» (Eiv o` ko,smoj u`ma/j misei/(ginw,skete o[ti evme. prw/ton u`mw/n memi,shken) (15,18), «chi mi odia, odia anche il Padre mio» (o` evme. misw/n kai. to.n pate,ra mou misei/) (15,23) e «il Paraclito... mi darà testimonianza, e anche voi mi renderete testimonianza» (o` para,klhtoj...marturh,sei peri. evmou/ kai. u`mei/j de. marturei/te) (15,26s); tra non conoscenza, «perché non conosco Colui che mi ha mandato» (o[ti ouvk oi;dasin to.n pe,myanta, me) (15,21) e conoscenza implicita, «perché siete con me fin dall' inizio» (o[ti avpV avrch/j metV evmou/ evste) (15,27).

Di grande importanza e di rilevante chiarezza resta la congiunzione subordinante-temporale o[ta, come punto di collegamento tra le due parti,

⁵⁸ Cfr. NICACCI, "Esame Letterario di Gv 15-16", n. 21, alla p. 53, critica l'ipotesi di sostenuta da SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, vol. III, p. 105.

⁵⁹ SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, vol. III, pp. 152-153; p. 156; pp. 184-185, insiste sulla presenza di un'inclusione tra i versetti 12 e 17.

⁶⁰ Cfr. BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, p. 841.

⁶¹ NICACCI, "Esame Letterario di Gv 15-16", p. 55, testo più nota 24, e nella stessa nota condivide le ipotesi degli autori che difendono tale collegamento, soprattutto dal punto di vista tematico: BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, pp. 845-848; SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, vol. III, pp. 134-147; DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, pp. 378-380.

che in alcuni codici di primo ordine che sostengono l'apparato negativo⁶² è accompagnata dalla particella avversativa *de*, la quale non può stare mai all'inizio della frase, ma ha sempre funzione avversativa a qualcosa che si trova prima. La critica esterna sta leggermente dalla parte del testo soprattutto per la presenza del papiro 22, della \aleph e della B. Dalla critica interna, pure, è difficile fare l'una o l'altra scelte, ma credo che qui emerga la "lectio brevior".

Brown accetta che è possibile che ci sia una interruzione secondaria tra il v. 25 e il v. 26, ma che non bisogna collocare qui una linea di divisione più importante, perché il tema del Paraclito è intimamente connesso a quello dell'affrontare l'odio del mondo⁶³.

4. Il marturei/n, ampiezza e specificità

4.1 Il marturei/n, visione complessiva

In senso allargato, dice Strathmann:

marturei/n significa «esercitare la funzione di teste». Anche nel NT prima di tutto significa dichiarare o confermare un fatto qualsiasi in base a conoscenza diretta, si tratti di determinate azioni individuali o di avvenimenti di comune esperienza (si noti che il fatto di «deporre in giudizio» qui non si presenta)⁶⁴.

Ci sono diversi testi che garantiscono questo significato, come Gv 3,28, «Voi stessi mi potete testimoniare che ho detto: "Non sono io il Cristo"» (*auvtoi. u`mei/j moi marturei/te o[ti ei=pon lo[ti]D ouvkv eivmi. evgw. o` Cristo,j*)⁶⁵. Qui Giovanni il Battista chiama come testimoni coloro che sa di averlo sentito dire pubblicamente di se stesso che non era lui il Cristo. Vuole che qualcuno di questi confermi la sua affermazione come testimone. "Essi stessi debbono rifiutare che egli ha rifiutato per sé la dignità di Messia (1,20) e ne ha voluto esser soltanto il precursore e l'araldo (Cfr. 1,23)"⁶⁶.

⁶² L'apparato critico di Nestle-Aland, edizione ventisettesima riporta un'inserzione, la particella *de*, che si trova nel codice maiuscolo Alessandrino (A), nei Maiuscoli D L Θ Ψ, nelle famiglie 1 e 13 (\mathcal{F}^{13}), nei minuscoli 33, nel testo di maggioranza, nell'intera tradizione siriana (sy), nei manoscritti della tradizione sahidica (sa^{mss}), nei manoscritti della tradizione protobohairica (pbo), parte dei manoscritti della tradizione bohairica (bo^{pl}), poi la maggioranza dei testimoni paleolatini. Il testo invece, è testimoniato dal Papiro 22, dal Sinaitico (\aleph), dal Vaticano (B), dal maiuscolo (Δ), dei testimoni costanti di seconda categoria (579.) e (I 2211), da pochi manoscritti che differiscono qui dal testo di maggioranza (pc), dai minuscoli (l), dai manoscritti della sahidica (sa^{mss}), dal subachmimico (ac²) e parte della tradizione bohairica (bo^{pl}), come anche da Epifanio di Costanza.

⁶³ Hoskyns e Filson propongono un'interruzione dopo 15,25. Questa ipotesi ha a suo favore un'inclusione tra 15,18 e 15,25, cfr. BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, p. 839.

⁶⁴ STRATHMANN, "ma,rtuj", *GLNT*, vol. IV, p. 1334.

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, vol. IV, p. 1336.

⁶⁶ SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, I, p. 623.

4.2 Il marturei/n, nel vangelo di Giovanni

Il tema della *testimonianza* è molto caro a Giovanni, e, come dice ancora Strathmann, sembra di avere di mira unicamente la figura di Gesù, nella sua persona e nel suo mistero. A dire il vero il termine si trova pure alcune volte in un significato non specifico (cfr. 2,25; 3,28; 4,39.44; 12,17; 13,21; 18, 23), ma l'uso giovanneo acquista la sua sfumatura particolare proprio nei numerosi passi nei quali si tratta di una *testimonianza* riguardante Gesù. E l'oggetto proprio non è la storicità della sua esistenza, benché essa sia presupposta e persino messa in rilievo... né la *testimonianza* riguarda singoli episodi della sua storia, per quanto importanti essi siano, come la nascita, la morte, la risurrezione (eccezion fatta solo di 19,35); ma concerne unicamente l'essenza e il valore della persona di Cristo. Di qui marturei/ peri. auvtou/, «testimoniare di lui» (1,15); nei discorsi di Gesù peri. evmou/ o peri. evmautou/, «su di me» o «su me stesso» (5,31-39; 8,13-18; 10,25; 15,26)⁶⁷.

Abbiamo a che fare con un termine semplice, come d'altronde lo è tutto il lessico di Giovanni, ma carico di un profondo senso teologico. Se pensiamo che le parole come «verità», «vita», «luce», «mondo», «testimonianza», sono le più frequenti nel quarto vangelo, potremmo esprimere l'apparente semplicità del lessico, ma la sua semplicità non è sciatteria, è piuttosto indice di una semplificazione contemplativa che scava in profondità, nella meditazione della rivelazione storica di Gesù⁶⁸.

Quando si dice del Battista che è venuto «per rendere testimonianza alla luce» (i[na marturh,sh] peri. tou/ fwto,j), si *testimonia* sempre la persona di Gesù, perché questa luce era il Logos fattosi carne in Gesù, luce del mondo, quale Gesù stesso *testimonia* di essere (Cfr. 8,12). Lui è il Logos fattosi carne, disceso dal cielo, perciò quando parla di Dio attesta ciò che ha visto e udito (Cfr. 3,32; 3,11). Lui è la verità (14,6), e *testimoniare* per la verità (5,33; 18,37) è la stessa cosa che rendere *testimonianza* «a lui» (5,33) «salvatore del mondo» (swth.r tou/ ko,smou), inviato da Dio (4,42).

Nella sua missione divina, Gesù costituisce l'unico oggetto dei suoi discorsi nel quarto vangelo (5,31, 8,13s; 8,18). Abbiamo però anche il contrario dell'*autotestimonianza*, che si ha là dove egli *testimonia* contro il mondo, dal quale è odiato, che le opere di esso sono malvagie (7,7).

La *testimonianza* non finirà con la dipartita di Gesù, con la fine della sua missione sulla terra, ma sarà lo Spirito a continuarla, esso che è lo spirito di verità, l'altro Paraclito (15,26; 1Gv 5,6), e infine sotto la protezione dello Spirito e con la sua forza, anche i discepoli renderanno *testimonianza*

⁶⁷ STRATHMANN, "ma,rtuj", *GLNT*, vol. IV, n. 64. Lui prende questo concetto da von Campenhausen, facendo menzione anche di tutta la bibliografia che questo ultimo riporta.

⁶⁸ Cfr. SEGALLA, *Giovanni*, p. 72.

a Gesù (15,27; 1 Gv 4,14) ed è una professione di fede marturei/n e o`mologeï/n si fondono (1Gv 4,14s)⁶⁹.

Pur volendo essere considerato anche come *testimone* in senso storico, come *testimone* oculare del Gesù storico; tuttavia l'autore del quarto vangelo e della prima lettera, con il suo concetto di *testimone* non lo può fare e non lo fa nel senso nel quale lo fa Luca, che usa il termine per comprovare la storicità di particolari avvenimenti, perché il senso di *testimonianza* che lui adopera è molto più profondo; al *testimone* oculare gli è data la possibilità di ricevere un'impressione immediata della δόξα di Gesù «in quanto Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità» (w`j monogenou/j para. patro,j(plh,rhj ca,ritoj kai. avlhqei,aj) (1,14); impressione che egli ormai non può fare a meno che *testimoniare*, perciò colui che è soltanto *testimone* oculare non vede nulla di questa gloria, ma solo a colui che crede, che sia o meno *testimone* oculare in senso storico, essa si rivela poiché «chi crede nel Figlio di Dio ha la *testimonianza* in sé stesso» (pisteu,wn eivj to.n ui`o.n tou/ qeou/ e;cei th.n marturi,an evn e`autw/l) (1Gv 5,10). Possiamo dedurre, dunque, che il concetto di *testimone* in senso religioso che emerge dal vangelo di Giovanni viene emancipato da quello in senso strettamente storico⁷⁰.

Il testo che stiamo per trattare, non è isolato e marginale, ma illuminante e di conseguenza fondamentale per il tema della *testimonianza*, in quanto ci aiuta capire meglio la prospettiva che Giovanni inserisce qui, la quale con un crescendo del testo diventa più ecclesiologica, pur non perdendo di mira la centralità della cristologia, la dominante di tutto il quarto vangelo.

Il marture,w nel nostro contesto è in stretto collegamento con il tema dell'amore, anzi è conseguenza dell'amore. Come Gesù è venuto nel mondo (Cfr. Gv 1,9) per l'amore verso di noi (Cfr. Gv 15,9) e morì per noi per amore (Cfr. Rm 5,8), così lo Spirito Santo viene a *testimoniare* Gesù in quanto l'amore è il suo primo frutto (Gal 5,22), perché lui stesso è Amore del Padre per il Figlio e del Figlio per il Padre. Gesù ha vinto il mondo (Gv 16,33) e il principe del mondo, il Diavolo, ma questa vittoria sarà garantita dalla presenza del Paraclito, che *testimonierà* il vincitore, in un mondo di odio (15,18-25) e di persecuzione (16,1-4^a).

5. Conclusione

La *testimonianza* dei discepoli rimane ancora in stretta connessione con il tema dell'amore; l'amore dei discepoli per Gesù concretizzato nell'osservanza dei comandamenti (15,12-17) il «rimanere nel mio amore» (15,1-11) sono fondamentali per poter *testimoniare* Gesù in un contesto così difficile di odio e persecuzione nel quale devono restare ed operare.

⁶⁹ Cfr. STRATHMANN, "ma,rtuj", *GLNT*, vol. IV, p. 1340-1342.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, vol. IV, p. 1343-1344.

Quegli che saranno perseguitati, avranno la forza di *testimoniare*, perché lo Spirito *testimonierà* in loro, e perché «da sempre siete con me» (οἱ τὶ ἀρχὴ μετ' ἐμοῦ/ evste), come vedremo nei prossimi due articoli. Ci sono due poli che influiscono questa *testimonianza*, da una parte l'amore, fondamento della *testimonianza*, dall'altra parte l'odio del mondo che vuole fermarla.

BIBLIOGRAFIA E SIGLE

FONTI

1. *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1995.
2. MERK, A. – BARBAGLIO, G., *Nuovo Testamento greco e italiano*, Bologna 1993³.
3. NESTLE, E. – ALAND, B., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993²⁷.

STRUMENTI

1. ABBOTT, E.A., *Johannine Grammar*, London 1906.
2. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. (edd.), *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982³. (or. ted.) *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1902.
3. KITTEL, G. – FRIEDRICH, G. (edd.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I-XVI, Brescia 1965-1992. (or. ted.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, 1933-1979.
4. MOULTON, W.F. – GEDIN, A.S. – MOULTON, H.K., *Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh 1978.
5. ZERWICK, M.A., *Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1996.
6. ZORELL, F., *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Paris 1961³.

COMMENTARI, MONOGRAFIE E ARTICOLI

1. BROWN, R.E., *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, Assisi 1984². (or. ingl.) *The Gospel according to John*, (AnchBib) New York 1966.
2. BULTMANN, R.K., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1968³.
3. BUSSCHE, H.v.d., *Giovanni, commento al vangelo spirituale*, Assisi 1972². (or. ingl.) *Jean*, Bruges 1967.
4. DE DINECHIN, O., "KAQWS: la similitude dans l'évangile selon saint'Jean", *RechScRel* 58 (1970) 195-236.
5. LA POTTERIE, I. DE, *La Vérité dans Saint Jean*, I-II (AnBib 73-74), Roma 1977.
6. NICACCI, A., "Esame Letterario di Gv 15-16", *Ant* 56 (1981) 42-71.

7. PANIMOLLE, S.A., *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, I-III, Bologna 1978-1984.
8. PRETE, B., "Il «cosmo» nei dati del Quarto Vangelo", in DE GENARO G., (a cura di), *Cosmo nella Bibbia*, Napoli 1982, 303-346.
9. RINALDI, J., "Amore e odio (Gv 15,1-16,33)", *BibOr* (1980) 97-106.
10. SASSE, H., "ko,smoj", *GLNT*, V, 878-951.
11. SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni*, I-IV, (CTNT 4-1/4) Brescia 1973-1987. (or. ted.) *Das Johannesevangelium*, (HTKNT 4) Freiburg 1965-1984.
12. SEGALLA, G., *Giovanni*, Milano 1986.
13. SIMOENS, Y., *La gloire d'aimer, structures stilistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène (Jn 13-17)*, Rome 1981.
14. _____, *Secondo Giovanni*, Bologna 2002.
15. STRATHMANN, H., "ma,rtuj", *GLNT*, VI, 1343-1344.
16. TONI, R., "La testimonianza nel vangelo di Giovanni. Spunti di teologia biblica", *HTh* 16 (1998) 171-183.
17. ZEVINI, G., "La vita di comunione tra Gesù e i suoi, la vera vite e i tralci (Gv 15,1-17)", *PSV* 31 (1995) 93-109.

SIGLE

- | | |
|---------------|---|
| 1. AnBib | Analecta Biblica |
| 2. AnchBib | Anchor Bible |
| 3. Ant | Antonianum (Romae) |
| 4. AT | Antico Testamento |
| 5. BibOr | Bibbia e Oriente (Milano) |
| 6. CTNT | Commentario Teologico del Nuovo Testamento |
| 7. DENT | Dizionario Enciclopedico del Nuovo Testamento (Brescia) |
| 8. GLNT | Grande lessico del Nuovo Testamento (Brescia) |
| 9. HTh | Ho Theologos (Palermo) |
| 10. HTKNT | Herders theologische Kommentar zum neuen Testament |
| 11. NT | Novum Testamentum (Leiden) |
| 12. NT | Nuovo Testamento |
| 13. NTS | New Testament Studies (Cambridge) |
| 14. PSV | Parola, Spirito e Vita (Bologna) |
| 15. RechScRel | Rivista di Scienze Religiose (Molfetta) |

L'EUCARISTIA UNIONE DELL'ANIMA CON CRISTO NELL'OPERA LA "VITA IN CRISTO" DI NICOLA CABASILAS

BOGDAN V. BUDA

REZUMAT. *Euharistia și uniunea inimii cu Hristos în opera "Viața în Hristos" de Nicolae Cabasila.* Partea a IV-a a cărții "Viața în Hristos" este considerată de către toți cercetătorii acestei magistrale opere, ca fiind "o sinteză a întregii teologii" a lui Nicolae Cabasila. Euharistia este considerată de către acest important autor bizantin ca fiind o adevărată "capodoperă și sinteză a vieții creștine", sacramentul care ne introduce și transformă în mod perfect în "autenticul creștin". În prima parte a acestui studiu este prezentată această centralitate a misterului euharistic, prin prezența lui Hristos, care este autorul principal al divinizării și transformării progresive a omului în viața cea nouă transfigurată de către puterea harului divin, ce comunică ființei umane iubirea sfințitoare a Sfintei Treimi. Această comuniune de viață reprezintă o „minunată sinergie” între har și om, între viața sacramentală și viața ascetică, ce necesită în mod plener „colaborarea” creștinului, care pentru a putea fi divinizat, este chemat de către Dumnezeu să își conformeze întreg comportamentul, întreaga sa existență umană cu cea a *Logosului*. În ultima parte se încearcă să se contureze principalele aspecte teologice ce sunt prezente în doctrina euharistică a lui Cabasila. Mai întâi, este prezentat *fundamentul cristologic* ce ocupă un loc central în întreaga sa operă, fiind strâns legat de *dimensiunea antropologică* a omului chemat la sfințenie și care, în final, deschide *perspectiva eshatologică* a vieții umane care, prin Sfânta Euharistie devine „premiul și destinația finală” a vieții veșnice în Hristos Cel Înviat.

L'articolo si divide in tre paragrafi: il primo pone in rilievo i punti centrali sul mistero dell'Eucaristia in riferimento alla vita spirituale del cristiano; il secondo studia gli atteggiamenti umani adeguati per ricevere e vivere efficacemente il sacramento eucaristico, il terzo tenta di scoprire le motivazioni teologiche della visione di Cabasilas sull'Eucaristia.

6.1. La centralità dell'Eucaristia nella vita cristiana

L'intera dottrina spirituale di Cabasilas è concentrata sulla dimensione eucaristica della divinizzazione dell'uomo, che è vissuta come la "concretizzazione della vita cristiana"¹; la "sintesi di tutta la vita"² spirituale è nella partecipazione alla comunione:

Egli "ci libera dalla condanna, distrugge la vergogna del peccato, restaura l'antica bellezza e ci lega al Cristo con legami più forti che quelli naturali. In una parola: la comunione più di ogni altro sacramento, ci rende perfetti nel vero cristianesimo"³.

¹ A. KESSELOPOULOS, «La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas», in AA. VV., *Santità: vita nello Spirito*, Qiqajon, Magnano 2003, 121.

² Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, Lipa, Roma 1996, 127.

³ NICOLA CABASILAS, *La Vita in Cristo*, IV, 4, Città Nuova, Roma 2002, 210. I bizantini non consideravano "la sostanza -il corpo di Cristo-, ma consideravano questo pane il tipo

Da queste parole si vede bene come nella concezione sacramentale di Cabasilas l'Eucaristia acquista un primato rispetto agli altri due sacramenti dell'iniziazione cristiana. Anzi, più che di primato, si può parlare di compimento o di perfezionamento, nel senso che esiste uno stretto vitale collegamento tra i tre misteri liturgici, quasi come un progressivo e approfondito inserimento in Cristo, il mistero fondamentale, al fine di trasformare o trasfigurare completamente il cristiano nell'immagine del Verbo Incarnato. In questo contesto cristocentrico, il sacramento dell'Eucaristia assume un valore del tutto particolare e incisivo, come ora si cerca di evidenziare.

6.1.1. Il collegamento dell'Eucaristia con il Battesimo e il Myron

Dopo che l'anima è stata rigenerata dalla nascita battesimale e ha ricevuto l'unzione della grazia divina, attraverso i doni dello Spirito Santo, l'uomo realizza il suo "essere in Cristo", in modo più maturo e realistico, nella divina Eucaristia. Cabasilas indica che esiste uno stretto rapporto tra i sacramenti d'iniziazione, in cui Cristo agisce personalmente, ma in modo diverso; nella sua prospettiva teologica, egli attribuisce un'importanza primordiale all'Eucaristia, che è "il culmine della vita"⁴, il "sacramento dei sacramenti"⁵:

"Quando riceviamo il Battesimo, il mistero compie in noi tutta l'opera sua, noi però non siamo ancora perfetti, perché non abbiamo ricevuto i doni dello Spirito Santo, che dipendono dal santissimo Myron... Una volta ricevuto lo Spirito Santo e manifestatasi in noi la potenza di questa iniziazione, possediamo certo la grazia che ci è stata data, ma non ne consegue necessariamente che tutto il nostro essere si accordi col benefattore... Niente di tutto questo per l'Eucaristia. Nessuno potrà imputare alcunché di simile a coloro nei quali il pane della vita compie la sua operazione salvandoli dalla morte, se nessun male li contamina quando partecipano al convito... Perché l'efficacia del sacramento consiste appunto in questo, che nulla manca agli iniziati. Infatti alla mensa è legata la promessa di fare abitare noi nel Cristo e il Cristo in noi"⁶.

Cabasilas dice ancora con molto chiarezza teologica:

dell'umanità: la nostra umanità trasfigurata di Cristo". Per questo aspetto, la teologia eucaristica nei dibattiti teologici del XIV secolo, era un problema molto importante, perché poneva in discussione il confronto "fra un concetto autonomo dell'uomo e la difesa esicasta della deificazione" dell'uomo. Nicola Cabasilas è più legato al pensiero dionisiano, e per questo lui riesce ad evitare la concezione nominalista che era diffusa in quel periodo, e insieme con Gregorio Palamas mette l'accento sulla Eucaristia che non "soltanto rappresenta la vita di Cristo", nella contemplazione attraverso la liturgia, ma l'Eucaristia è "il luogo in cui l'umanità deificata di Cristo diventa la nostra". (Cfr. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, Marietti, Casale Monferato (AL) 1984, 248).

⁴ VC, IV, 1, 183.

⁵ PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Ecclesiastica hierarchia*, 3,1 PG 3, 424 C.

⁶ VC, IV, 1, 184 -185.

“Il Cristo infatti, che opera in noi per mezzo dei misteri, si fa tutto creatore, allenatore, compagno di lotta; l'uno lavandoci, l'altro nutrendoci. Nel Battesimo prima di tutto ricrea le membra, nell'unzione le corrobora con lo Spirito e infine alla mensa si unisce ad esse perfettamente e insieme sostiene la lotta, ma dopo la morte sarà l'arbitro della gara e siederà da giudice in mezzo ai santi dei quali condivise le fatiche”⁷.

Cristo è presente in modo progressivo e dinamico in tutti i sacramenti d'iniziazione, ma il processo di cristificazione si realizza nella presenza “reale, e trasfigurante”⁸ del Logos, che nella unione eucaristica attua l'unione più “perfetta e completa”⁹, che è vista da Cabasilas come il compimento e il coronamento ultimo della economia sacramentale, della vita in Cristo:

“Perciò l'Eucaristia è l'ultimo dei misteri: non è possibile infatti andare oltre, né aggiungere nulla. È evidente che il primo termine esige il medio e questo l'ultimo, ma oltre l'Eucaristia non c'è più nulla cui tendere; bisogna cercare di riflettere con quali mezzi si possa custodire il tesoro fino alla fine”¹⁰.

Il sacramento del Battesimo e del *Myron* sono considerati dal mistico bizantino, come una preparazione alla Eucaristia, essendo inseparabili uno dall'altro e facendo parte dell'unico mistero Trinitario, che nel mistero di Cristo, conferisce unità e efficacia agli altri misteri, che allontana l'uomo dal peccato e lo conduce in modo efficace alla comunione concreta e salvifica con Dio¹¹. Infatti egli dice:

“L'Eucaristia sola fra tutti i sacramenti conferisce la perfezione agli altri misteri: agisce con essi nell'atto stesso del loro conferimento perché non potrebbero iniziare perfettamente senza di essa, e agisce ancora a iniziazione avvenuta in coloro che

⁷ VC, IV, 5, 215.

⁸ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 128.

⁹ M. RUBINI, *L'antropologia cristologica di Nicolas Cabasilas*, Mezzina, Molfetta 1976, 44.

¹⁰ VC, IV, 1, p. 184.

¹¹ Neri dice che, Cabasilas attribuisce dei doni che sono ricevuti anche nella partecipazione al Battesimo e al *Myron*. Ma la differenza sostanziale, è che il nostro autore considera, che attraverso i primi due sacramenti, l'uomo si “mette nella presenza del Risorto”, e invece con l'Eucaristia lui è condotto alla pienezza della sua “trasformazione nel Cristo”. (Cfr. U. NERI, “Nota” 2, in NICOLA CABASILAS, *Vita in Cristo*, 183). Un altro teologo spiega in questo modo la superiorità della Eucaristia in rapporto con gli altri sacramenti d'iniziazione: “Tandis que dans le Baptême et le Crème la matière consacrée, l'eau ou le myrrhe, est un moyen par où la grâce divine est trasmise aux bapisés et aux confirmés, dans l'Eucharistie, la matière employée du pain et du vin est transformée et convertie substantiellement au corps et au sang du Christ, d'une façon où 'seule la foi peut pénétrer', car invisiblement l'Esprit Saint descend et opère ce qui est au-dessus de la nature et il fait au-dessus de la raison et de l'intelligence'... Pourtant un voile de mystère et de profond secret recouvre la divine Eucharistie plus qu'aucun autre”. (P. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, III, Ed. Chevetogne, Desclé de Brouwer, 1968, 159-160. Questo studio è stato pubblicato per la prima volta nella Grecia, in 1961 da parte della *Fraternité des théologiens Sôtir*).

sono stati iniziati, quando sia necessario far risplendere di nuovo in essi il raggio infuso dai misteri e oscurato dalla tenebra dei peccati¹².

Il nostro autore, con il suo realismo e oggettivismo sacramentale, indica inoltre il fatto che, colui il quale partecipa alla sacra mensa in modo dovuto, l'Eucaristia lo rende santo in modo perfetto:

“Così perfetto è il mistero della comunione, a preferenza di ogni altro sacramento, che conduce all'apice di tutti i beni: qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio; in esso conseguiamo Dio e Dio si ricongiunge a noi con l'unione più perfetta; quale unione potrebbe essere più assoluta di questa, per cui diventiamo un solo Spirito con Dio?”¹³.

Quindi si parla di sacramento perfetto, *τέλειον mysterion*, poiché l'ultima e perfetta unione con Cristo avviene qui, nel “sacramento perfetto” della vita cristiana¹⁴. L'Eucaristia è vista come il compimento dei primi due sacramenti in quanto porta la luce della nuova creazione¹⁵. Per questa ragione essa è necessaria per i nuovi battezzati, e nelle Chiese Orientali il sacramento dell'Eucaristia viene donato subito dopo i primi due, in quanto attraverso di lui Cristo viene e abita nell'anima del battezzato¹⁶. Questo apporto si realizza nella presenza vivificante e santificante di Cristo, il Figlio Unigenito, che porta a compimento nella vita soprannaturale il fedele battezzato e crismato, il quale in modo mistico, nella partecipazione alla Eucaristia, riceve in pienezza la perfezione cristiana con la presenza dello stesso Cristo morto e risorto:

“La mensa non ci dà più soltanto morte e il sepolcro e la partecipazione a una vita migliore, ma lui stesso, il risorto; non più i doni dello Spirito, per quanto grandi si possono ricevere, ma lo stesso benefattore, il tempio stesso su cui è fondato tutto l'universo dei doni”¹⁷.

6.1.2. L'Eucaristia e l'unione perfetta dell'anima con Cristo

L'economia sacramentale della divinizzazione ha il suo culmine nel processo di santificazione del cristiano e della sua assimilazione in Cristo nel mistero eucaristico, che può rendere simile a Cristo colui che vi partecipa con fede e amore:

¹² VC, IV, 2, 189.

¹³ VC, IV, 1, 187-188.

¹⁴ NICOLA CABASILAS, *Commento alla Divina Liturgia*, n. 44, Messaggero, Padova 1984, 224; Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De Imaginibus Orat.*, III, 26, PG. 94, 1348 BC.

¹⁵ Cfr. U. NERI, Nota 14, in NICOLA CABASILAS, *Vita in Cristo*, 185.

¹⁶ Cfr. C. TSIRPANLIS, *The Liturgical and Mystical Theology of Nicolas Cabasilas*, s.e., New York 1979, 52; Cfr. VC, IV, 1, 187-188.

¹⁷ VC, IV, 1, 183.

“Se anche negli altri misteri ci è dato di trovare Cristo, in essi però incominciando a riceverlo ci prepariamo a poter essere con lui; qui [l'Eucaristia] ci è già concesso di possederlo e di essere uniti a lui perfettamente”¹⁸.

L'eucaristia è il “centro e la fonte principale”¹⁹ della cristificazione e della unione perfetta dell'anima con Cristo, perché unisce l'anima dell'iniziato e la trasforma pienamente in lui. Il cristiano non soltanto riceve una nuova vita, ma è profondamente trasformato nella “sostanza” di Cristo, in cui tutto è “ricapitolato e perfezionato”²⁰:

Quando [Cristo] conduce l'iniziato alla mensa e gli dà in cibo il proprio corpo, lo trasforma interamente e lo muta nella propria sostanza”²¹.

Questa trasformazione spirituale del cristiano non è parziale, ma essa coinvolge l'uomo in “tutte le sue dimensioni”²², con le sue “funzioni psico-somatiche”²³ e con tutte le facoltà della sua natura, che si uniscono in armonia con quelle di Cristo:

“L'anima e il corpo e tutte le potenze immediatamente divengono spirituali; perché l'anima all'anima, il corpo al corpo, il sangue si mescola al sangue”²⁴.

A questa unione della natura, Cabasilas aggiunge un altro concetto molto interessante, che riguarda anche la conformazione della nostra volontà, corrotta dal peccato attraverso la nuova vita, a quella di Cristo, poiché riceve una nuova potenzialità, che la conduce verso la sua realizzazione e il cambiamento di mentalità; simile cosa succede per la ragione umana:

“Per la prima creazione il Cristo è Signore della nostra natura, ma per la nuova creazione egli domina sulla volontà. Ora questo sì è un vero regnare sugli uomini, dal momento che qui il Signore lega il potere della ragione e la libera scelta della volontà, le due facoltà che costituiscono l'uomo; e le riduce in soggezione”²⁵.

L'incarnazione del Verbo è considerata da Cabasilas in stretto parallelismo con l'Eucaristia. Egli dice: come nella sua venuta lui si è unito alla nostra natura, così anche con la seconda incarnazione, velata sotto le specie

¹⁸ VC, IV, 5, 216.

¹⁹ P. NELLAS, «La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas», in IDEM, *Voi siete Dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993, 147.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, 146.

²¹ VC, IV, 1, 184.

²² P. NELLAS, «La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas», 147.

²³ *Ibidem*.

²⁴ VC, IV, 1, 186.

²⁵ VC, IV, 7, 231.

del pane e del vino, prende sotto il suo dominio le nostre potenze, che entrano in comunione di vita e di santità, con colui che è il vero santo di Dio:

“Con l'unirsi così ai corpi e alle anime, una volta per sempre, il Salvatore si fa Signore non solo del corpo ma anche dell'anima e della libera volontà. Egli esercita il suo dominio in modo davvero pieno e perfetto, governando lui solo mediante se stesso, come l'anima governa il corpo e il capo le membra. Quelli che vogliono amare questo giogo sono mossi da lui, come se non vivessero più con la propria ragione e non seguissero più la libera scelta della propria volontà sono divenuti come una bestia da soma presso di te”²⁶.

Senza “l'attiva partecipazione”²⁷ e adesione dell'uomo alla volontà di Dio, l'uomo non può realizzare nessuna azione che riguarda la sua “spirituale perfezione”²⁸. Cabasilas fa notare l'importanza di questo aspetto, quando afferma, che tutte le nostre facoltà sono chiamate a purificarsi e cambiarsi, in conformità alla volontà di Cristo:

“O sublimità dei misteri! quanto è grande che la mente di Cristo si mescoli alla nostra mente, la volontà alla volontà, il corpo al corpo, e il sangue si fonda col sangue! Che diventa la nostra mente sotto l'imperio della mente divina? e la volontà vinta da quella volontà beata? e il nostro fango sopraffatto da quel fuoco?”²⁹.

Il cristiano, che partecipa a questo mistero meraviglioso e a questa intima unione della volontà umana con quella divina, armonizza il suo essere, con le sue potenze, in una unione feconda e perfetta, “comunanza di vita”³⁰, in cui Cristo diventa il *oikia* (casa) e *enoikos* (ospite)³¹, del nostro essere. Questa inabitazione è affermata con chiarezza e vigore in tutta l'opera cabasiliana³²:

“Per noi egli è ospite e casa: noi beati di tale casa! E beati anche per essere divenuti la sua casa! Quale bene potrebbe mancare a coloro che si trovano in questo stato? Che può avere in comune col vizio chi è divenuto splendente a questa mensa? qual male potrà resistere a tale cumulo dei beni? s'e c'è del male che potrà forse restare? se c'è avrà la forza di avvicinarsi? quando il Cristo così perfettamente si unisce a noi e interamente ci penetra, e ci possiede nell'intimo, e ci avvolge. Le frecce che ci assalgono dall'esterno egli impedisce che ci sfiorino, coprendoci da ogni lato,

²⁶ *Ibidem*, 232.

²⁷ A. KESSELOPOULOS, «La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas», 121.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ VC, IV, 1, 187.

³⁰ M. RUBINI, *L'antropologia cristologica di Nicolas Cabasilas*, 52.

³¹ Cfr. VC, IV, 8, 235. Il gioco di parole *enoikos* e *oikia* si incontra in GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthod.*, II, 11, PG, t. 94, col. 916 BC. Si tratta del primo uomo: nel suo corpo abitava il paradiso terrestre, “nella sua anima, soggiornava nel luogo superiore [...], avendo come dimora Dio che abitava in lui”. (Cfr. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1939, 329).

³² Cfr. S. SALAVILLE, “Introduction” in NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 42, Cerf, Lyon 1943.

perché è la casa; se c'è del male dentro di noi lo sradica ed espelle, perché è l'ospite che riempie di sé tutta la casa"³³.

Un'altra formula in cui è presentata questa profonda unione, del cristiano con l'Eucaristia, è suggerita da Cabasilas in questo modo:

"Non siamo messi a parte di qualcuno dei suoi beni, ma di lui stesso. Non accogliamo nell'anima un raggio o una luce, ma il sole stesso, così da abitare in lui, essere inabitati da lui e divenire un solo spirito con lui"³⁴.

L'unione o simbiosi tra *eros* e *agape* secondo Cabasilas, si identifica con la stessa Eucaristia, in cui attraverso il sacrificio dell'altare l'anima entra in una dimensione divina di amore. Nella letteratura cristiana per significare questa unione mistica, si è fatto spesso ricorso alla simbolistica nuziale³⁵. In tal senso anche Cabasilas chiama l'Eucaristia "convito degli iniziati"³⁶, cioè banchetto delle anime elette, intendendo che a queste si applicano i frutti della Redenzione; ma poi rafforza il concetto, riprendendo il tema nuziale più volte, inserendosi pienamente nel solco della tradizione. Riferendosi al testo classico di san Paolo sul grande mistero coniugale (Ef 5, 32), egli scrive:

"Tale potenza e grazia ha il convito negli iniziati, se vi accediamo puri da ogni malizia e se poi non commettiamo alcun male. Così disposti e preparati niente impedisce che il Cristo si unisca a noi tanto perfettamente... Sono queste [all'altare] le nozze tanto lodate nelle quali lo Sposo santissimo conduce in sposa la Chiesa come una vergine fidanzata. Qui il Cristo nutre il coro che lo circonda e per questo solo, fra tutti i misteri, siamo carne della sua carne e ossa della sua ossa"³⁷.

Cabasilas fa notare che tra i doni della *Hiera koinonia* (santa comunione), solo il sacramento dell'Eucaristia può condurre i fedeli cristiani alla vita in pienezza quando egli dice:

"Unica infatti è la potenza della mensa, uno solo colui che imbandisce il convito nell'uno e nell'altro mondo: lui solo ora è il talamo, ora la preparazione al talamo, ora infine lo sposo"³⁸.

Poi il nostro autore prosegue lo sviluppo del suo pensiero, quando parla del fatto che l'anima è assimilata a Cristo in questo processo di

³³ VC, IV, 1, 186.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Nicolas Cabasilas. Un maître de la spiritualité Byzantine au XIVe siècle*, Ed. de L'orante, Paris 1958, 104.

³⁶ VC, IV, 3, 199.

³⁷ *Ibidem*, 200.

³⁸ VC, IV, 8, 238.

santificazione, che rende totalmente spirituale l'essere umano. Nella comunione con il pane e il sangue divino del Signore, attraverso la sua grazia increata, avviene che la nostra natura umana diventi non soltanto un solo corpo, ma anche un solo spirito con Cristo:

“Quale altro mistero ci dà di essere un solo corpo e un solo Spirito con lui, e di dimorare in lui e di averlo dimorante in noi? Perciò, io credo, il Cristo dice che la beatitudine dei giusti è un festino in cui egli serve a mensa”³⁹.

Viene sottolineata l'unità che esiste tra le membra (*melē*) e la testa (*kefalē*), concetto già utilizzato di San Paolo, ma l'autore si distacca da questa immagine per introdurne una nuova, cioè quella del cuore (*kardia*), che secondo il suo insegnamento ha il significato di “sorgente da cui la vita fluisce in tutto il corpo”⁴⁰ nelle membra della Chiesa:

“Come le membra vivono in virtù della testa e del cuore, così chi mangia me, dice il Signore, anch'egli vivrà in virtù di me. Vive certo anche per effetto del cibo, ma ben altra è la natura del sacramento”⁴¹.

Questa visione organica della vita unita a Cristo, come capo e cuore del corpo mistico, si concretizza nel “nutrimento” del “cibo” celeste, che è paragonato a quello materiale, per suggerire due aspetti: il primo indica il fatto che noi non “possediamo mai la vita in modo autonomo”⁴², per questo l'anima deve sempre ricevere l'Eucaristia per alimentare se stessa, il secondo aspetto parla del fatto che il nutrimento materiale è assimilato dall'organismo umano essendo trasformato nella sua sostanza, mentre quando l'anima partecipa al banchetto nuziale con l'Eucaristia, essa è assimilata a Cristo e trasformata in sostanza immateriale:

“Il cibo non essendo vivente, per sé non può immettere in noi la vita; ma, in quanto sostiene la vita già presente nel corpo, è ritenuto causa di vita per quelli che lo prendono. Invece il pane di vita, lui stesso è vivente e per lui veramente vivono coloro ai quali si comunica. Sicché, mentre il nutrimento si trasforma in chi l'ha mangiato, e il pesce o il pane o qualunque altro cibo diventano sangue dell'uomo, qui accade tutto il contrario. E il pane di

³⁹ VC, IV, 5, 217.

⁴⁰ U. NERI, “Nota 49”, in NICOLA CABASILAS, *Vita in Cristo*, 203. Cabasilas vuol spiegare che Cristo è Capo del Corpo, non per “mostrare la sollecitudine di Cristo per noi, o il fatto che egli ci educa e ci ammonisce”, ma per indicare che i fedeli hanno la vita grazie al suo sangue e al suo corpo, essendo in stretta dipendenza da lui “come il loro capo”. Cfr. anche (N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, n. 38, 206).

⁴¹ VC, IV, 3, 204.

⁴² U. NERI, “Nota 51”, in NICOLA CABASILAS, *Vita in Cristo*, 204.

vita che muove chi si nutre, lo trasforma e lo assimila; siamo noi ad essere mossi da lui e a vivere della vita che è in lui grazie alla sua funzione di testa e di cuore⁴³.

6.1.3. La divinizzazione dell'uomo attraverso l'Eucaristia

L'Eucaristia dà l'unità e la dinamicità trinitaria all'azione dello Spirito Santo, che si rivolge verso l'uomo, lo deifica e lo mette in comunicazione vivificante con Cristo e con il Padre. In questo senso l'Eucaristia diventa il sacramento della presenza efficace e trasfigurante di Cristo. La trasfigurazione che succede nell'Eucaristia, risulta così un dono che l'essere sommo fa all'uomo. In questo modo la storia di salvezza si fa visibile nei sacramenti, dove Cristo è realmente presente⁴⁴. Al centro dell'opera redentrice, per Cabasilas, c'è l'amore del Signore per i suoi figli. I motivi dell'obbedienza filiale di Cristo, spinta fino alla morte - modello per i suoi fratelli - e la libera accettazione del Verbo incarnato del suo destino terreno, sono per il teologo bizantino argomento di profonde riflessioni.

Il Figlio di Dio, diventando Figlio dell'uomo, ha affrontato l'umiliazione della natura di servo, facendosi servo dei suoi servi fino alla croce. Per questo Dio lo esaltò al di sopra di tutte le cose (Fil 2, 8-9). Così Cristo è diventato maestro e salvatore universale, facendosi:

“Signore non solo del corpo ma anche dell'anima e della libera volontà”⁴⁵ degli uomini.

La divinizzazione secondo Cabasilas è in stretto rapporto con il processo della “umanizzazione di Dio”⁴⁶ in Cristo fatto uomo. Assumendo la natura dell'uomo, per riconciliarsi con lui, scrive Nicola, il Figlio ha fatto conoscere quanto sia forte l'amore del Padre, che ha depresso tutta la sua ricchezza nella natura umana, per poter essere cristiforme e deificata dallo Spirito Santo⁴⁷. In questo senso Cabasilas dice :

“[Il Signore] non si è rivestito semplicemente di un corpo, ma ha preso anche un'anima, una mente, una volontà e tutto ciò che è proprio alla natura umana per potersi unire a noi tutti interi e interamente pervaderci e risolverci in sé, aderendo con tutti gli elementi del suo essere a tutti gli elementi del nostro. Quindi questa unione e questa armonia cessa soltanto con il peccato, perché solo il peccato non abbiamo in

⁴³ VC, IV, 3, 204.

⁴⁴ Cfr. YANNIS SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 129.

⁴⁵ VC, IV, 7, 231.

⁴⁶ T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, OC, Roma 1985, 42.

⁴⁷ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité Byzantine au XIV siècle. Nicolas Cabasilas*, 110. “Nicolas Cabasilas insistera, à la fois, sur le motif paulinien de l'obéissance filiale du Christ usque ad mortem, - exemple et modale pour ses frères,- et sur libre acception de ce destin terrestre par la volonté du Verbe incarné, - L'amour du Seigneur pour la créature étant, selon lui, le ressort et le moteur de toute la Rédemption”.

comune con lui. Tutto il resto è comune: egli l'ha preso da noi nel suo amore per gli uomini, e con amore più grande l'ha congiunto a noi. Essendo Dio, egli discende sulla terra ma dalla terra ci conduce in alto, si fa uomo e l'uomo è deificato [...]”⁴⁸.

Egli ripercorre nella liturgia la storia della nostra Redenzione dall'incarnazione del Signore, ricordata nelle anafore liturgiche, fino alla Passione e l'Ascensione in Gloria del Resuscitato, alla quale diventano partecipi anche i comunicandi della *Hiera koinonia*⁴⁹. L'incarnazione sta alla base del disegno provvidenziale in quanto solo attraverso l'*enárkosis* si rende possibile l'elevazione divina dell'antropologia, che raggiunge il culmine propriamente nel sacramento eucaristico. Per questo Clemente di Alessandria diceva riferendosi a questo interessante aspetto : “Il Verbo di Dio si è fatto uomo affinché tu impari da un uomo come l'uomo può diventare Dio”⁵⁰. Lo scambio delle nature nell'Incarnazione e la loro compenetrazione carismatica nel sacramento eucaristico, rendono pienamente conto del mistero, in cui si realizza l'unione sostanziale del divino e dell'umano in una carne e in un solo spirito⁵¹. Intorno al concetto della pneumatizzazione della natura umana (*fúsis*) causata dell'unione ipostatica di Cristo, ruota tutta la dottrina eucaristica di Cabasilas⁵².

Egli in sintonia con Cirillo di Alessandria, riconoscendo esplicitamente la virtù specifica inerente alla natura umana di Cristo, dedusse la comunione di natura tra Lui e coloro che mangiano della “carne consacrata”⁵³. Per

⁴⁸ VC, IV, 3, 197. Cabasilas utilizza il concetto di divinizzazione dell'uomo, essendo in piena concordanza e sintonia con la teologia dei Padri, che esprimano questa verità dell'economia salvifica realizzata nel Verbo fatto uomo: (Cfr. S. IRENEO, *Adversus haereses V praefatio*, PG, 7, 1120 AB; Cfr. MASSIMO CONFESORE, *Capita theologica et oeconomica*, cent. II 25, PG 90, 113 B; Cfr. GREGORIO NISSENO, *Oratio catechetica*, 25, PG 45, 65 D; S. ATANASIO, *De incarnatione Verbi*, 54, PG 25, 192 B).

⁴⁹ Cfr. M. LOT-BORODINE, «L'eucharistie chez Nicolas Cabasilas», in *Dieu vivante. Perspectives religieuses et philosophiques* 24 (1953), 128. “Voilà donc une théologie qui, pour n'être que positive (cataphatique), ne perd rien en profondeur et envol, confirmant, par le fait unique de l'incarnation du divin dans ce monde, l'insigne grandeur du dessein providentiel. Car seule cette Incarnation rend possible l'antropologie *theocentrique*, telle que l'entend la patristique gréco-orientale qui prend racine dans l' *enárkosis* du Logos, puisqu'en elle est spiritualisée toute l'humanité du Christ-Sauveur, y compris sa nature somatique même”.

⁵⁰ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Protreptico*, 1, 8, SC, Paris 1949, 63.

⁵¹ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité Byzantine au XIV siècle. Nicolas Cabasilas*, 111. “Toute la doctrine eucharistique de l'Église orientale, celle de Cabasilas en particulier, - témoignage fidèle de sa persistance au déclin du Moyen-Age byzantin, - l'atteste; elle reste fondée sur ce postulat invariable: la pneumatization intégrale de la nature *fúsis* du Sauveur, en raison de son union hypostatique avec le Logos”.

⁵² Cfr. *Ibidem*.

⁵³ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité Byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 112. “Cette union effective, associant étroitement l'élément somatique à l'élément spirituel

Cabasilas coloro che partecipano nell'Eucaristia, cioè al Corpo e al Sangue di Cristo, raggiungono sulla terra la suprema beatitudine, questo perché nel momento in cui si avvicinano al suo Corpo e al suo Sangue, ricevono nell'anima Dio⁵⁴. La divinizzazione è la finalità sublime che possiamo ottenere tramite la comunione eucaristica. Nel momento in cui riceve Cristo nell'Eucaristia l'uomo diventa partecipe alla natura divina. In questo senso la natura umana si divinizza⁵⁵:

“Mentre comunichiamo ad una carne e ad un sangue umano, riceviamo nell'anima Dio: corpo di Dio non meno che d'uomo, sangue e anima di Dio, mente e volontà di Dio non meno che d'uomo”⁵⁶.

Questa unione che avviene grazie alla ricezione di Cristo nell'Eucaristia rispecchia in un certo senso l'unione ipostatica di Cristo, in cui la sua natura divina e quella umana sono unite senza confusione e divisione proprio come viene dichiarato nel dogma di Calcedonia⁵⁷. Inoltre, Cabasilas afferma che come in virtù dell'incarnazione la natura umana, deificata nel corpo di Cristo, è divenuta profumo, così mediante l'Eucaristia ciascuno di noi diventa profumo respirando il divino *Myron* divinizzante e santificante di Cristo:

“E' chiaro dunque che il Cristo si riversa in noi e con noi si fonde, ma mutandoci e trasformandoci in sé come una goccia d'acqua versata in un infinito oceano di unguento profumato. Tali effetti può produrre questo unguento in coloro che lo incontrano: non li rende semplicemente profumati, non solo fa loro respirare quel

dans la (*Hiera koinonia*) sacralisante de ce fait même. Les communiants *sub utraque* deviennent donc, tout naturellement, *concorporales et consanguins* à Celui don't ils mangent la chair et boivent le sang, et qui ainsi 'demeure en eux, comme eux en Lui'”.

⁵⁴ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 130.

⁵⁵ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité Byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 113. “La position doctrinale de Cabasilas devient certitude mystique, il a toute licence pour proclamer sur la foi de textes scripturaires 'que l'Eucharistie ne nous configure pas simplement au Christ, comme dans les autres sacrements de foi et de l'espérance, mais nous christifie en réalité”.

⁵⁶ VC, IV, 3, 198.

⁵⁷ “Seguendo i santi padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, composto di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché, nel peccato (Cfr. Eb 4,15) generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l'umanità, uno e medesimo Cristo Signore unigenito, da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi; egli non è diviso o separato in due persone, ma è un unico e medesimo figlio, unigenito, Dio, Verbo e Signore Gesù Cristo, come un tempo hanno insegnato i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo, e infine come ci ha trasmesso il simbolo dei padri”. (*Concilio di Calcedonia: Simbolo di fede*, n. 301-302, 9 in *Enchiridion Symbolorum*, EDB, Bologna 2003, 169).

profumo, ma trasforma la loro stessa sostanza nel profumo di quell'unguento che per noi si è effuso: siamo il buon odore di Cristo"⁵⁸.

Colui che partecipa a questa unione divinizzante "della natura divina e quella umana" di Dio in virtù dei sacramenti e in modo speciale della santa Eucaristia, riceve e vive l'autentica vita di santità, che dalla potenza eucaristica trasforma l'uomo e lo conforma in modo cristoforme, secondo l'immagine del Figlio:

Egli "In quanto Dio ha il potere di elevare la natura umana, di darle vita e di assumerla in sé. Le forze superiori non permettono alle inferiori di rimanere nel loro stato dopo che si sono incontrate. Così il ferro unito al fuoco non ha più nulla del ferro; la terra e l'acqua che abbiano gustato il fuoco mutano le loro proprietà in quelle del fuoco; ora, se tra forze omogenee le più forti agiscono in tal modo sulle meno forti, che cosa si deve pensare di quella potenza sovranaturale?"⁵⁹.

Così il fedele viene divinizzato attraverso l'Eucaristia "comunicando alla carne di Cristo divinizzata"⁶⁰ la quale in virtù della sua vita infusa in noi da Cristo-eucaristico, sottomette profondamente il nostro corpo e la nostra anima alla grazia sacramentale, che deifica il nostro essere e la nostra vita. Per tale ragione Cabasilas parla che la piena realizzazione del fedele si attualizza con l'Eucaristia:

"Ecco perché abbiamo sempre bisogno della carne di Cristo e continuamente gustiamo di quella mensa: perché sia efficace in noi la legge dello Spirito, perché non vi sia alcuno spazio per la vita della carne, e la carne non abbia il tempo di essere attratta verso la terra, come i corpi pesanti quando viene a mancare il sostegno"⁶¹.

6.1.4. La giustificazione autentica nell'Eucaristia

Il concetto di giustificazione e di giustizia secondo Cabasilas, comporta un significato profondo e vasto. Esso si identifica con la virtù, e la santificazione dell'uomo, presupponendo la misericordia divina che attraverso i sacrosanti misteri effonde la sua bontà e santità sull'uomo, per renderlo giusto e sano dal punto di vista spirituale⁶². In questa visione si intrecciano diversi aspetti della divina economia. Anzitutto l'aspetto antropologico, in cui l'uomo creato ad immagine e somiglianza con Dio, nell'Eucaristia attua in pienezza questa realtà; vi è poi l'aspetto cristologico e soteriologico poiché l'uomo è giustificato ed è divinizzato in modo perfetto a causa della incarnazione del Verbo e della sua opera redentrice con la

⁵⁸ VC, IV, 3, 199.

⁵⁹ *Ibidem*, 199.

⁶⁰ TEOFANE DI NICEA, *Epistola* 3, PG, 150, 328 A.

⁶¹ VC, IV, 3, 202.

⁶² VC, I, 4, 80.

morte e risurrezione⁶³. La giustificazione rende l'uomo, adatto a poter partecipare in modo reale all'amore del suo creatore, che nel Verbo realizza il piano salvifico, distruggendo il peccato e le sue catene che tenevano schiavo l'uomo al potere del demonio:

“Dal momento in cui Adamo, affidandosi al maligno, dispregiò colui che è buono e stravolse la propria volontà, l'anima perse la salute e il vigore e da allora anche il corpo si adattò all'anima, conformandosi a lei come uno strumento nella mano dell'artista, e si pervertì con lei⁶⁴... Infatti il comune tiranno, dopo aver ridotto in schiavitù l'uomo, signore delle cose visibili, irruppe in tutti gli esseri sensibili come nella reggia di un re caduto, perciò le materie che si usano per ogni mistero hanno bisogno di essere in qualche modo purificate contro la potenza del maligno⁶⁵”.

Dalla situazione del peccato l'uomo non si poteva liberare da solo, perché l'offesa del peccato era così profonda che ha causato una ferita, da cui l'essere umano non era capace di guarire⁶⁶. Per questo la giustizia umana non poteva servire a nulla, l'uomo, essere finito e indegno a causa del peccato, non aveva questa capacità soprannaturale:

“Che l'infimo degli esseri offenda l'essere sommo è fin troppo facile; ma è impossibile compensare l'ingiuria con un onore proporzionato, soprattutto quando l'offensore è in debito di molti beni verso l'offeso e questi lo sovrasta di tanto, che la differenza non può nemmeno essere misurata⁶⁷”.

Per questo fatto la riconciliazione non era possibile a nessun essere umano, soltanto a Cristo, il Figlio del Padre:

“Chi cerca di cancellare la colpa e di restituire all'oltraggiato l'onore tolto, deve offrire più di quello che è strettamente dovuto: cioè non solo restituire, ma anche aggiungere qualcosa a compensa dell'offesa. Ora però chi non è in grado nemmeno di avvicinarsi al pareggio come potrebbe proporsi di più? Perciò non era possibile che nessun uomo, presentando la propria giustizia, potesse riconciliarsi con Dio⁶⁸”.

⁶³ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 64-65.

⁶⁴ VC, IV, 4, 121.

⁶⁵ VC, V, 2, 248.

⁶⁶ Il peccato nella teologia di Cabasilas non è vissuto come nella teologia scolastica, che faceva distinzione tra “peccatum originalis originans”, e “peccatum originalis originatum”. Infatti l'espressione di peccato originale non è usata nessuna volta nei suoi scritti. Invece egli parla di “peccato dei progenitori”, “malizia di Adamo”, e usa spesso il concetto di peccato per denominare e identificare, anche il peccato originale con quelli fatti dalla discendenza di Adam. Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 72.

⁶⁷ VC, IV, 2, 189.

⁶⁸ *Ibidem*, 190.

Cristo con la sua passione e morte sulla croce manifesta la filantropia divina e la perfetta soddisfazione al Padre, in rapporto con l'uomo e tutto l'universo creato :

“Cristo solo può rendere al Padre tutto l'onore dovuto e reintegrare l'onore tolto: l'una cosa con la sua vita, l'altra con la sua morte”⁶⁹.

Il peccato non soltanto ha offeso Dio e ha reso l'uomo schiavo delle sue passioni, ma anzitutto ha allontanato e reso dissimile il suo essere dalla sua immagine originale e autentica di Cristo, il vero prototipo dell'uomo. Ora nella Eucaristia il cristiano riceve la forma viva e santificante del corpo e del sangue divino che lo ricostituisce e rigenera alla vera giustizia nella santità, ricostruendo in lui la piena configurazione a Cristo, in modo da farlo risplendere di nuovo della perfetta immagine divina. In Cristo fatto uomo l'umanità intera restaura la vera sua natura e sostanza. L'eucaristia attualizza e continua a manifestare questo mirabile atto della autodonazione di amore del Figlio, che con i sacramenti dona la salvezza al mondo, ma nello stesso tempo manifesta anche la giustizia divina:

“Poiché non potevamo produrre da noi una nostra giustizia, il Cristo stesso è divenuto per noi giustizia da Dio e santificazione e riscatto”⁷⁰.

La liberazione fatta da Cristo è stata realizzata e indirizzata contro il peccato, che ha pervertito anche la libertà dell'uomo, non togliendogli la potenzialità ontologica, necessaria per realizzare il bene. La giustificazione pertanto è l'atto con cui Cristo non soltanto ha reso giustizia al Padre, ma in modo particolare ha ridonato la bellezza all'uomo che era sfigurato dal peccato. Questo processo di redenzione ha un valore profondamente antropologico, poiché rappresenta un atto molto complesso di “ricostruzione” e di riabilitazione iconica dell'uomo⁷¹. Un primo tentativo è stato fatto dalla legge antica, ma in modo insufficiente, come una preparazione e predisposizione al vero ed efficace intervento liberatore e ricostruttore di Cristo:

“Contro i nostri mali l'antica legge poteva solo predisporre alla salute e fare degni della mano del medico; perché la legge è stata il nostro pedagogo per condurci al Cristo Gesù”⁷².

Di fatto soltanto il Salvatore esprime in modo assoluto questa opera meravigliosa di Dio, e soltanto Cristo ci ha fatto scoprire la grandezza e la

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ VC, IV, 2, 191.

⁷¹ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 80-81.

⁷² VC, IV, 2, 190-191.

superiorità della giustizia che, come già abbiamo affermato, è strettamente vista in rapporto con la virtù e lo splendore della bellezza umana .

“Unicamente nell'agire del Salvatore ci è dato di vedere che gran bene sia l'assoluta giustizia, cioè la virtù, e quale bellezza le sia congiunta”⁷³.

Tale trasfigurazione dell'uomo è avvenuta quando il Signore ha comprato la nostra volontà, attraverso le sue piaghe, il suo corpo e il suo sangue, per renderla libera e farle conoscere l'amore divino, che unico trasmette la vera libertà⁷⁴. Tutta l'economia salvifica è orientata in modo progressivo verso l'attuazione di questa conoscenza sperimentale e di questa verità di amore e di santità, che nella giustificazione eucaristica trasforma l'uomo in modo realmente cristiforme e autenticamente cristificante:

“Non appena alla sacra mensa prendiamo il corpo di Cristo, poiché gli elementi più forti prevalgono, anche la nostra giustizia, per effetto della comunione, diviene una giustizia cristiforme”⁷⁵.

La comunione eucaristica ci fa partecipi veramente della santità di Cristo, che deve essere vissuta non in modo soltanto rituale, ma deve calare nell'esistenza concreta. La messa [liturgico-eucaristica] non deve essere separata dalla vita quotidiana, per questo Cabasilas dice che la vera giustizia e santità si vivono quando l'esperienza sacramentale dell'uomo non è separata in una forma dicotomica dalla realtà umana, ma si armonizza in modo autentico e unitario. Per questo Cristo deve essere imitato nella totalità della sua vita e diventa il modello perfetto a cui il cristiano costantemente guarda e si sforza di adeguarsi:

“Gesù, principio, centro e fine, ha indicato agli uomini la vera giustizia, per la loro condotta privata e per quella pubblica. Gesù è il premio e la corona che devono ricevere i combattenti: bisogna dunque guardare a lui, considerare attentamente la sua vita e, per quanto è possibile, cercare di imparare a fondo, per sapere come bisogna soffrire”⁷⁶.

6.2. Le disposizioni dell'uomo nel mistero eucaristico

Cabasilas sottolinea ed evidenzia chiaramente l'influsso dell'azione divina nei sacramenti, tanto che spetta alla grazia il compito principale della giustificazione e della trasformazione dell'uomo, affinché sia idoneo a vivere una vita spirituale in Cristo. Tuttavia egli non tralascia di mettere in

⁷³ VC, VI, 9, p. 305.

⁷⁴ Cfr. VC, I, 6, 98; Cfr. VC, VII, 5, 357.

⁷⁵ VC, IV, 2, 196.

⁷⁶ VC, VI, 10, 309.

rilievo anche l'apporto dell'uomo per la piena attuazione della sua configurazione a Cristo. Anzi l'intervento divino non avrebbe alcun risultato autentico, se non intervenisse la collaborazione umana. Ciò si vede molto bene nel sacramento dell'Eucaristia, in cui si richiede in particolare modo il contributo della volontà e dell'impegno da parte del cristiano, al fine di rendere efficace la grazia sacramentale.

6.2.1. Il rapporto tra la giustificazione battesimale e quella eucaristica

Come si è visto, Cabasilas mette in risalto l'aspetto sacramentale della giustificazione, della quale il Battesimo è solo l'inizio con l'entrata dell'uomo in Chiesa nella comunione di essere e di agire con Cristo Risorto. Tuttavia per la sua continua crescita e lotta contro il peccato, solo con l'Eucaristia la giustificazione e la divinizzazione dell'uomo diventano più personali e perfette, portando l'essere alla piena maturazione spirituale. A tale scopo egli spiega che l'azione giustificante e purificatrice avviene per ognuno dei sacramenti, con una sua specificità, sottolineando la superiorità e la particolarità dell'Eucaristia:

“La purificazione che opera la comunione differisce in questo da quella del Battesimo: non annega il peccatore e non lo ricrea, ma lasciandolo sussistere lo purifica soltanto, e non senza sforzo da parte nostra. Questa differenza però non dipende dall'efficacia del sacramento, ma dalla natura delle cose e dal fatto che il Battesimo purifica l'uomo soggetto al peccato mediante il lavacro e l'Eucaristia mediante il convito. E dico perché qui è necessario lo sforzo: il Battesimo ci prende ancora infermi e senza alcuna sforzo per correre bene; non senza ragione dunque opera in noi gratuitamente tutti i suoi effetti, non richiede nulla da parte nostra in quanto siamo impotenti a dare. La mensa invece ci è imbandita quando siamo già formati, vivi e capaci di bastare a noi stessi; perciò ci permette di servirci della forza delle armi che ci sono state date e di perseguire il bene non quasi portati e trascinati, ma spontaneamente, mossi e sollecitati da noi stessi, come chi è già esercitato alla corsa”⁷⁷.

Il mistagogo bizantino passa quindi ad analizzare le conseguenze della trasformazione dell'essere gratificato dall'azione divina, partecipante al convito degli iniziati. Si tratta di un processo cristificante, divinizzante dell'Eucaristia, che necessita della collaborazione dell'uomo⁷⁸. Cabasilas, indicando la differenza dell'Eucaristia dagli altri sacramenti della iniziazione, sostiene che il mistero ultimo è più potente non ci configura semplicemente a Cristo ma divinizza l'uomo pienamente, distruggendo la potenza del peccato⁷⁹ e a tale scopo richiede lo sforzo personale di purificazione e di assimilazione a Cristo:

⁷⁷ VC, IV, 5, 212.

⁷⁸ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 128.

⁷⁹ Cfr. PSEUDO-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia*, VII 2, PG 3, 553 D; Cfr. anche MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1258 B.

“Da quanto abbiamo detto risulta chiaro che bisogna toccare i sacri doni con queste disposizioni, facendo uno sforzo personale di purificazione prima di accedere al sacramento; ma di qui risulta pure evidente che l'Eucaristia non solo è superiore agli altri misteri, ma anzi è più potente”⁸⁰.

Come si può osservare, esiste una chiara distinzione tra il Battesimo e l'Eucaristia: l'uno dona la distruzione del peccato e l'altro necessita di una continua preparazione, perché la nostra partecipazione soltanto così può avere l'effetto scontato, cioè il rimedio contro l'abito cattivo del male:

“Il peccatore muore nelle acque battesimali ed è un uomo nuovo quello che riemerge dal lavacro. Invece il sacro pane rimette la condanna a chi lo riceve con cuore contrito e giustamente afflitto per i propri peccati, cancella dall'anima l'abito cattivo, ma non uccide il peccatore, perché non ha il potere di ricrearlo integralmente di nuovo”⁸¹.

Per questo fatto la giustificazione eucaristica, in un certo senso, risulta superiore agli altri sacramenti, che hanno il ruolo di preparare l'anima all'incontro divinizzante e santificante con Cristo, il vero incontro del “cielo sulla terra”. Ma perché questa pienezza si possa compiere in modo adeguato e concreto, è necessaria la collaborazione dell'uomo e la sua disponibilità interiore. In effetti, l'Eucaristia, a differenza del Battesimo e del sacro *Myron*, non costituisce un'azione sacramentale basata essenzialmente sui segni sensibili, come l'acqua e l'unzione dell'olio. Essa attua e manifesta un incontro interpersonale tra Gesù, che si dona con il suo corpo e il suo sangue, e il cristiano o la comunità cristiana che la riceve e lo ingerisce nel proprio intimo.

Nell'Eucaristia è realmente presente e agisce lo stesso Cristo Signore in persona, mentre negli altri sacramenti opera la sua grazia. Ne consegue che la persona di Cristo si rapporta in una relazione di amore e di comunione con la persona umana, la quale viene personalmente coinvolta nella sua disposizione cosciente e libera a donarsi nell'amore. Solo dietro questa corrispondenza della volontà e dell'impegno umani si può realizzare la reale e piena comunione tra Cristo e il cristiano. In tal modo Cabasilas fa vedere sia il superiore valore della Eucaristia, per la presenza reale di Cristo ma insieme anche le sue più alte esigenze di coinvolgimento per l'uomo, che volontariamente vi deve corrispondere.

6.2.2. L'Eucaristia e la cooperazione umana

Abbiamo visto finora come l'Eucaristia perfezioni gli altri misteri e come la trasformazione dovuta al sacramento sia resa efficace dallo sforzo umano. Non siamo in presenza di una semplice arricchimento automatico e meccanico; nonostante l'opera intensa ed efficace di Cristo, non si può

⁸⁰ VC, IV, 5, 214.

⁸¹ *Ibidem*, 211.

ottenere nulla se l'uomo non coopera con la sua volontà, se non collabora con Cristo per eliminare i residui dell' "abito cattivo e dell'azione cattiva"⁸².

Su questo aspetto di fondamentale importanza per la crescita nella vita spirituale, occorre soffermarsi; per cogliere i risvolti pratici ed eticamente impegnativi in modo da valutare il pensiero cabasiliano, che non si limita al solo evento sacramentale, quasi fosse un atto magico, valido per se stesso, ma fa vedere come esso deve essere accompagnato e sostenuto dall'esercizio costante delle virtù e della purificazione, al fine di produrre frutti di vita eterna. Lo dice chiaramente:

"Ecco dunque: in quanto forza purificante destinata a questo dal principio, il Cristo libera da ogni macchia: in quanto partecipe delle nostre lotte, di cui fu guida come nostro fratello primogenito, avendole affrontate per primo, dà forza contro i nemici; e, in quanto è anche premio, non si ottiene senza sforzo. C'è forse qualche motivo per considerare come una prova di minore efficacia il fatto che il convito ha valore di premio e di suprema beatitudine?"⁸³.

Il concetto viene poi enfatizzato, sottolineando la fatica per ottenere tale risultato, come senso basilare della nostra vita spirituale, vissuta in un continuo itinerario di rinnovamento e di ascesa :

"Se non ci fosse mai per noi un tempo di fatiche e di lotte, né in principio, al momento della nostra nascita, né più tardi, quando vogliamo purificarci, non so quando potremmo diventare utili a noi stessi, o quale sarebbe l'opera dell'uomo, una volta eliminata la corsa per la virtù. Anzi, meglio: non so cosa potrebbe essere peggiore dell'agire umano, se non compissimo mai nemmeno un'opera degna di lode ed avessimo sempre l'anima volta al male"⁸⁴.

Dio, infatti, dispone la sua grazia con equità e giustizia: più grande è lo sforzo dell'uomo per essere migliore, più grande dovrebbe essere il beneficio concesso. Alla comunione eucaristica bisogna accostarsi senza che nessun male possa contaminare il convito; il quale diventa distruzione di ogni pena dovuta ai peccati ed è fonte di purificazione, alla condizione necessaria di metterci tutta la nostra collaborazione, con un continuo esercizio di volontà da parte umana. La nostra volontà inoltre non deve interessare solo i nostri rapporti con Dio, ma anche i nostri rapporti con il prossimo; a noi è affidato il compito di cooperare con Cristo per custodire la grazia⁸⁵. Il fedele attraverso l'Eucaristia diventa una cosa sola con Cristo, e nel suo impegno quotidiano deve riflettere la vita di Cristo diventata ormai vita

⁸² VC, IV, 5, 211.

⁸³ VC, IV, 8, 234.

⁸⁴ VC, IV, 5, 212-213.

⁸⁵ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 132.

sua. Solo così la suprema beatitudine sarà il premio per la nostra adesione e conformità a Cristo, che abbiamo conseguito sulla terra grazie all'esercizio della nostra buona volontà; essere in comunione con la sua volontà è segno sicuro di salvezza eterna⁸⁶. L'insistenza di Cabasilas è incisiva: nell'Eucaristia, scrive, Cristo è più nostro, di quanto noi apparteniamo a noi stessi e pertanto esige un coerente comportamento in conformità alla sua santità:

"E' propriamente nostro perché siamo stati costituiti membra e figli ed abbiamo in comune con lui la carne, il sangue e lo Spirito, [...] perciò tutti siamo tenuti a vivere la vita nuova in Cristo e a dar prova di giustizia ad essa conforme"⁸⁷.

L'atteggiamento concreto del cristiano non è lasciato alle sole sue forze umane, ma è sostenuto vitalmente della potenza del sacramento ricevuto con amore. Si stabilisce così un reciproco collegamento tra l'Eucaristia e le azioni del cristiano, in modo che l'una rafforzi e aiuti le altre, mentre queste permettono e facilitano una più grande comunione con la grazia divina.

In oltre parole, va detto che per Cabasilas il sacramento eucaristico non si può distaccare dalla vita ascetica, la quale, a sua volta, non può sussistere né compiere la sua maturazione senza la partecipazione alla santa Eucaristia. Per lui i due elementi, quello liturgico sacramentale e quello etico-esistenziale, vanno congiunti e armonizzati, per raggiungere lo scopo pieno della perfetta vita in Cristo. L'eucaristia, in effetti, è sostegno nella lotta contro la componente "carnale" dell'uomo per aiutarlo a comunicare con il Logos, è medicina contro i tanti mali che affliggono l'uomo, sorreggendolo nella battaglia contro i connotati negativi della dimensione corporale che alimenta le passioni terrene⁸⁸.

In questo modo l'Eucaristia non è solo un mezzo per condurre le anime alla purificazione, ma diventa propriamente la vita ascetica che si trasforma in vita eucaristica, perché il sacramento penetra lo sforzo umano e lo trasforma in offerta viva di amore, in modo che non si tratti tanto di un miglioramento esteriore quanto di un nuovo modo di essere eucaristico, in cui l'uomo è santificato. L'uomo non è solo nel suo sforzo contro il peccato, ma Cristo, che attraverso l'Eucaristia diviene parte di lui, lo sorregge diventando suo compagno di lotta. La gratificazione che otteniamo non si riduce ad una semplice purezza dell'anima, ma è il "pane di vita che diventa nostro premio"⁸⁹, che deve essere per l'uomo una "occupazione continua"⁹⁰. Il cristiano non

⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, 133.

⁸⁷ VC, IV, 6, 222-223.

⁸⁸ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 133.

⁸⁹ Cfr. VC, IV, 7, 232.

⁹⁰ VC, VI, 12, 316. Cf. anche VC, IV, 5, 217: "Così dunque il pane di vita è un premio. Ma quelli che ricevono questo dono calcano ancora la terra quali viandanti, si coprono di polvere, inciampano e

deve avere un falso timore di essere indegno di partecipare del corpo e del sangue del Salvatore, ma è assolutamente necessario che egli vinca la sua indolenza e non si chiuda alla Eucaristia, la fonte di ogni energia e vitalità spirituale. Tuttavia se si trova nel peccato deve liberarsi con la confessione per ottenere l'idoneità a partecipare al divino nutrimento:

“Non è bene astenersi dalla sacra mensa più a lungo del dovuto per timore di non essere troppo degni dei misteri, e così rendere l'anima in tutto più debole e più cattiva, ma dopo essere andati dai sacerdoti a confessare i peccati dobbiamo bere il sangue purificatore”⁹¹.

D'altra parte Cabasilas afferma che i battezzati, che hanno peccato mortalmente, non sono degni di avvicinarsi dalla Eucaristia, perché sarebbe un atto empio che porta offesa in modo diretto a Cristo, alla sua santità e al suo corpo e alle membra della Chiesa:

“Come sarebbe empio osare di accostarsi ai sacri doni dopo aver peccato a morte, allo stesso modo non è bene fuggire quel pane senza essere malati di tali malattie”⁹².

6.2.3. L'Eucaristia come “farmaco”-fármakon

Il nostro teologo parla del fatto che l'Eucaristia è una vera medicina dell'anima contro il peccato e da questo punto di vista è superiore al Battesimo che dona soltanto la nascita ad una nuova vita. L'Eucaristia essendo farmaco-medicina non ha l'unicità del Battesimo, ma la moltiplicazione sacramentale del corpo e del sangue di Cristo, che nella santa messa diventa sempre presente e reale e dunque disponibile per i bisogni spirituali dei fedeli:

“Del resto nemmeno il lavacro può dare una seconda rinascita: e allora come si può dire che tra le sacre iniziazioni il Battesimo è superiore all'Eucaristia per un punto che in verità non è dato di trovare né nell'uno né nell'altra? Infatti il Battesimo non può rigenerare per la seconda volta quelli che già sono stati plasmati e tuttora sono vivi. Perciò i sacri canoni non hanno permesso di battezzare due volte nessun uomo, non per rispettare una certa norma dell'ordine stabilito, ma perché è impossibile nascere due volte sotto lo stesso rapporto”⁹³.

Un'altra affermazione molto suggestiva che esplica la verità teologica, che abbiamo affermato sopra, è che a causa della debolezza umana sempre

hanno da temere la mano dei ladri; perciò il pane di vita, com'è giusto, provvede alle loro necessità presenti: sostiene le forze, guida e purifica... Cristo libera da ogni macchia: in quanto partecipa delle nostre lotte, di cui fu guida come nostro fratello primogenito, avendole affrontare per primo, dà forza contro i nemici; e in quanto è, in quanto è anche premio, non si ottiene senza sforzo”.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*, 317.

⁹³ VC, IV, 5, 218.

in pericolo di cadere in peccato, l'Eucaristia è l'unico sacramento dell'iniziazione che agisce in modo purificante contro la debolezza umana e contro il peccato con le sue conseguenze:

“Perciò siamo battezzati una sola volta, ma ci accostiamo alla mensa molte volte: essendo uomini accade ogni giorno di offendere Dio e, quando cerchiamo di cancellare la colpa, è necessario convertirci, faticare, trionfare del peccato, eppure tutto questo non potrà agire contro il peccato se non vi si aggiunge l'Eucaristia, unico farmaco per i mali umani”⁹⁴.

Il farmaco dell'Eucaristia tuttavia non possiede soltanto il valore negativo di curare la malattia, ma anche quello positivo di ristabilire la salute, e, ancor meglio, porta con sé il potere energetico e rinforzante, in forza del quale il cristiano viene irrorato e ravvivato. Ciò dipende dal fatto misterico che nell'Eucaristia ci si nutre dello stesso sangue di Cristo e del suo corpo, che portano con sé la vitalità umana e divina e la trasmettono all'essere umano. Per questo motivo l'uomo, che partecipa alla comunione eucaristica, assume e assorbe quanto è contenuto in Cristo, facendo suo e infondendolo in tutto il suo modo di esistere e di agire. Veramente in questa prospettiva cabasiliana si comprende l'efficacia di un farmaco così potente e vigoroso, che nessun'altra forza umana possiede e che trascende anche la potenza degli altri sacramenti. La consanguineità tra uomo e Cristo, per rinnovarsi, ha bisogno dell'afflusso generoso di energia spirituale che emana dall'Eucaristica.⁹⁵

“Ma poiché Gesù, che ha duplice natura, ha dato onore al Padre in una delle sue nature, cioè nella nostra natura umana, intrecciando per il Padre quell'ammirabile corona di gloria col suo corpo e col suo sangue, solo il corpo di Cristo è farmaco contro il peccato, il suo sangue soltanto dissolve i peccati”⁹⁶.

Cabasilas richiama più volte i fedeli all'assoluta necessità della comunione frequente, rivitalizzante per sua natura, in quanto essa rende incisiva, tramite la comunicazione e la condivisione, l'effusione delle sostanze cristologiche, divina e umana. L'investimento di energia dell'essere umano da parte di una presenza increata, quella del *Théos ánthropos*, che penetra, come dichiara Cabasilas, con una forza formatrice e vivificatrice dell' essere umano:

⁹⁴VC, VI, 2, 196.

⁹⁵ Non è l'unica volta in cui Cabasilas insiste sulla necessità della comunione frequente. Già nel IV secolo, i Padri rimproveravano ai fedeli di avvicinarsi alla santa mensa solo una volta l'anno. Crisostomo vi ritorna nei suoi sermoni, Basilio raccomanda di prendere il pasto eucaristico quattro volte alla settimana e san Cipriano è per la comunione quotidiana. E' più che probabile che questo allontanamento venisse dall'obbligo della confessione preliminare, divenuta regola della Chiesa d'Oriente; lo stesso Cabasilas la considerava come regola. Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité Byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 112.

⁹⁶ VC, IV, 2, 194.

“Ma, poiché portiamo questo tesoro in vasi d’argilla (2 Cor 4, 7) e la materia corrotta non permette che il sigillo rimanga inalterato, non ci limitiamo a gustare il farmaco una volta sola, bensì ne gustiamo ininterrottamente. E’ necessario che il vasaio sia sempre accanto alla sua creta e più e più volte ne ripari la forma confusa”⁹⁷.

Sempre sulla necessità dell’Eucaristia, Cabasilas affermava con decisione e profondamente:

“Nessuno dunque, in assoluto, poteva vivere la vita spirituale, finché non era formata la carne beata del Cristo”⁹⁸.

Secondo il mistico bizantino, l’autenticità della vita spirituale si fonda sulla partecipazione alla sacra mensa, che attraverso la carne di Cristo infonde nell’uomo la vera immagine, plasmandolo secondo l’archetipo. Tuttavia per renderla efficace, il soggetto che lo riceve deve avere anche le disposizioni conformi alla dignità del sacramento al quale partecipa:

“Alcuni però dopo la comunione portano ancora i segni della malattia e le cicatrici delle antiche piaghe; ciò accade se si curano delle loro ferite meno di quello che sarebbe necessario, e se non contribuiscono alla potenza del farmaco con una adeguata preparazione dell’anima”⁹⁹.

In ultimo va detto che il Cristo, che è il vero medico delle nostre infermità, attraverso la medicina eucaristica del suo sangue, non soltanto guarisce le ferite del corpo e dell’anima umana, ma inietta nell’uomo una sostanza vitale, per diventare un essere immortale, facendolo partecipare già in modo misterioso qui sulla terra al mistero della sua risurrezione e alla vita celeste. Infatti egli dichiara:

“Il convito [eucaristico] presente conduce a quel cadavere [glorioso]: senza questo è impossibile ottenere quello, non meno di quanto sia impossibile a chi è privo di occhi avere esperienza della luce. Se coloro che prendono parte a questo convito non avessero in sé la vita, come potrebbero, membra morte, appartenere a un capo immortale? Unica infatti è la potenza della mensa, uno solo colui che imbandisce il convito nell’uno e nell’altro mondo ... Chi ha ricevuto la grazia e l’ha custodita, entra nel gaudio del suo Signore, entra con lo sposo nella sala nuziale e gode delle nuove delizie del convito: non come se le incontrasse allora per la prima volta, ma allora gustando in modo più puro, alla presenza svelata del Cristo, quel che già portava con sé al suo giungere. Questo è il senso di quelle parole: il regno dei cieli è dentro di noi (Lc 17, 21)”¹⁰⁰.

⁹⁷ VC, IV, 3, 202-203.

⁹⁸ *Ibidem*, 202.

⁹⁹ VC, IV, 5, 212.

¹⁰⁰ VC, IV, 8, 238.

Cabasilas rivela una grande verità teologica che consiste nel fatto che la vita celeste è già in potenza dentro l'anima del cristiano sulla terra, e che, mediante l'Eucaristia, la vita umana (corpo-l'anima) è orientata in modo dinamico alla pienezza della vita eterna che sarà realizzata in modo assoluto dopo la risurrezione finale.

6.2.4. L'Eucaristia e la filiazione divina dell'uomo

Il concetto della filiazione divina è una conseguenza della nostra partecipazione alla natura divina di Cristo, in quanto essendo cristificati e divinizzati in modo reale noi riceviamo una nuova identità di "figli adottivi", nella Eucaristia. Questa nuova generazione non è un dato semplicemente legale o rituale ma Cabasilas parla di una vera nascita spirituale, di una autentica filiazione o comunicazione di essere, pure superiore a quella che noi abbiamo ricevuto con la generazione fisica. Egli dice:

"L'adozione divina stabilisce un vincolo più stretto e connaturale di quel che non faccia la filiazione fisica, a tal punto che i cristiani rigenerati dai misteri sono figli di Dio più che dei loro genitori; e tra le due generazioni intercorre una distanza assai più grande di quella che c'è tra generazione fisica e filiazione adottiva"¹⁰¹.

La comunione con l'Unigenito non dà soltanto il nome al cristiano o una impronta superficiale ma lo fa partecipe della ricchezza della sua natura divina, per cui Dio può scoprire in noi il volto del Figlio suo:

"Qui si tratta di vera nascita e di vera comunione con l'Unigenito, non solo nel nome, ma nella realtà: comunione di sangue, di corpo, di vita. Quando il Padre stesso riconosce in noi le membra dell'Unigenito e scopre sui nostri volti l'effigie del Figlio, che ci può essere di più? Poiché li ha predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo"¹⁰².

Il nostro autore afferma che questa unione è pienamente reale, essendo veramente generata in modo fisico negli uomini. La nostra natura in Cristo partecipa alla sua comunione di vita con il Padre; in senso ontologico noi riceviamo la paternità di Dio, attraverso l'unione mistica nel sacramento eucaristico con la grazia ricevuta dalla filiazione di Cristo:

"Perciò comunichiamo alla sua carne ed al suo sangue: i figli hanno comunione di carne e di sangue. Come lui, per divenire nostro padre e poter dire quella parola: Ecco io e i figli che Dio mi ha dato, ha assunto la nostra carne e il nostro sangue; così anche noi, per essere suoi figli, dobbiamo partecipare della sua carne e del suo sangue"¹⁰³.

¹⁰¹ VC, IV, 4, 207.

¹⁰² *Ibidem*, 207.

¹⁰³ *Ibidem*, 206.

In questo testo è indicato il mirabile scambio che si attua tra Cristo e noi: egli, il Figlio, ha amato la carne e il sangue umani fino a unirli ipostaticamente, alla sua divinità; noi in quanto partecipiamo alla carne e al sangue del Figlio, diventiamo figli di Dio. Cabasilas indica molto chiaramente le differenze che esistono tra i due tipi di paternità: quella umana e quella divina. A livello umano si origina un distacco del sangue dei figli dal sangue dei genitori; mentre nella santa comunione il sangue di Cristo si inserisce nel nostro sangue e lo assimila a sé, in modo che noi viviamo del suo sangue e del suo corpo. Ne segue che questa filiazione per sangue comune, costantemente rinnovata, porta fra noi e Cristo un'affinità più stretta e duratura di quella che esiste fra noi e genitori:

“Su che cosa si fonda per noi la vera paternità umana? Dalla carne del padre abbiamo la nostra carne, dal suo sangue si forma in noi la vita. Così è anche per il Salvatore: siamo carne della sua carne e ossa delle sue ossa, ma è molto grande il divario tra l'una e l'altra comunione. Nell'ordine naturale, quello che ora è il sangue dei figli, non è più il sangue dei genitori; ma era dei genitori prima di essere figli, e proprio in questo consiste la generazione: quel sangue che ora è dei figli prima era dei genitori. Al contrario, per effetto del sacramento il sangue del quale viviamo è ora sangue di Cristo, la carne che plasma in noi il mistero è corpo di Cristo: sono comuni le membra, è comune la vita”¹⁰⁴.

L'uomo nuovo rinato e rigenerato dall'Eucaristia diventa *l'alter Christus*, in quanto congiunto al Salvatore, unito realmente a lui, che lo fa sussistere e lo vivifica. Se viene separato da Cristo, perde la vita e muore. Invece nell'ambito della generazione naturale, i figli si devono distaccare dai genitori e per questo motivo restano sottoposti alla mortalità. In questo senso la prima nascita essendo fisica è certamente limitata, mortale e peccaminosa, portando alla distruzione, ma la seconda, anche se è ricevuta nell'ordine dopo quella umana, è superiore perché porta l'essere alla immortalità. Cabasilas fa notare questo profondo aspetto quando dice:

“Perciò la nascita dei misteri oscura la stessa generazione fisica: a quanti l'hanno accolto, ha dato il potere di divenire figli di Dio, per quanto già nati da genitori di carne e di una nascita che precede quella spirituale. Tuttavia questa seconda nascita, spirituale, supera di tanto la prima che non resta nemmeno la traccia o il nome”¹⁰⁵.

La filiazione divina per la grazia divinizzante dell'Eucaristia, rende capace l'uomo di contemplare Dio, essendo un essere veramente libero dal peccato; l'anima del credente è chiamata ad una intimità di figli con il Padre per mezzo del suo Figlio, con il quale si può unire per offrire al nostro creatore un culto filiale e vivente, di amore e di comunione verso la misericordia divina:

¹⁰⁴ VC, IV, 4, 208.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 209.

“Il culto di cui stiamo parlando è proprio solo dei figli, e noi non siamo stati chiamati nel coro dei servi, bensì in quello dei figli... In tal modo per effetto del sacramento non solo diveniamo membra, ma anche suoi figli; sì da servire a lui assoggettandoci spontaneamente e con volontà libera in quanto figli, ma anche con esattezza in quanto membra. Infatti il culto di Dio è così ammirevole e al di sopra della natura da richiedere l'una e l'altra immagine: quella dei figli e quella delle membra, non essendo sufficiente una sola a far conoscere la realtà”¹⁰⁶.

6. 3. Le motivazioni teologiche

Il bene sommo per il cristiano consiste esattamente nell'adozione filiale, quale vera nascita e vera comunione con il Padre attraverso la configurazione e la consanguineità con Cristo. Ciò costituisce, per Cabasilas, la novità inaudita e la grandezza eccelsa della vita cristiana. Spetta propriamente al sacramento dell'Eucaristia rinnovare costantemente tale filiazione e liberarla da ogni ostacolo o imperfezione o peccato che la volesse impedire. Da qui si capisce la superiorità e l'importanza vitale dell'Eucaristia. Cabasilas espone l'eccelso valore spirituale dell'Eucaristia, basandosi su alcune concezioni teologiche di grande rilievo per offrire un solido fondamento alla vita cristiana. Si è cercato di evidenziare alcuni aspetti che si ritengono più importanti e significativi per inquadrare teologicamente la spiritualità e la mistica cabasiliana.

Si sa che il dato fondamentale, che sta alla base di tutto l'edificio sacramentale e spirituale proposto da Cabasilas, consiste nella sottolineatura dell'unione che si stabilisce tra Cristo e il cristiano il quale si nutre dell'Eucaristia. Egli parla con profonda determinazione di questa unione fino ad affermare una identificazione ontologica. In effetti attraverso la comunione del corpo e del sangue di Cristo si attua una osmosi reale e intensa. Si vede in Cabasilas un forte realismo sacramentale, che alle volte sorprende e suscita positive meditazioni interiori.

Cristo ci unisce e ci assimila a lui, rendendoci conformi e configurati a lui, per mezzo del nutrimento del suo corpo e del suo sangue, che causano la nostra trasformazione a Lui. D'altra parte Lui si unisce e si assimila a noi, perchè entra in noi, e noi lo accogliamo come parte vitale di noi stessi. Si può parlare di un vero scambio di reciproca donazione e comunicazione: Lui si dona pienamente, e realmente a noi, e noi ci immergiamo totalmente e profondamente in Lui¹⁰⁷. Lo afferma esplicitamente:

“Perché l'efficacia del sacramento consiste appunto in questo, che nulla manca agli iniziati. Infatti alla mensa è legata la promessa di fare abitare noi nel Cristo e il Cristo in noi: egli rimane in me, e io in lui. Ma quando il Cristo dimora in noi, di che

¹⁰⁶ *Ibidem*, 205-206.

¹⁰⁷ Cfr. VC, IV, 1, 187-188.

mancheremo ancora? Quale bene potrebbe sfuggirci? E, dimorando noi nel Cristo, che altro potremmo desiderare?”¹⁰⁸.

6.3.1. La fondazione cristologica

Una volta affermata questa unione totalizzante tra Cristo e il cristiano Cabasilas ritorna al mistero cristologico, quale sostegno e giustificazione del sacramento eucaristico. Egli in tal modo pone la fondazione solida e incontrovertibile di questo evento cristificante. In effetti divenuti uno in Cristo e con Cristo, noi siamo disponibili come Lui e in Lui e per Lui ad attuare una pienezza della grazia. Ciò avviene concretamente per ogni singolo uomo che partecipa all'Eucaristia e non astrattamente nel significato generico per tutti gli uomini, né solamente per una volta, ma tutte le volte che ogni persona umana comunica con il suo corpo e il suo sangue:

“Nella sua carne distrugge l'inimicizia e riconcilia Dio con noi: non solo in genere con la nostra natura, non solo nel momento della sua morte, ma ogni volta e con ogni uomo-come allora innalzato sulla croce, così ora imbandendoci il convito-non appena chiediamo il perdono, pentiti dei nostri peccati”¹⁰⁹.

Un altro aspetto interessante è dato quando Cabasilas fa vedere come solo Gesù può rendere gloria al Padre in modo pieno e degno; Lui solo rivolge al Padre il culto e l'amore a Lui dovuto. Cosa che l'uomo è incapace di fare a causa del suo peccato. Egli lo afferma in modo chiaro:

“Lui solo può rendere al Padre tutto l'onore dovuto e reintegrare l'onore tolto: l'una cosa con la sua vita, l'altra con la sua morte. Con la morte da lui subita sulla croce a gloria del Padre paga il riscatto della nostra offesa, con un prezzo così alto, che realmente reintegra in ampia misura l'onore di Dio, quell'onore di cui eravamo in debito per i nostri peccati. E, con la sua vita, rende al Padre tutto l'onore che a lui conveniva di dare e al Padre di ricevere”¹¹⁰.

A questo punto Cabasilas rilegge tutta la vita storica e concreta di Gesù, quale espressione di adesione e di glorificazione al Padre. La sua vita è tutta intessuta di obbedienza e di sottomissione amorosa al Padre, fino al dono totale di se, nella Pasqua di morte e risurrezione:

“Pur senza riflettere alle molte e grandi opere da lui compiute, che furono per il Padre di grandissimo onore, il Cristo gli ha reso gloria, sia con la vita pura da ogni peccato, sia con l'osservanza più esatta e perfetta delle sue leggi; non solo quelle alle quali si è conformato lui personalmente nel suo operare-infatti dice: Ho custodito i comandi del Padre mio-ma anche quelle da lui istituite quali norme per la vita degli

¹⁰⁸ *Ibidem*, 85-186.

¹⁰⁹ VC, IV, 2, 191.

¹¹⁰ *Ibidem*.

uomini; poiché lui solo ha fatto conoscere e piantato sulla terra la sapienza celeste. Infine ha reso gloria al Padre con i miracoli, dei quali proclamava autore il Padre stesso"¹¹¹.

Tutte queste cose Gesù le ha compiute in forza della sua incarnazione, che costituisce l'evento basilare della sua disponibilità al volere del Padre:

"Oltre a tutte queste considerazioni, non v'è chi non veda che il Cristo ha dato al Padre quella gloria che a lui conveniva, per il solo fatto di essere venuto in mezzo agli uomini e di essersi unito così perfettamente alla carne; poiché questa è la dimostrazione più chiara e compiuta della bontà di colui che l'ha inviato e del suo amore per gli uomini"¹¹².

Da ciò consegue che noi, configurati a Cristo, attraverso l'Eucaristia, non possiamo non fare le medesime cose che ha fatto Lui. Per questa ragione nell'Eucaristia, la vita cristiana diventa con Cristo, e in Cristo, un culto spiritualmente perfetto verso il Padre; diventa una glorificazione verso il suo amore e la sua sapienza¹¹³. In questo mistero si contempla l'amore infinito e si può misurare la bontà dei benefici di Dio a favore dell'umanità. In effetti nell'Eucaristia si scopre la totalità dell'amore del Padre, il quale non solo ha inviato il Figlio nel mondo e lo ha donato fino al sacrificio della Croce, ma lo ha comunicato all'uomo, quale essere umano in cui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità (Col 2,9), dimostrando di avere cura e attenzione paterne per le creature umane:

"È chiaro dunque che nel Salvatore abbiamo conosciuto l'estremo limite dell'amore divino per gli uomini e che lui solo ha insegnato agli uomini con le sue opere quanto Dio ha amato il mondo e quanto grande cura abbia per il genere umano"¹¹⁴.

Con l'Eucaristia il Padre ci ha dato tutto l'immenso amore. Attraverso il mistero eucaristico il cristiano si unisce a Cristo, e per Cristo si unisce al Padre, in un abbraccio di amore immenso. Qui si rivela perciò e si contempla e si vive la profondità dell'amore divino da cui scaturisce nell'uomo l'atto di ringraziamento, di oblazione e di gloria verso Dio¹¹⁵. Va

¹¹¹ *Ibidem*, 191-192.

¹¹² *Ibidem*, 192.

¹¹³ Ciò è detto ancora più sotto: "Per questo infatti il Verbo era dal principio, per dare gloria al Padre, e per questo è nato ed è venuto nel mondo, come dice il Salvatore, e per tutto il tempo della sua vita ha compiuto interamente quell'opera sola che mirava alla gloria del Padre e solo per questo, soprattutto, ha sopportato il dolore" (VC, IV, 2, 194).

¹¹⁴ VC, IV, 2, 192.

¹¹⁵ Cabasilas fa vedere come nella Eucaristia si rivela in modo sensibile e umanamente accessibile la grandezza dell'amore e della gloria di Dio Padre: "Infatti che altro dà onore a Dio, se non la dimostrazione che egli è eminentemente buono? È questa quella gloria che già prima gli era dovuta e che pure nessun uomo poteva rendergli, perciò dice: Se io sono Padre dov'è la mia gloria? Solo all'Unigenito era possibile rendere interamente tutto l'onore che al Padre conviene;

sottolineato il valore che Cabasilas riferisce al corpo e alla natura umana di Cristo. Proprio in forza di questa realtà carnale e umana Cristo ha potuto versare il suo sangue e offrire il suo corpo a affinché divenisse il nostro cibo e nostra bevanda. Da questa realtà umana deriva ogni bene contenuto nel sacramento dell'Eucaristia. Egli lo afferma con forza e realismo:

“Infatti il corpo di Cristo divenne lo scrigno della pienezza della divinità, che non conobbe alcun peccato, ma adempì ogni giustizia e, sia con la parola che con l'opera, annunciò agli uomini, fratelli della sua razza, il Padre che non conoscevano. Fu il suo corpo ad essere immolato sulla croce: avvicinandosi all'immolazione tremava, agonizzava, grondava sudore. Fu tradito e catturato e sopportò dei giudici iniqui. Infine come dice Paolo, rese la bella confessione davanti a Ponzio Pilato e pagò la sua testimonianza con la morte e una morte di croce. Accettò i flagelli sul dorso, i chiodi sulle mani e sui piedi, la lancia nel costato; fu flagellato e soffrì, fu inchiodato al legno e patì. Questo sangue, sgorgato dalle ferite, spense il sole e fece tremare la terra, santificò l'aria e lavò tutto il mondo dalla sozzura del peccato”¹¹⁶.

6.3.2. La dimensione antropologica

Per Cabasilas l'unione con Cristo, che avviene nell'Eucaristia, causa l'esistenza di un nuovo essere umano, in tutte le sue parti, corpo e anima, e in tutte le sue azioni e modi di vivere, proprio perchè Cristo:

“Essendo Dio, egli discende sulla terra ma dalla terra ci conduce in alto, si fa uomo e l'uomo è deificato, libera interamente dalla vergogna la natura umana, che in lui vince il peccato in un corpo e in un'anima, e scioglie ogni uomo dai peccati unendolo a Dio”¹¹⁷.

Questa assimilazione del Cristo a noi e di noi al Cristo, definisce la deificazione dell'uomo e costituisce la più alta perfezione e nobilitazione dell' essere umano. Veramente in questo modo per Cabasilas avviene la perfetta realizzazione dell'uomo il quale, in quanto configurato a Cristo, trova la pienezza della sua identità. Inoltre Cabasilas sottolinea che tale unione è motivata e sostenuta unicamente dell'amore di Cristo verso l'uomo. Egli riprende il dogma calcedonese dell'unione ipostatica in Cristo tra la natura umana e la natura divina. Solo in ragione di questa unità, Cristo diventa nostro vero salvatore:

infatti, dopo aver compiuto tutta l'opera sua per la gloria del Padre, volendo significare che lui solo poteva compiere quell'impresa, dice: lo ti ho glorificato sulla terra, ho manifestato il tuo nome agli uomini. Esattamente: infatti egli è il Verbo, l'immagine fedele del Padre, lo splendore della gloria e l'impronta della sua sostanza, ma per essersi unito ad una carne, egli è divenuto intelligibile anche alle creature che vivono nelle realtà sensibili ed ha reso manifesta tutta la benevolenza della mente che l'ha pronunciato” (VC, IV, 2, 193).

¹¹⁶ VC, IV, 2, 194-195.

¹¹⁷ VC, IV, 3, 198-199.

“Se fosse soltanto Dio non avrebbe potuto unirsi all'uomo in questo modo: come poteva Dio divenire nostro cibo? Per contro, se fosse stato solo quello che siamo noi, non avrebbe potuto produrre un tale effetto. Ma ora egli è l'uno e l'altro insieme: così, in quanto uomo si unisce e si fonde agli uomini come fratelli della sua stirpe, e in quanto Dio ha il potere di elevare la natura umana, di darle vita e di assumerla in sé”¹¹⁸.

Da queste considerazioni Cabasilas trae alcune conseguenze esistenziali, in quanto parla dell'Eucaristia come mezzo o mistero di luce, di purificazione e di lotta spirituale. Sono le tre funzioni della tradizione cristiana per indicare il cammino di maturazione e di santificazione. Con la illuminazione il cristiano è guarito dalle tenebre, con la purificazione egli viene continuamente purificato con il sangue di Cristo (Cfr. 1 Gv 1,7). Con la liberazione il cristiano sconfigge lo spirito maligno, servendosi precisamente del corpo e del sangue di Cristo:

“Con il suo corpo, dunque - nel quale, dopo essere stato provato, ha patito e vinto - il Cristo può soccorrere quelli che lottano”¹¹⁹.

Perciò nell'Eucaristia la carne umana diventa carne spirituale, che possiede la forza per distruggere la potenza carnale, in modo da trasfigurare la carne da mortale a immortale, da impura a pura, da schiava del peccato a libera figlia di Dio. Ciò avvenne in forza della carne pura, santa e gloriosa di Cristo. Di questa carne abbiamo bisogno e di essa dobbiamo continuamente nutrirci.

6.3.3. La prospettiva escatologica

Per Cabasilas l'Eucaristia è pegno della vita futura. Per illustrare questo aspetto di fondamentale importanza egli parte dal concetto delle due vite. Una vita deriva dal vecchio Adamo che fu formato dalla terra; la seconda vita proviene dal nuovo Adamo, che è originato da Dio. La prima vita, venuta dalla terra, è destinata a tornare alla terra con la morte. La seconda, vivificata dall'elemento celeste, porta con sé un vigore eterno. In questo modo Cabasilas pone subito in evidenza la diversità tra l'esistenza terrena fugace e mortale, rispetto all'esistenza spirituale ricolma di vitalità inesauribile. Il cristiano è chiamato a passare dal primo modo di vivere al secondo modo. Questo passaggio si attua precisamente nella Eucaristia. Si capisce così il valore escatologico di questo sacramento. Cabasilas ci offre alcuni approcci illuminanti.

Anzitutto afferma che la seconda vita non riguarda soltanto l'anima ma anche il corpo, che si trasforma da corpo terreno a corpo celeste. La causa di questa trasformazione è data da Cristo, che vivifica il corpo con il suo Spirito vivente, e lo rinnova inserendolo nella vita beata:

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*, 201.

“L'anima abita nelle mani dell'uomo celeste ed il corpo è un membro di lui e non partecipa all'anima, ma è pieno dello Spirito vivente, e vive, dopo la fine della prima vita, una vita indicibilmente più felice”¹²⁰.

Il corpo porta con sé questo germe di immortalità, per cui non muore, ma è orientato ad una vita pienamente felice. Qui Cabasilas fa vedere la meraviglia che accade in questa trasformazione del corpo umano, il quale è fragile, debole, caduco, ma possiede un vigore di vita immortale. Questa vita rimane nascosta dentro un vaso di creta, e appare impossibilitata a penetrare nell'eterno. Tuttavia il corpo detiene la grazia e la gloria di Cristo, che lo ha nutrito con l'Eucaristia. Questa gloria divina rende il corpo splendente e pieno di bellezza, simile a quello di Cristo, in modo che alla sua venuta ultima, cioè alla sua parusia, il corpo risplenderà di quella stessa gloria del corpo di Cristo. La visione di Cabasilas appare veramente grandiosa:

“Se quel che si vede è polvere e niente altro che polvere non bisogna meravigliarsi: la ricchezza infatti sta dentro - la vostra vita è nascosta - e lo scrigno che la contiene è un vaso di creta: portiamo questa ricchezza in vasi di creta. Perciò non vede che fango chi guarda a ciò che appare dall'esterno; ma, una volta apparso il Cristo, anche questa polvere mostrerà la sua bellezza: allora apparirà come parte del fulgore di Cristo, si unirà al sole e irradierà lo stesso raggio di lui”¹²¹.

Ne risulta che in quel giorno ultimo i giusti avranno il medesimo splendore e la medesima gloria del Signore glorioso, con una precisazione: i giusti saranno luminosi non per una luce propria ma per quella luce che è stata effusa in loro stessi da Cristo luminoso, celeste. La ragione di questo splendore deriva propriamente della Santa Eucaristia:

“Questo pane, e questo corpo, che portano con sé andando in cielo dopo averlo preso qui, da questa mensa, è quello stesso che allora apparirà sulle nubi a tutti gli sguardi e mostrerà la sua bellezza ad oriente e ad occidente, in un attimo solo come la folgore”¹²².

Ciò significa che l'Eucaristia diventa la sorgente della risurrezione finale dei corpi, e della loro partecipazione alla gloria di Cristo. D'altra parte, prosegue Cabasilas, alle membra del corpo spetta la stessa sorte del Capo, poiché ambedue sono uniti nella medesima realtà di comunione:

“Allora accadrà al capo come alle membra: come ciascuno dei risorti conserverà le ossa, le parti e le membra congiunte alla testa nell'integrità del corpo, così anche il Cristo salvatore, capo comune di tutti, non appena apparirà sfolgorante sulle nubi del

¹²⁰ VC, IV, 8, 233-234.

¹²¹ *Ibidem*, 235.

¹²² *Ibidem*.

cielo, riprenderà da ogni parte le sue membra: Dio in mezzo a dèi, bellissimo corifeo di un coro bellissimo¹²³.

A questo punto Cabasilas usa una similitudine molto espressiva tratta dalla scienza fisica. In ragione della legge della gravità i corpi pesanti sono proiettati verso la terra; secondo la natura dell'Eucaristia invece i corpi irrorati da Cristo sono attratti interiormente e fortemente verso di lui, che appare nella sua gloria escatologica:

“Come i corpi pesanti sospesi in aria precipitano a terra, una volta spezzate le catene che li sorreggono, e tendono immediatamente verso il centro della terra, così i corpi dei santi: finché sono legati e tiranneggiati dalla corruzione, restano inchiodati alla terra, perciò noi che siamo in questa tenda gemiamo; ma quando apparirà la liberazione, andranno incontro al Cristo con incontenibile impeto portandosi al proprio posto. Volendo significare che quella corsa è irresistibile, Paolo la chiama rapimento [...]. Dicendo così, vuol significare che non si darà in quell'atto nulla di umano o di dipendente dall'uomo, sicché ci possa essere luogo ad indugio, ma lui stesso attirerà e rapirà, lui che non è soggetto al tempo¹²⁴.

Tutto è incentrato intorno al mistero eucaristico, in quanto Cabasilas dice che i cristiani passano da una mensa sacramentale ad una mensa celeste. La prima è ancora nascosta sotto i veli del mistero, la seconda invece è illuminata dalla presenza gloriosa di Cristo. Il banchetto eucaristico porta ancora i segni della realtà terrena e mortale pur possedendo un germe sicuro di immortalità; il banchetto escatologico manifesta in pienezza la vita divina nella sua realtà più profonda, in modo di poter vedere Dio faccia a faccia ed entrare nella comunione beatifica con Lui.

Cabasilas fa contemplare questa visione escatologica quando dice:

“Il Cristo non è più pane per essi, perché è finita la vita di carne, non è più pasqua, perché non hanno più qui la loro dimora; porta invece molti segni del cadavere: le mani hanno le stigmate, i piedi i fori dei chiodi, il costato porta ancora l'impronta della lancia¹²⁵.

Si può concludere tale concezione escatologica, evidenziando con Cabasilas, non solo la differenza tra il convito eucaristico e quello escatologico, ma anche il loro stretto collegamento. Infatti non può esserci il secondo, senza il primo che costituisce come l'anticipazione e il preludio al secondo, per indicare il passaggio dal velo sacramentale allo svelamento eterno. In effetti si tratta di un passaggio tra l'uno e l'altro convito, come afferma Cabasilas:

¹²³ *Ibidem*, 235-236.

¹²⁴ *Ibidem*, 236.

¹²⁵ *Ibidem*, 237-238.

“Da una mensa passeranno a un'altra mensa: da questa ancora coperta di veli a quella svelata, dal pane al cadavere. Infatti Cristo è pane per i suoi che ancorano vivono la vita umana, è pasqua per essi che di qui camminano verso la città che è nei cieli”¹²⁶.

Di fronte a queste parole si rimane come estasiati, nella gioia di comprendere il valore e la vitalità dell'Eucaristia, in vista del suo compimento alla fine dei tempi, quando coloro che si sono nutriti del corpo e del sangue di Cristo, entrano per sempre nel gaudio del loro Signore, entrano nella sala nuziale assieme allo sposo, per condividere con Lui l'eterna vita beata:

“Dunque coloro che muoiono senza questi doni non avranno alcuna parte alla vita; mentre chi ha ricevuto la grazia e l'ha custodita, entra nel gaudio del suo Signore, entra con lo sposo nella sala nuziale e gode delle nuove delizie del convito: non come se le incontrasse allora per la prima volta, ma allora gustando in modo più puro, alla presenza svelata del Cristo, quel che già portava con sé al suo giungere”¹²⁷.

¹²⁶ *Ibidem*, 237.

¹²⁷ VC, IV, 8, 238.

EREZIILE ȘI TEOLOGIA TRINITARĂ ÎN PERIOADA PRENICENIANĂ

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. *Les hérésies et la théologie trinitaire pendant la période avant-Nicée.* Par hérésie on désigne une conception erronée en matière de foi, qui consiste essentiellement à séparer une ou plusieurs vérités de foi du contexte organique de l'ensemble et à les entendre ainsi isolées de façon erronée, ou encore à nier un dogme. Les hérésies antitrinitaires sont : le gnosticisme, le trithéisme, le sabellianisme etc. Au point de vue dogmatique, l'histoire des dogmes et de la théologie de cette époque est d'une grande importance. Pour les chrétiens le don de soi absolu de Dieu, étant sans origine, n'a plus aucun norme au dessus de soi, le Père, se fait nécessairement en deux communications, celle de la présence historique dans le monde de l'expression même de Dieu, le Verbe – le Fils, et celle sanctifiante, qui réalise au plus profonde de l'homme sa propre acceptation, l'Esprit Saint.

Ereziile primelor secole sunt atât trinitare cât și hristologice deopotrivă, provenind fie din „prea multa cunoaștere” a altor sisteme etico-filosofice și religioase care influențează așteptările anumitor lideri de comunități, fie „din prea puțină cunoaștere” care dă naștere explicațiilor puerile răspândite în rândul maselor. Ne vom concentra asupra principalelor erezii care au atacat învățătura despre Dumnezeu, în mod concret asupra ereziilor trinitare. Gnosticismul a atacat primul ortodoxia Bisericii nou apărute, pentru ca explicațiile simpliste să conducă spre denaturarea imaginii despre Dumnezeu unic, Hristos și Sfânta Treime.

Gnosticismul

Gnosticismul a intrat primul în conflict cu afirmațiile creștinismului, suprapunând mitologii și practici împrumutate din religiile misterelor, peste datele Revelației, care începeau să fie consemnate în scris de către primii autori inspirați și „școlile” lor. Descoperirea scrierilor de la Nag Hammadi, din Egiptul superior, confirmă prezența unor școli gnostice de orientare iudeo-creștină. La ora actuală apare din nou gnosticismul, îmbrăcat într-o aură nouă, făcându-se unele afirmații fără să se țină cont de adevărul istoric, fie prin extrapolarea unor elemente care țineau de misterele inițierii baptismale (cu reminiscențe explicite în liturgica greco-bizantină), fie prin susținerea existenței unei atitudini duplicitare în rândul Bisericii primare (în care ar fi existat credincioși de rând și „inițiați”), fapt negat de mărturiile Părinților Bisericii, de fapt cei mai în măsură să ne lămurească evenimentele legate de timpurile în care au trăit, prin operele lor.

În Biserica primară, creștinismul începe să se organizeze în plan social ca Biserică, impunând unele forme de inițiere, prin pregătirea catehumenatului. Este vorba despre o inițiere progresivă și de participarea treptată la săvârșirea cultului divin, prin inițierea catehetică, apoi prin Sacramentele Botezului, Mirului și Euharistiei, individul devenind membru deplin al Bisericii. Această inițiere catehetică și pătrundere în misterele celebrării creștine și ale credinței, nu sunt practicile ezoterice ale religiilor de mistere practicate în Antichitate. Păstrarea secretului în fața indiscrețiilor păgânilor, *legea secretului* sau *arcanum*, conduce uneori la afirmații greșite sau chiar calomnioase aduse creștinismului. A atribui un aspect ezoteric creștinismului este fals. „Gnoza” sau cunoașterea pe care Domnul a dat-o Apostolilor este patrimoniul Bisericii fiind destinată tuturor; înțelegerea pildelor, dintre care unele păreau de neînțeles, a fost transmisă Apostolilor care abia în lumina Paștelui aveau să înțeleagă adevărata semnificație a acestora și au lăsat-o apoi comunităților creștine. Există apoi viața spirituală și dinamismul care îl conduce pe individ spre sfințenie; în acest context, anumite adevăruri despre procesele transformante din sufletul individului (fie și reduse la psihismul individului) sunt de neînțeles sau abstracte pentru neinițiat. Însă toate acestea nu au nimic în comun cu gnosticismul care se considera creștin și care ataca subversiv ortodoxia unei doctrine ce căuta să se afirme pe fondul pluralismului religios și conceptual din epocă.

Gnosticismul a existat înaintea creștinismului și a împrumutat elemente creștine odată cu răspândirea acestuia. Sunt mituri, idei și teologumene de largă circulație în ambientul elenist, care atrag masele și obligă la o primă dezvoltare teologică a învățăturilor de credință.

Primul eretic este declarat Simon Magul, cu care se confruntă în perioada călătoriilor misionare și Sfântul apostol Petru. Simon era cunoscut prin activitatea sa printre samarineni:

„Dar era mai dinainte în cetate un bărbat, anume Simon, vrăjind și uimind neamul Samariei, zicând că el este cineva mare, la care luau aminte toți, de la mic până la mare, zicând: Acesta este puterea lui Dumnezeu, numită cea mare. Și luau aminte la el, fiindcă de multă vreme, cu vrăjile lui, îi uimise.”¹

„Magii” și taumaturgii erau obiectul interesului maselor, atrăgând masele populare; același lucru se va întâmpla și cu „spiritualii,” creștini dedicați vieții spirituale după forme premonastice, care erau prețuiți pentru urmarea cu strictețe a unui mod de viață ascetică, însoțiți și de „profeți” sau „profetese,” de multe ori chiar ei fiind instrumente ale manifestării harismelor. Simon dă numele simoniei, păcatului prin care se acordă pentru bani sau privilegii pentru cele sfinte, fiind prezentat de Cartea Faptelor Apostolilor chiar ca unul care inițial s-a botezat și a „crezut lui Filip.” Este greu de știut

¹ Faptele Apostolilor 8, 9 – 11.

dacă acest Simon este același cu Simon Magul, reprezentantul unei secte gnostice. Simon Magul era adorat ca „întâiul Dumnezeu,” fiind însoțit de o prostituată, pe nume Elena, considerată un model pentru „gândirea divină” decăzută – *Ennoia*. Conviețuirea dintre Mag și Elena-*Ennoia* are o valoare soteriologică, redeșteptând înțelepciunea decăzută căreia îi restaurează demnitatea primordială. Putem observa un scenariu tipic mitului „Salvatorului” care ajută sufletul decăzut în materie să-și regăsească conștiința de sine, să se „trezească,” întorcându-se la Cer, în quintesența divină pentru care a fost creat.

Simon Magul, cunoscut la Roma și sub numele de *Faustus* – „Cel Favorizat” apare și în povestiri apocrife, în confruntare cu Petru, încercând să se ridice la Cer înaintea unei mari mulțimi, însă învins de rugăciunile Apostolului,² scenariu care ne aduce aminte despre confruntarea finală dintre Antihrist și puterile lui Dumnezeu într-o confruntare eshatologică urmată de Judecata universală.

O altă grupare gnostică sectară aparține Marcionismului. Năcut la Sinope în Pont, în jurul anului 85 dH, a fost fiul episcopului locului. După ce se îndepărtează de tradiția Bisericii, își formează propriul canon al Sfintei Scripturi, restrâns la Evanghelia după Luca și zece Epistole ale Sfântului apostol Pavel, respingând cărțile Vechiului Testament, la care adaugă un manual teologic în care cuprinde propriile concepții teologice, intitulat *Antiteze*. Este excomunicat mai întâi de propriul tată, plecând către anul 140 la Roma, unde va fi excomunicat și de comunitatea de acolo către anul 144. Fiind excomunicat, radicalismul său se accentuează, formându-și o Biserică proprie. Teologia marcionită pornește de la acceptarea dualismului gnostic, vorbind despre doi Dumnezei:³ Dumnezeul Vechiului Testament este drept însă crud, fiind creatorul lumii; acesta nu ar fi capabil să creeze o operă desăvârșită, afundându-l pe om în mizerie. Moise este trimis ca să dăruiască lumii Legea, incapabilă și aceasta să aducă mântuirea. Dumnezeul creator al Vechiului Testament instaurează *Dreptatea* și *Legea*. În opoziție, Dumnezeul Noului Testament vine cu *Iubirea* și *Evanghelia*, trimițându-l pe Isus în lume, direct adult, fără ca să fie născut din Fecioara Maria, care propovăduiește sub domnia împăratului Tiberiu Cezar. Trupul lui Isus este capabil de simțire și suferință, nefiind totuși un trup material. Pentru că îl exaltă pe Dumnezeul cel bun, Isus este pedepsit de către Iahwe, dându-l pe Isus prigonitorilor săi; prin moartea sa pe cruce aduce lumii mântuirea, răscumpărând omenirea de la Dumnezeul creator.⁴ Răscumpărarea se referă doar la suflete, spirituale, materia rămânând în stăpânirea răului creator. La sfârșitul lumii, Dumnezeul

² Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, Editura Științifică, București, 1991, p. 343.

³ cf. C.I. GONZALEZ, *Cristologia. Tu ești mântuirea noastră*, Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfânta Tereza”, București, 1993, p. 178.

⁴ Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 344.

cel bun se va face cunoscut, primind în împărăția sa sufletele tuturor credincioșilor, în timp ce creatorul, lumea materială și restul omenirii vor fi nimicite. Nu este de mirare că o astfel de mitologie inspirată din religiile dualiste a fost respinsă de către reprezentanții ortodoxiei doctrinare, secta marcionită dispărând în secolul al III-lea, fiind absorbită de către maniheism.

Alți reprezentanți ai gnosticismului ne sunt cunoscuți din lucrarea Sfântului Irineu *Adversus haereses*: Menandru care a activat în Antiohia (*Adversus haereses* I, 23, 8), Cerinthus – iudeo-creștin contemporan Sfgântului Apostol Ioan care activează în alexandria (*Adversus haereses* III, 3, 4), Carpocrat – de origine alexandrină, susținătorul amoralismului radical îndreptat împotriva Legii (*Adversus haereses* I, 23, 1) și Bazilide care se opune învățăturilor iudaice (*Adversus haereses* I, 24, 4). Acești gnostici, nu numai că susțin o doctrină greșită, dar își și atribuie valențe soteriologice, declarându-se zei sau mântuitori.

Cel mai reprezentativ sistem gnostic aparține însă lui Valentin. S-a născut în Egipt, a fost format în Alexandria, ajunge la Roma unde propovăduiește între anii 135-160. Părăsește orașul și își formează treptat o teologie proprie în care elemente platonice se amestecă cu frânturi împrumutate din creștinism dar și din gândirea politeistă și a gnosticismului. Mircea Eliade sintetizează teologia valentiniană astfel:

„După Valentin, Tatăl este Primul Principiu absolut și transcendent, este invizibil și incomprehensibil. El s-a unit cu soția sa, Gândirea (*Ennoia*), și a zămislit cele cincisprezece perechi de eoni care, laolaltă, constituie Pleroma. Ultimul dintre eoni, *Sophia*, orbită de dorința de a-l cunoaște pe Tatăl, provoacă o criză în urma căreia își fac apariția Răul și Patimile. Azvârliți afară din Pleroma, *Sophia* și creațiile aberante pe care le prilejuise produc o înțelepciune inferioară. Sus, o nouă pereche se crează, Hristos și perechea sa feminină, Sfântul Spirit. În sfârșit, restaurată în desăvârșirea sa inițială, Pleroma îl zămislește pe Mântuitor, numit și Isus. Coborând în tărâmurile de jos, Mântuitorul compune „materia invizibilă” cu elemente hylice (materiale), provenind de la Înțelepciunea inferioară și din elementele psihice el îl crează pe Demiurg, *i.e.* Dumnezeuul *Genezei*. Acesta ignoră existența unei lumi superioare și se consideră pe sine unicul Dumnezeu. El crează lumea materială și alcătuiește, însuflându-le cu respirația sa, două categorii de oameni, „hylici” și „psihici”. Însă elementele spirituale provenind de la *Sophia* superioară intră fără de știrea lui în respirația Demiurgului și dau naștere clasei „pneumaticilor.” Spre a mântui aceste particule închise în materie, Hristos coboară pe pământ și, fără să se întrupeze în sensul adevărat al cuvântului, dă revelația cunoașterii mântuitoare. Astfel, treziți prin gnoză, pneumaticii, și numai ei, se înalță către Tatăl.”⁵

Acest tip de interpretare fantastică a evenimentelor legate de creație, decădere și mântuire nu putea să nu trezească reacția de apărare din partea reprezentanților ortodoxiei doctrinare. Revelația creștină oferă un răspuns clar, care nu are nimic în comun cu scenariile gnostice. Dumnezeu „unic,” Creatorul lumii văzute și nevăzute, este din veșnicie Tată, Fiu și Spirit Sfânt – într-un mod

⁵ *Ibidem*, p. 346.

În care teologia ulterioară, după cum vom vedea, îl va explica – omul decade din starea beatitudinii originare prin păcatul strămoșesc, pentru a-și începe evoluția istorică cunoscută. Planul de mântuire făcut de Dumnezeu este pregătit în etape succesive, după o „pedagogie divină,” după care, la plinirea timpurilor Fiul se întrupează din Maria Fecioara, asumându-și întru totul umanitatea noastră – condiție *sine qua non* pentru mântuire. Patima, moartea și Învierea aduc reparare pentru întreaga omenire, chemată spre restaurarea condiției primordiale. Opera de mântuire este încredințată Bisericii, care devine mijlocul prin care lucrarea lui Dumnezeu este prezentă în istorie, continuând opera de a aduce „toate neamurile” pe calea întoarcerii spre Dumnezeu. Astfel, la sfârșitul istoriei mântuirii, se va restaura „omul” – respectiv umanitatea întreagă – care a trăit de la începuturile existenței sale până în momentul eshatologic al restaurării chipului pierdut prin căderea în păcatul strămoșesc. Biserica este Universală – Catolică – pentru că este a tuturor neamurilor.

Evangheliile gnostice de la Nag Hammadi arată prezența clară a unor grupări de origine iudeo-creștină, adepți ai soteriologiei gnostice de inspirație elenistă, care cunosc datele Revelației creștine dar susțin o serie de „învățăături ascunse” pe care Isus le-a transmis doar inițiaților, care constituie o adevărată elită. În acest sens stau mărturie evangheliile apocrife de la Nag Hammadi, traduse și editate încă din anul 1976: *Scrisoarea apocrifă a lui Iacob, Evanghelia Adevărului, Relatare despre Înviere, Evanghelia după Toma și Evanghelia după Filip*. Stilul de prezentare implică nu numai o anumită inițiere, dar și o experiență ascetico-mistică care să permită „un alt tip de înțelegere,” „spirituală” a cuvintelor Revelației. Stilul evangheliilor apocrife sunt ușor de recunoscut, de exemplu *Evanghelia după Toma*:

„Acestea sunt cuvintele de taină, care le-a spus Isus cel viu, și le-a scris Didymus Iuda Toma.

1. Și zice: „Cine găsește înțelegerea acestor cuvinte, nu gustă moartea.”

2. Zice Isus: „Fie ca acela, care caută, să nu înceteze căutarea până nu găsește. Și când găsește, adâncește, și dacă adâncește, se va minuna și va domni asupra Plinătății.”

3. Zice Isus: „Când conducătorii voștri vă spun vouă: Iată împărăția este în cer, atunci păsările cerului vor fi primele înaintea voastră. Când vă spun vouă, că ea este în mare, atunci peștii vor fi primii înaintea voastră. Însă împărăția este ceea ce este în voi și aceea ce este mai presus de voi. De grabă cunoaște-ți-vă pe voi înșivă, atunci veți cunoaște că sunteți fiii Tatălui celui viu. Dacă însă nu vă cunoașteți pe voi înșivă, atunci existați în nevoie și înșivă sunteți nevoia.”⁶

Ereziile care se va opune cu înverșunare Bisericii creștine aparțin maniheismului. Mani a venit pe lume la 14 aprilie 216, în Babilonia, la Seleucia-

⁶ AA VV, *Ewangelie Apokryficzne. Apokryfy Nowego Testamentu*. Sub redacția pr. Marek Starowieyski, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1980, p. 123 – 124.

Ctesiphon, născându-se infirm.⁷ Tatăl său, pe nume Patek, se afiliază unei secte gnostice de orientare iudeo-creștină, care admitea botezul – comunitatea elkasaită. Din anul 219 până în anul 240, Mani este educat în cadrul comunității, după care își descoperă o altă misiune, pe baza unor revelații pe care le-ar fi primit la 12 și 24 de ani. Părăsește comunitatea iudeo-creștină elkasaită pentru a face o primă călătorie în India (240 sau 241 până în 242/243). Îl convertește pe regele Shapur I, făcând apoi călătoriile misionare pe teritoriul Imperiului Iranian, trimițând misiuni și în Egipt, Bactriana, etc. În 272 urmează la tron fiul lui Shapur, Hormisd, care îi acceptă lui Mani activitatea pe teritoriul Imperiului, însă după un an, acesta moare, fiind înlocuit de fratele său Bahram I, ostil maniheismului. Mani este supus torturii și moare la 26 februarie 277, la vârsta de 60 de ani. Urmează o perioadă de persecuții a comunităților maniheiste, organizate în Biserici, persistând totuși din China până în Peninsula Iberică. Doctrina maniheistă reprezintă o sinteză a mai multor religii, organizând o biserică destinată tuturor, renunțându-se la învățământul ezoteric, destinat doar inițiaților. Gnosticismul maniheist se manifestă ca un sincretism între creștinism, acceptându-l pe Isus, hinduism, preluând teoria reîncarnării, dar și dualismul mazdeismului iranian. Cele șapte tratate ale lui Mani (scrise în persană, siriacă sau aramaică) au alcătuit Canonul maniheismului, prin care se stabilește un sincretism între religiile din răsăritul și apusul Imperiului Iranian (buddhism, zoroastrism și iudeo-creștinism). Pe scurt, doar cunoașterea acestei *gnoze*, cu influența clare din dualismul iranian și din gnozele eleniste, era considerată eliberatoare: există două „absoluturi” creatoare (două „Naturi” sau „Substanțe,” Lumina și Întunericul, Binele și Răul, Dumnezeu și Materia, Părintele Măreției – Dumnezeu Tatăl sau pentru iranieni Zurvan și Prințul Întunericului – Satan sau Ahriman), care coexistă într-un „timp anterior” separați de o graniță sigură. Urmează agresiunea Întunericului față de Lumină, fapt care îl obligă pe Tatăl să facă o primă creație: „Mama vieții” care generează apoi „Omul primordial,” numit Ohmazd de iranieni sau mai târziu identificat cu „Isus Lumina,” având cinci fii, un singur suflet sub forma a cinci straturi de lumină. Acest om este devorat de Întuneric (Materie), prin Arhonți – Demoni. Urmează o a doua creație, când Tatăl „evocă” Spiritul Viu, care coboară în Întuneric, îl prinde de mână pe Omul Primordial și îl înalță către patria cerească. Din trupurile Arhonților, Spiritul Viu făurește întreaga lume (bolta cerească, munții și pământul, eliberând Lumina prin Soare, Lună și stele). Prin emanație Tatăl crează al „Treilea Trimis,” care atrage Materia – concupiscentă – astfel încât înglobează prin sămânță o parte din lumina captivă din timpul primei creații. Doi demoni înghit o parte din progenitura demonilor de sex feminin care au dat naștere numai unor avortoni, pentru a reține Lumina în Întuneric, după care vor da naștere lui Adam și Evei. De aceea omul are trup material asemănător formei

⁷ Datele sunt preluate din Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, Editura Științifică, București, 1991, p. 351 – 355.

animalice a Arhonților și concupiscenta care îl face să transmită prin acte sexuale „Lumina” care rămâne prizonieră din generație în generație în Materie. Acum Isus Lumina sau Ohrmazd (întruparea Înțelegerii salvatoare, Dumnezeuului lui *Nous*) se coboară pentru a-l mântui pe Adam, trezindu-l, apoi revelându-i „știința” care îi aduce aminte de demnitatea sa și „Înviază.” Scenariul eshatologic este familiar Asiei dualiste și a sfârșitului prin combustie, dar și lumii eleniste: un șir de încercări – „Războiul cel Mare,” urmat de triumful Bisericii dreptății și de o Judecată de pe urmă făcută de un tribunal al lui Hristos. Urmează o scurtă domnie a celor aleși și a Mântuitorului, după care ei și toate formele Binelui se vor ridica la Cer, în timp ce lumea creată de Arhonți va arde timp de 1468 de ani. Ultimile particule de Lumină (alte școli maniheiste acceptă „pierderea” unor particule care nu vor putea fi mântuite) se vor aduna și ridica la Cer, în timp ce Materia și toate personificările ei (Demonii și victimele lor) va fi încătușată într-o sferă și așezată într-o „groapă adâncă” și pecetluită de o „stâncă.” Este un scenariu soteriologic inspirat de multe mituri, o analiză structurală sau psihanalitică ar defini numeroase arhetipuri universale, pulsioni sexuale, canibalism, etc, întâlnite în marile mituri ale omenirii.

Maniheismul a rămas o erezie criticată în India, în Iran, de către iudei, creștini sau de neoplatonicul Plotin. Totuși a influențat istoria ereziilor, înglobând în cele din urmă celelalte școli gnostice din ambientul mediteranean. În cele din urmă, gnosticismul se stinge, creștinismul ortodox din punct de vedere doctrinar triumfând în urma disputelor rezolvate de Conciliile Ecumenice.

Ereziile trinitare

Spre deosebire de prezentarea mitologică amestecată cu reminiscențe doctrinare luate din diferite religii ale misterelor, a sincretismelor gnosticismului, indiferent de orientarea sa, încercarea de a pătrunde prin intermediul gândirii metafizice în misterul unui „Dumnezeu Unic și Întreit” va genera de asemenea noi erezii, însă de o altă natură. De data aceasta obiectul interpretării greșite devine Treimea, pe fundalul unui limbaj cultural în care încă lipsește noțiunea de „persoană,” demonstrația teologică intrând în domeniul gândirii filosofice. Apoi, gândirea filosofică elenistă, impregnată în această perioadă de platonismul interpretat de Filon din Alexandria, accepta ca principiu generator al întregul cosmos doar un principiu absolut, transcendent, mai presus de lume. Fiind de origine evreu, Filon din Alexandria (25 îH – 50 dH) reunește ideea absolutului cu ideea Dumnezeului personal, vorbind despre Dumnezeu ca o ființă existentă datorită propriei sale naturi, unic, neschimbabil și veșnic, o realitate metaistorică.⁸ În gândirea filoniană, din Vechiul Testament este preluată atotputernicia lui Dumnezeu, atotștiința și bunătatea absolută și mai ales imaginea unui Dumnezeu personal. Dumnezeu

⁸ cf. Władysław TATARKIEWICZ, *Historia Filozofii*, vol.I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1995, p. 163.

este de neatins și de nedefinit; Transcendența lui Dumnezeu este dublă: atât din punct de vedere cosmic, fiind mai presus de lume, cât și epistemologic, fiind mai presus de posibilitățile noastre de cunoaștere. Cum între un astfel de Dumnezeu și cosmos, mai ales sub aspect material, nu poate exista o legătură, Filon introduce ideea de *Logos* ca mijlocitor între transcendența divină și imanența lumii materiale: ideile există în lumea transcendenței „în” Dumnezeu, fiind în același timp și potențe-puteri care constituie dinamismul divin. Orice gând al lui Dumnezeu se transpune în act. Ideile se regăsesc astfel și în lume, însă ca o sumă de puteri ce cristalizează cosmosul: sufletul și rațiunea lumii. Ideea-putere care aparține și divinității și lumii materiale este denumită de data aceasta conform tradiției stoice: *Logos*. În conformitate cu gândirea iudaică, spre deosebire de platonici dar și de stoici, acest *Logos* este o persoană, un înger al lui Dumnezeu, *αγγελος* un mesager – mijlocitor – între divinitate și lumea materială. Acest *Logos* definit de Filon este un locuitor al lui Dumnezeu, este Fiul lui Dumnezeu, generat de Dumnezeu și mijlocitor în actul creației lumii materiale. Sincretismul filonian între platonism-stoicism și iudaism, a influențat gândirea metafizică alexandrină atât în direcția dezvoltării neoplatonismului cât și a teologiei, atenția gânditorilor fiind atrasă de acum înainte nu de Dumnezeul transcendent și inefabil și nici de materia compusă, aflată în continuă schimbare/transformare, ci de acest *Logos*.⁹

Evanghelia canonică după Sfântul Ioan începe prin celebrul prolog:

*Εν αρχη ην ο λογος, και ο λογος ην προς τον Θεον, και Θεος ην ο λογος.*¹⁰

Cuvântul – *Λογος* este prezent încă dintr-un „început ce ține de Dumnezeu,” așa cum ne spune Sfântul Ioan, „și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut.” Filosofia antică deja cunoștea problematica principiului care generează întreaga lume - *αρχη*, prezent în textul ioanean, precum și *logosul* stoicilor reinterpretat de Filon, Tatăl poate fi asimilat în mod simplist cu „principiul creator,” Fiul fiind *Cuvântul* lui Dumnezeu.

După ce neoplatonismul a introdus în gândirea alexandrină sistemul emanațiilor prin Plotin (203 – 269/270), ispita creștinilor inițiați în gândirea metafizică a timpului consta în identificarea lui Dumnezeu Tatăl prin Unitatea pură, absolută - *το εν*, urmată de *Logos* – Isus Hristos Fiul lui Dumnezeu Tatăl, deja prezent sub termenul filonian de către Evanghelia după Sfântul Ioan, Spiritul Sfânt fiind prin emanație următorul *ipostas*. Pentru Plotin, Unul - *το εν*, este ceea ce Filon numește Dumnezeu, fiind izvorul a tot ceea ce există, culmea frumosului, binelui, adevărului și unității, dar în același timp „deasupra ființei” - *επεκεινα του οντος* și „deasupra rațiunii” - *επεκεινα νοου* în sistemul Plotinian, din

⁹ *Ibidem* p. 164.

¹⁰ Ioan 1,1.

Unul absolut emană alte forme de manifestare ale ființei, din ce în ce mai puțin perfecte și dependente. Plotin distinge trei astfel de *ipostasuri* (*υποστασεις*): lumea spirituală (*νοος*), lumea psihică (*ψυχη*) și lumea materială.¹¹ În afara acestei unități, toate celelalte tipuri de ființare sunt emanații, din ce în ce mai îndepărtate și mai puțin perfecte, în felul acesta încercându-se explicarea pluralismului existențial printr-un punct de plecare monist.

Gândirea filosofică a Antichității se lovește în primul rând de explicarea apariției pluralismului lumii materiale, din simplu – necompus spre structuri compuse, precum și de apărarea perfecțiunii absolute a *arhe*-ului care generează întreaga existență. O viziune neoplatonică asupra realității unui Dumnezeu întreit, conducea la ierarhizarea Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt, ultimii fiind emanații ale „unicului” Dumnezeu Tatăl, deci Fiul și Spiritul nu numai că sunt subordonați ierarhic ci posedă chiar natura divină într-un mod „mai imperfect” Fiul fiind o emanație a Tatălui, iar Spiritul o următoare emanație din Fiul. De aici și principalele erezii trinitare cu care se confruntă în mod direct creștinismul: *monarhianismul* și *subordinaționismul*.

Monarhianismul (cf. grec. *μονος* - „unul singur” și *αρχη* - „principiu”) „descompune” în mod teoretic Treimea, identificând în principiul creator doar Tatăl. Dumnezeu este chipul Tatălui, un unic principiu al întregii lumi văzute și nevăzute. Este rezultatul aplicării modelului cosmogonic platonice alexandrin în intimitatea treimică. În loc să se vadă în Treime o unitate de o ființă, o realitate Una, Tatăl este considerat „unitatea” absolută, nemișcată, care generează apoi pe Fiul – mijlocitor între unitatea absolută și pluralismul cosmosului – și Spiritul Sfânt ca o emanație care materializează / substanțializează creația; astfel, Fiul este creat, chiar dacă în gradul de apropiere metafizică față de Dumnezeu este „cea mai perfectă creatură”, rămâne o ființă creată. Apoi, o altă consecință constă în proiectarea în istorie a generării Fiului și Spiritului Sfânt, „existând un timp când era numai Tatăl, iar Fiul nu era”, ori generarea Fiului și purcederea Spiritului Sfânt se petrec în veșnicie, „înainte de toți vecii”.

O primă formă a monarhianismului a fost susținută de Teodor din Bizanț și de către Pavel din Samosata, purtând numele de *monarhianism dinamic*. În limba greacă, termenul *δυναμις* - *dinamis*, are semnificația de forță, putere, dar și de potență, capacitate. Pentru Teodor din Bizanț și Pavel din Samosata Dumnezeu Tatăl este unicul principiu creator, *Logos*-ul fiind o „putere” care intră temporar în *omul Isus*, pentru ca acesta să devină Mesia și Mântuitorul lumii. Dumnezeu rămâne astfel unic în sens metafizic, în timp ce din punct de vedere hristologic se cade într-o altă erezie, în adopționism, care neagă divinitatea lui Isus în scopul apărării amestecului dintre lumea superioară a divinității și lumea materială, imposibilă din perspectiva gândirii filosofice.

¹¹ cf. Władysław TATARKIEWICZ, *op. cit.*, p. 168 – 169.

Altă formă a monarhianismului aparține *modalismului* sau *monarhianismului modalist* numit și *sabelianism*. Principalii susținători ai modalismului sunt Noetus, Praxeas și Sabelius. Dumnezeu este Unul, în mod absolut, ascuns în transcendența sa. Se revelează în iconomia mântuirii sub trei moduri diferite, când Tatăl, când Fiul, când Spiritul Sfânt. Este un singur „păpușar” care arată în scenariul istoriei, ascuns în spatele draperiilor, unul din cele trei personaje principale, în esență fiind un singur actor care joacă întreaga „piesă” a creației, istoriei omenirii, răscumpărării omului și restaurării lumii decăzute. Dezvoltarea teologică ulterioară va explica sensul Revelației divine, definind în cele din urmă unitatea treimică și iconomia mântuirii.

Subordinaționismul este în mod direct rezultatul gândirii medio- și neoplatonice. Este recunoscută distincția dintre Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, însă este nevoie de o ordine care să corespundă în logicii elenismului; Tatăl este principiul unic, Fiul – Logos este o emanație a Tatălui, Spiritul Sfânt fiind o ulterioară emanație, sau altfel spus trebuie să existe o perioadă (materializat chiar în sens istoric prin „un timp”) în care a existat numai Tatăl, apoi apare Fiul și așa mai departe. O astfel de formă de subordinaționism a fost susținută de Arius din Alexandria, care generează erezia hristologică a *arianismului*. Și în acest caz, lumea elenistă se vede în situația de a nu înțelege unitatea în trinitate revelată de Dumnezeu în cadrul creștinismului.

Noutatea revelației creștine vine în contradicție cu așteptările lumii eleniste, în care s-a dezvoltat Biserica antichității. Cu toate acestea, lumea creștină se lovește de limbajul cultural și categorial în care trebuie să se exprime, de aceea va prelua elemente din schemele gândirii eleniste, inculturând în cele din urmă gândirea trinitară și Revelația creștină în ambientul mediteranean. Această sarcină revine primilor teologi care trasează ramele ortodoxiei doctrinare. Ortodoxia doctrinară se definește ca reacție la ereziile timpului, o primă condiție fiind succesiunea apostolică, garant al eclesialității comunității respective care se răsfrânge în primul rând asupra înțelegerii și interpretării Revelației. Singurul centru ortodox de la început a fost Roma. Prin urmare, victoria ortodoxiei în antichitate se confundă cu victoria creștinismului roman.¹²

„Pe scurt, ortodoxia se definește prin: 1) fidelitate față de Vechiul Testament și de o tradiție apostolică atestată de documente; 2) rezistență împotriva exceselor imaginației mitologizante; 3) reverență față de gândirea sistematică (deci, de filosofia grecească); 4) importanța acordată instituțiilor sociale și politice, pe scurt, gândirii juridice, categorie specifică geniului roman. Fiecare dintre aceste elemente a provocat creații teologice semnificative și a contribuit, într-o mai mare sau mai mică măsură, la triumful Marii Biserici. Totuși, fiecare dintre aceste elemente a stârnit la un moment dat, în istoria creștinismului, crize, adeseori grave, și a contribuit la sărăcirea tradiției primitive.”¹³

¹² Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 364.

¹³ *Ibidem* p. 364 – 365.

În ceea ce privește învățătura despre Dumnezeu și teologia trinitară, distingem intervenția primilor teologi care au contribuit la conturarea ortodoxiei doctrinare înainte de convocarea Conciliilor Ecumenice.

Teologia trinitară a Părinților apologeți

Teologia trinitară este patrimoniul unic al creștinismului, care mărturisește un singur Dumnezeu, însă în mod misterios Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt într-o unitate de o ființă, fiecare cu o subzistență specifică distinctă.

Primele afirmații ale unei viitoare teologii trinitare, aparțin manifestării vii a credinței, prin intermediul vieții liturgice a comunităților creștine. Orice doxologie este trinitară, fiind preamărit Dumnezeu Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Rugăciunile sunt adevărate formule de credință, fiind clar explicate, prin proclamare, adevărurile trinitare. În afara Sfintei Liturghii, celebrarea Botezului și a celorlalte sacramente prezente încă din Biserica primară, invocă explicit formula trinitară. Axat pe latura practică, creștinismul apusean este conservator în ceea ce privește căutarea unor formule de credință, dovadă și faptul că ereziile care au preocupat gândirea acestui centru de spiritualitate privesc soteriologia – *pelagianismul* – și nu problemele speculative dedicate explicării misterelor credinței în limbajul categorial al culturii eleniste; sunt primele trăsături distinctive ale unui Răsărit ce devine din speculativ, contemplativ, și un Apus creștin care se axează pe probleme practice, pentru a se caracteriza în secolele următoare prin misionarism.

Din perioada apostolică avem mărturiile de credință trinitare, doxologiile, părți din Liturghie și din formulele de acordare a Sfințelor Sacramente, care mărturisesc că Sfânta Treime este o realitate trăită în cadrul creștinismului primar, cunoscută și proclamată ca atare.

Începând cu secolul al II-lea, un număr tot mai mare de persoane instruite în spiritul culturii eleniste se convertesc la creștinism; filosofia timpului cu gnoseologia și înclinația spre inventarea unor scenarii soteriologice, începe să devină o alternativă la creștinism sau o sursă a criticii, de cele mai multe ori în necunoaștință de cauză, astfel încât apar primii filosofi creștini autori ai scrierilor polemice și cu caracter apologetic. Printre filosofii păgâni care scriu împotriva creștinismului satire și oferă informații nefondate,¹⁴ sunt Fronto din Cirta, învățătorul lui Marc Aurelius, Lucian din Samosata care scrie în jurul anului 170 lucrarea *De morte Peregrini*, în care ridiculizează iubirea fraternală și pregătirea pentru martiriu a creștinilor, precum și neoplatonicul Celsus care scrie în jurul anului 178 lucrarea „Cuvântul adevărului” - *Αληθης λογος*.

¹⁴ Acuzații frecvente au fost aduse din necunoașterea Sacramentului Euharistiei, „Trupul și Sângele lui Hristos,” fapt care îi conduce pe păgâni la ideea canibalismului practicat de creștini sau, în spiritul orfismului, își imaginau practici orgiastice.

Apologeții creștini scriu după regulile retoricii timpului, scrierile lor fiind încredințate spre lectură Împăratului, aducând numeroase argumente în favoarea credinței în Isus Hristos și împotriva persecuțiilor la care era supusă Biserica în epocă.

Apologeții secolului II sunt: Quadratus care scrie o *Apologie* adresată împăratului Hadrian; Ariston din Pella scrie împotriva iudaismului lucrarea *Dialog între Iason și Papiscus*; retorul Militiades din Asia Mică este autorul unor scrieri împotriva montanismului, a lui Valentin, a trei apologii pierdute, cărți împotriva Grecilor, a evreilor, precum și apologii ale filosofiei creștine scrise în timpul domniei lui Marc Aurelius; Apolinar de Hierapolis este autorul a patru apologii, cinci cărți împotriva Grecilor, două cărți despre adevăr, două împotriva iudaismului, semnând și scrisori colective împreună cu alți episcopi care atacă montanismul sau tratează despre Paști (*περι του πασχα*). Episcopul Meliton, recunoscut de Policarp ca proroc, este autorul unor apologii, și a mai multor cărți despre Paști, despre Botez, etc, fiindu-i atribuite de către posteritate și câteva cărți care cu siguranță nu îi aparțin.¹⁵ Filosoful Aristides din Atena este autorul unei apologii adresate lui Hadrian, care a rămas sub forma unor traduceri în limba siriacă și armeană, apoi unul dintre cei mai cunoscuți apologeți, Iustin Filosoful sau Mucenicul (†165), autor a două apologii, una adresată către Antonius Pius, iar cealaltă adresată lui Marc Aurelius și regentului Lucius Verus, precum și *Dialog cu evreul Tryphon*, la care se adaugă alte lucrări pierdute sau neautentice.¹⁶

Conform lui Iustin și altor apologeți ai timpului său, Dumnezeu este fără început și fără sfârșit (este veșnic), locuind „mai presus de Ceruri” – fiind transcendent. El este Tatăl tuturor lucrurilor - *πατηρ των παντων*, în timp ce Hristos reprezintă deplina revelație a *logosului* (*λογος σπερματικος*). Oamenii posedă și ei în intelect „semințe ale *logosului*” (*σπερμα*de unde și frânturi de Adevăr în afirmațiile profeților Vechiului Testament, Moise fiind considerat cel mai vechi scriitor, sau în lucrările lui Heraclit sau Socrate. Raportul dintre Dumnezeu Tatăl și *Logos* este explicat în spiritul subordinaționismului, Iustin și marea majoritate a Părinților Apologeți rămânând fideli gândirii filosofice platonice și stoice. Fiul-*Logos* devine o realitate subzistentă, individuală, însă se subordonează Tatălui întru totul, mai ales în actul creației și al menținerii acesteia în existență.

Tatian, ucenic al lui Iustin, părăsește Roma după moartea magistrului său ajungând în Răsărit; s-a remarcat ca adept al enkratismului, fiind împotriva căsătoriei și a consumului cărnii și a băuturilor alcoolice, aparținând sectanților care refuzau vinul (vrednic de consum doar în Împărăție) chiar și sub forma Euharistiei, utilizând doar apă (numiți prin

¹⁵ cf. Berthold ALTANER, Alfred STUIBER, *Patrologia. Zycie, pisma i nauka Ojcow Kosciola*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, 1990, p. 124 – 126.

¹⁶ *Ibidem* p. 129 – 131.

termenul *hydroparastasis* sau *aquarii*); este autorul unei apologii intitulată „Cuvânt către Greci” - *λογος προς Ελληνας* și a *Diatessaronului* - *το δια τεσσαρων [ευαγγελιον]* lucrări care nu sunt deosebit de importante din perspectiva teologiei trinitare, cuprinzând și referiri la scrieri apocrif.

Filosoful creștin Atenagoras din Atena își aduce contribuția la dezvoltarea filosofiei și teologiei prin afirmațiile sale cuprinse în *Solie pentru creștini – πρεσβεια περι χριστιανων*, și *Despre învierea morților – περι αναστασεως νεκρων*.¹⁷ Este primul autor din perioada preniceniană care expune clar credința trinitară. Dumnezeu există din veșnicie, Fiul fiind în Dumnezeu din veșnicie ca Intellect - νους și Cuvânt - λογος, ieșind din Tatăl în perspectiva creației, fără să devină creatură. Atenagoras este primul scriitor creștin care se dedică demonstrării rașionale a unității lui Dumnezeu.

Teofil din Antiohia este primul autor creștin care utilizează cuvântul „Treime” - *τριας*, prin care denumește însă: Dumnezeu, *Logosul* și Înțelepciunea. Dumnezeu generează *Logosul* care era la El înainte de crearea lumii și care dialoghează cu Adam în grădina raiului. Cuvintele Evangheliilor și a scrisorilor pauline sunt considerate „inspirate”, fiind scrise de bărbați care primesc Spiritul, fapt pentru care acestea devin „Cuvânt sfânt, dumezeiesc.”

Irineu de Lyon (†202) este cel mai important teolog al secolului II, rămânând posterității lucrările *Demascarea și reăsturnarea științei false - Ελεγχος και ανατροπη της ψευδωνυμων γνωσεως* citată de obicei prin titlul versiunii latine *Adversus haereses* și a doua operă cunoscută din traduceri de limbă siriacă descoperite la începutul secolului XX cunoscută sub numele de *Demonstrarea proclamării apostolice - Επιδειξις του αποστολικου κηρυγματος* sau *Demonstratio apostolica*, în care prezintă credința creștină făcând referiri la învățătura despre Dumnezeu, Sfânta Treime, creație, căderea omului, răscumpărare, etc.¹⁸ Irineu nu este un teolog speculativ și nici nu-și propune să pătrundă în misterul Sfintei Treimi, ci caută să ofere date despre Dumnezeu pe baza argumentelor Sfintei Scripturi și a mărturisirii Bisericii, afirmând că „este mai bine și util a știi mai puțin sau nimic, iar prin aceasta să te apropii de Dumnezeu prin iubire” (*Adv. Haer.* 2, 26, 1), ceea ce dovedește prețuirea cunoașterii experimentale, a contactului direct dintre Dumnezeu transcendent și acategorial și sufletul omului capabil de o asemenea cunoaștere, prin contemplație. În demersul cognitiv rațional pot intervenii erori, de aceea Revelația și credința apostolică reprezintă mijloace de a evita căderea în erezii. Isus Hristos este *Cuvântul lui Dumnezeu* care „iese” din sânul Tatălui pentru a rămâne totuși în unitate cu El, dăruind Spiritul Sfânt în scopul întoarcerii tuturor la Tatăl. Misterul trinitar trebuie înțeles în perspectiva istoriei mântuirii, pornindu-se de la om, creat spre mărirea lui

¹⁷ *Ibidem* p. 138.

¹⁸ *Ibidem* p. 224.

Dumnezeu, în timp ce viața umană constă în „vederea lui Dumnezeu,” imposibilă acum datorită decăderii din dreptatea originară. Există însă o revelație progresivă care se concretizează prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu. De nepătruns în ființă, Dumnezeu se descoperă prin Fiul, care „este ceea ce se poate vedea din Tatăl.” Hristos recapitulează istoria, fiind om, restabilind asemănarea cu Dumnezeu a omenirii prin și în Spiritul Sfânt. Omenirea se află pe drumul reîntoarcerii către Dumnezeu, până la atingerea „vederii lui Dumnezeu,” posibilă în deplinătate numai după învierea morților. Harul „vederii” dăruit prin Spiritul Sfânt devine vedere adoptivă prin Fiul și se desăvârșește în vederea Tatălui în Împărăția cerurilor.¹⁹

„[...] cei care au Spiritul lui Dumnezeu sunt conduși la Cuvânt, adică la Fiul, iar Fiul îi primește și îi înfățișează Tatălui, iar Tatăl îi face nemuritori. De aceea, fără Spirit nu se poate ajunge la vederea Cuvântului lui Dumnezeu și totodată nimeni nu va putea, fără Fiul, să se apropie de Tatăl. Căci cunoașterea Fiului lui Dumnezeu se realizează prin Spiritul Sfânt.”²⁰ „Aceasta este ordinea, ritmul, mișcarea prin care omul, creat și modelat, devine chip și asemănare a Dumnezeului necreat: Tatăl hotărăște și poruncește, Fiul aduce la îndeplinire și formează, Spiritul hrănește și dă creștere, iar omul puțin câte puțin înaintază.”²¹

A trăi înseamnă a-L vedea pe Dumnezeu, adică înseamnă a pătrunde în dinamismul treimic și a participa la viața divină. Am fost creați și primim harurile într-un ritm trinitar: de la Tatăl prin Cuvânt în Spiritul Sfânt. A ajunge la vederea lui Dumnezeu înseamnă a pătrunde într-un ritm trinitar: în Spirit, prin Cuvântul întrupat, către Tatăl.

Școala teologică alexandrină

Dacă celelalte centre creștine se confruntau în primul rând cu gnosticismul, școala teologică din Alexandria este angajată în această perioadă în dispută cu filosofia elenistă, mai ales că aici își desfășoară activitatea Plotin (203 – 269/270), cel care realizează ultima mare sinteză filosofică din Antichitate. Neoplatonismul devine o alternativă pentru lumea intelectuală, astfel încât creștinii au fost obligați să se confrunte de acum înainte cu limbajul categorial specific neoplatonismului. Tot în Alexandria se realizase prin Filon o confruntare între iudaism, creștinism și platonism. Școala alexandrină se sprijină astfel pe imaginea Dumnezeului transcendent, inefabil, alături de care se manifestă *Logosul*, existând și un *Psyche*, un suflet al lumii, în spiritul gândirii neoplatonice.

¹⁹ Cf. Paul EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, Asociația filantropică medicală creștină „Christiana,” București, 1995, p. 45.

²⁰ IRINEU, *Demonstratio apostolica*, 5.

²¹ IRINEU, *Adversus haereses*, 4, 38, 3.

Primul teolog creștin aparținând școlii alexandrine este Titus Flavius Clemens din Alexandria (†215).²² S-a născut în Atena, ajungând în Alexandria probabil datorită persecuțiilor îndreptate împotriva creștinilor; ajunge învățător al școlii creștine din Alexandria. În principal, el este autorul unei trilogii care începe prin *Cuvânt de stimulare către Greci* - *Προτρεπτικός προς Έλληνας* urmată de *Pedagogul* - *Παιδαγωγός*, trilogia fiind încheiată prin *Stromata* - *Στρωματείς* lucrare prin care își expune întreaga concepție despre credința creștină. A lăsat posterității și unele omilii dar și fragmente din texte mai ample care i-au aparținut. Pentru Clemens Dumnezeu este cauza existenței tuturor lucrurilor (*Paedagogus* 1, 62), oferind astfel o viziune despre Dumnezeu legată direct de cosmogonie. Chiar dacă atinge multe din problematicile teologice, de la Sacramentul Euharistiei la soteriologie și mariologie, lucrările sale încă nu reprezintă abordări sistematice, ci prezentări în proză, destinate lecturii. Pentru Clemens învățătura creștină nu este doar *credință* - *πίστις*, ci mai întâi de toate *cunoaștere/știință* - *γνῶσις*, făcând astfel afirmația că aceasta este în conformitate cu afirmațiile filosofiei timpului. Moștenirea culturală a elenismului - *ελληνική παιδεία* poate fi folosită astfel legitim pentru cristalizarea unei teologii creștine.

Origen (185 – 254) a fost elev al lui Clemens, de unde a venit în contact direct cu gândirea greacă, participând alături de Plotin și la cursurile lui Ammonius Sakkas, venind astfel în contact și cu eclecticismul gândirii alexandrine. Este primul autor creștin care scrie o serie de lucrări teologice, sistematice, pornind de la Biblie – *Hexapla*, apoi omilii și comentarii, trece prin stilul apologetic în lucrarea *Contra Celsus*, pentru a sistematiza doctrina creștină în *De Principiis* - *Περί αρχῶν* dar și tratate despre rugăciune, despre martiriu, etc.²³ În ceea ce privește gândirea teologică a lui Origen, observăm mai întâi prezența termenului *Logos* pe care încearcă să-l împacă cu datele Revelației. Cauza care nu permite unui creștin să împărtășească sistemul emanațiilor propus de neoplatonism este prezența lui Isus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat; este o reunire a două condiții diametral opuse, de neconciliat, un Dumnezeu care se întrupează luând în întregime asupra sa umanitatea ca stare creaturală. De aceea acceptarea viziunii filoniene, în care există un mijlocitor între Dumnezeu și Cosmos, pare acceptabilă în primă analiză, introducând însă subordinaționismul. Apoi Dumnezeu trebuie să fie perfect (perfectiunea fiind văzută în unitatea radicală, în neschimbabilitate și veșnicie), astfel încât chiar și a genera realități cu un grad de perfectiune inferior ar fi „nedemn” și de neconceput pentru un *principiu creator*.²⁴ Metodologic este vorba despre o

²² cf. Berthold ALTANER, Alfred STUIBER, *op. cit.*, p. 280 – 281.

²³ *Ibidem* p. 287 – 294.

²⁴ cf. Władysław TATARKIEWICZ, *op. cit.*, p. 185.

abordare cosmologică, definind un Principiu transcendent, mai presus de lume, un *das ganz Andere* care poate fi abordat doar printr-o teologie negativă, prin mistică sau eventual printr-o învățătură analogică. În perceperea Fiului – *Logos*, Origen nu se îndepărtează prea mult de gândirea timpului său: Fiul este definit într-un sistem metafizic gradualistic, ca unul din *hipostasuri* ce apare din necesitate în procesul de creație, o trecere de la Dumnezeu Tatăl – Principiul mai presus de lume și neschimbabil, la pluralismul lumii materiale. Dumnezeu este pentru Origen o realitate cognoscibilă doar pe calea negativă (apofatică), fiind Unul, neschimbabil, infinit și nematerial; la acestea se adaugă două atribute specifice doar creștinismului: acest Dumnezeu este în plus *Binele și iubirea*. Hristos este *Logosul*, al doilea Dumnezeu, ca primă treaptă între Tatăl și Cosmos, generat „din veșnicie” din Tatăl, pentru ca din El să se genereze la rândul ei întreaga creație. Subordinaționismul este evitat prin introducerea conceptelor, preluate și de Conciliile Ecumenice: *homoousios* – „consubstanțialitatea” Tatălui și Fiului, și generarea Fiului și a Spiritului Sfânt din Tatăl, ca principiu unic, „din veșnicie, înainte de toți vecii.” Aceasta va fi și rezolvarea propusă la Niceea în anul 325, anticipată în mod genial de către Origen. Schema cosmogonică neoplatonică nu poate fi aplicată în explicarea intimității Treimii, Preasfânta Treime fiind o unitate de o ființă și nedespărțită, așa cum vor afirma și textele liturgice în secolele următoare.

Cu toate acestea, concepția despre Dumnezeu origeniană adaugă rolul soteriologic al lui Isus Hristos, care este nu numai un mijlocitor, ci și Mântuitorul acestei lumi. Scenariul mântuirii are o serie de elemente comune gnosticizmului, mai ales că Origen greșește considerând că la sfârșitul lumii istorice întreaga realitate va fi restaurată, întorcându-se spre izvorul ființării, spre Dumnezeu, inclusiv demonii, așa numita restaurare a tuturor – *αποκαταστασις παντων*. Origen este îndepărtat din Alexandria datorită exceselor sale din domeniul asceticii, plecând în Cezareea unde a înființat o școală catehetică care a dat mai mulți reprezentanți, printre care Grigore Taumaturgul (†270), Firmilian episcop al Cesareei din Capadocia (†268) și alții. Împotriva lui Origen se ridică în special școala din Antiohia, printre care Pavel de Samosata, părintele monarhianismului dinamic, Lucian din Antiohia (†312), întemeietorul școlii exegetice de aici, profesor al lui Arius și alții. Antiohia se va opune Alexandriei prin gândirea concretă, categorială, criticând „spiritualismul” și limbajul analogic-alegoric al scriitorilor alexandrini. Polemica dintre cele două centre va genera primele contradicții care vor conduce la o nouă formă de dezbateri, la nivelul *oikoumenei* creștine: Conciliile Ecumenice.

Teologia trinitară apuseană

Creștinismul apusean s-a folosit la început de limba greacă, fiind limba liturgică, a omiliilor, a catehezei și a literaturii primelor secole. Limba latină începe să fie din ce în ce mai mult utilizată în Africa de Nord dar și la

Roma. Utilizarea ambelor limbi este dovedită și de scrierile lui Tertulian, capabil de a scrie fluent atât în greagă cât și în latină, Novatian precum și Papii Cornelius și Ștefan, scriind deja în latină. Cu toate acestea, mai ales în ceea ce privește limba liturgică, greaca este folosită în Apus până în secolul IV. Printre primele scrieri în limba latină se numără încercări de traducere a Sfintei Scripturi (sec.II) sau a lucrărilor cu caracter didactic („Faptele martirilor din Sicilia” - *Acta Scillitanorum*, datată în anul 180 dH).²⁵

Primul autor creștin, latin, cunoscut cu certitudine este avocatul roman Minutius Felix, cu lucrarea *Adversus Nationes*, în care încearcă să abordeze un stil apologetic inspirat de stilul lui Cicero (în lucrarea *De natura deorum*) sau de stoici (filosoful Seneca).

Tertulian (†220), pe numele său complet Quintus Septimius Florens Tertulianus, s-a născut în Cartagina în jurul anului 160, fiind fiul unui centurion roman, păgân. În anul 195 vine în Roma, deja convertit și botezat, fiind puțin probabil ca să fi primit preoția. Aderă la secta encratică a montanismului, după care se reîntoarce în Cartagina, unde se stinge din viață.²⁶ Este unul dintre cei mai originali autori până la Sfântul Augustin și cel mai prolific autor din perioada pre-constantiniană. A lăsat posterității o sumedenie de lucrări teologice, atât din perioada când era în comuniunea Bisericii, cât și din perioada de după aderarea la secta montanistă. În ceea ce privește învățătura, Tertulian se manifestă prin scepticism, fără a fi totuși un negativist, în ceea ce privește posibilitatea de a pătrunde prin intermediul rațiunii în tainele teologiei. Acceptă filosofia doar în măsura în care îl ajută să lămurească anumite problematice, acceptând și posibilitatea demonstrării existenței lui Dumnezeu sau a nemuririi sufletelor. Dumnezeu este definit ca „perfectiunea absolută,²⁷ fiind o realitate veșnică, fără de început. Concepția trinitară a lui Tertulian o găsim în lucrarea *Adversus Praxean*. Desprindem anumite expresii care conturează imaginea despre Dumnezeu Unul și Întreit: „Legătura Tatălui în Fiul și a Fiului în Mângâitorul constituie legătura celor trei, unul din celălalt. Aceștia trei una [ca „ceva”] sunt, nu unul [„cineva”]²⁸ sau „trei [posedând] o singură substanță și o singură stare și o singură potență.”²⁹ Tot la Tertulian apare pentru prima dată terminologia teologiei trinitare și în același timp „cea mai clară expunere preniceniană a doctrinei creștine cu privire la Sfânta Treime.”³⁰ Grecesul *Τριάς* este introdus în limba latină prin *Trinitas*, tot Tertulian utilizând pentru prima oară și termenul *Persona*, care avea să joace

²⁵ cf. Berthold ALTANER, Alfred STUIBER, *op. cit.*, p. 225.

²⁶ *ibidem* p. 228.

²⁷ *Imperfectum non potest esse, nisi quod factum est – Adversus Hermogenem* n.28

²⁸ *Conexus Patris in Filio et Filii in Paraclete tres efficit cohaerentes, alterum e altero. Qui tres unum sunt, non unus. – Adversus Praxean* n. 25.

²⁹ *Tres unius substantiae et unius status et unius potestatus. Adversus Praxean* n. 2.

³⁰ Isidor MĂRTINCĂ, *Dhul Sfânt*, Editura Gramar, București, 1996, p. 8.

un rol crucial în definirea hristologiei și teologiei trinitare ulterioare: „Treimea unei singure Divinități, Tatăl și Fiul și Spiritul Sfânt,³¹ sau „Celălalt [definit ca] persoană și nu cu numele de substanță, pentru diferențiere, nu pentru divizare.”³² *Logosul* este „lucru și persoană” – *res et persona*, prin proprietățile substanței – *per substantiae proprietatem*, fiind „născut perfect” – *nativitas perfecta* fiind generat din Tatăl în momentul creației (*Adversus Praxean* n. 7). Cu toate acestea și Tertulian întâmpină dificultăți în a explica și a înțelege unitatea și consubstanțialitatea unui Dumnezeu Întreit: Fiul este diferit față de Tatăl în ceea ce privește „gradul” în ordinea provenienței; Tatăl posedă întreaga divinitate (*tota substantia est*), Fiul doar partial (*derivatio totius et portio*), fapt pentru care Fiul provine din Tatăl ca razele soarelui de la Soare (*Adversus Praxean* n. 13). În ceea ce privește hristologia, Tertulian vorbește despre „proprietățile ambelor substanțe” – *proprietas utrisque substantiae* – „într-o singură persoană” – *in una persona* – „stare îndoită, nu amestecată, ci separată într-o singură persoană, dumnezeu și om Isus.”³³

Un alt autor latin este Hipolit († 235), recunoscut ca episcop, însă fără ca Hipolit și Ieronim, apropiați epocii sale, să poată identifica catedra pe care a ocupat-o. Dintre lucrările atribuite lui Hipolit, „Despre respingerea tuturor ereziilor” – *Kata पासων αίρεσεων έλεγχος*, cunoscută și sub forma latină *Refutatio omnium haeresium* sau în perioada antichității prima parte este cunoscută sub numele de *Philosophumena*,³⁴ subliniază faptul că orice erezie este rezultatul imixtiunii gândirii păgâne (părțile 1 – 4), pentru a identifica apoi treizeci și trei sisteme gnostice. În ceea ce privește concepția trinitară, Hipolit explică raportul *Logos*-ului față de Tatăl în spiritul apologiei creștine timpurii, rămânând tributari subordinaționismului: există un *Logos* intern (*λόγος ενδιάθετος*) și un *Logos* care se împărtășește în exterior (*λόγος προφορικός*), revelându-se ca Persoană atunci când reprezintă voința lui Dumnezeu. Subordinaționismul asemănător celui exprimat de Teofil, a fost combătut în epocă de către Papa Calixt (217 – 222), care îl acuză pe Hipolit de diteism.

Un alt autor latin este Novatian, martir în timpul persecuției lui Valerian, care s-a bucurat de autoritate în fața clerului roman, dovadă fiind trimiterea scrisorilor în numele colegiului prezbiterilor din Roma în timpul vacanței scaunului papal între anii 250 – 251. În ceea ce privește concepția trinitară, Novatian o expune în principal în lucrarea *De trinitate*, apărută probabil după anul 251. Lucrarea are un caracter polemic, căutând combaterea afirmațiilor marcionite, ale docetismului, adoptionismului și modalismului. Datorită

³¹ *Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. – De pudicitia* n. 21.

³² *Alium ... personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem. – Adversus Praxean* n. 12.

³³ *Duplicem statum, non confusum, sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum. – Adversus Praxean* n. 27.

³⁴ cf. Berthold ALTANER, Alfred STUIBER, *op. cit.*, p. 250.

preocupărilor timpului, cele mai extinse pasaje tratează despre unitatea dintre Tatăl și Fiul, Fiul lui Dumnezeu fiind diferit de Tatăl, Dumnezeu și om, în timp ce problematicii pneumatologice i se acordă un spațiu relativ restrâns.

Ciprian († 258), pe numele său complet Caius Thascius Caecilius Cyprianus, are contribuții importante mai ales în ceea ce privește consolidarea eclesiologiei antice, fiind autorul mai multor lucrări: *Ad Donatum*, *Quod idola dīi non sint*, *Testimoniorum libri III ad Quirinum*, *De ecclesiae unitate*, *De lapsis*, *De habitu virginum*, *De martalitate*, precum și un epistolar în care se reflectă problemele timpului său. Fiind preocupat de probleme practice și de neînțelegerile dintre diferitele Biserici locale, leagă credința de apartenența la marea Biserică a lui Hristos, afirmând că „nu poate să-l aibă pe Dumnezeu ca Tată cine nu are Biserica ca mamă.”³⁵ Bazându-se pe Evanghelia după Sfântul Matei (Mt. 16, 18), asemenea lui Tertulian, consideră că „scaunul Sfântului Petru” și *primatus Petro datur*, este garanția apartenenței la Biserică, căci: *qui catedram Petri super quem fundata ecclesia deserit, in ecclesia se esse confidit ?*³⁶ Se conturează astfel o teologie în perspectivă eclesiologică, importantă pentru dezvoltarea ulterioară a concepțiilor școlilor latine.

Cu caracter apologetic, comentarii biblice și texte cu caracter eshatologic, mai sunt cunoscuți Comodian, Victorin din Petavium și Arnobius din Sikka, care nu vin cu contribuții importante în ceea ce privește teologia trinitară.

Lactantius, cunoscut sub numele Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, reprezintă deja începutul secolului IV dH, este cunoscut prin operele sale: *Divinae institutiones*, *Epitome*, *De opificio Dei*, *De ira Dei*, *De mortibus persecutorum*, fiindu-i atribuite și alte lucrări. Lactantius este primul autor latin care încearcă să prezinte o sinteză a credinței creștine, critica atribuindu-i și unele viziuni chilianiste, dualiste sau influențate de gândirea filosofică a timpului său.

Concluzii

Teologii greci din perioada preniceniană s-au confruntat mai întâi de toate cu opoziția păgână și reacțiile culturii eleniste în fața noii religii care se răspândea în ciuda perioadelor de persecuții. Dacă răsăritul este preocupat mai întâi de toate de probleme speculative și de dialogul dintre Revelație și interpretarea acesteia în limbajul categorial al culturii majoritare în interiorul căreia creștinismul se inculturează, teologii latini se lovesc mai întâi de toate de problemele practice, legate de apartenența la Biserica lui Hristos, validitatea botezului ereticilor și puritatea Bisericii, reprezentată de oameni supuși erorilor și mai ales din oameni care în perioadele de prigoană au căzut (*lapsis*). Prima schismă între Biserici locale, generată de susținerea unor învățături eretice, în

³⁵ *Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem.* În *De ecclesiae unitate*.

³⁶ Ciprian, *Ep.* 71, 3.

special în Răsărit, avea să fie produsă de arianism și a declanșat o nouă etapă în rezolvarea divergențelor: conciliarismul.

Primii teologi greci și latini au pus bazele dezvoltării ulterioare a teologiei. Nefiind preocupați de prezentarea sistematică a credinței ci de apărarea acesteia și a Bisericii față de persecuțiile statului și de loviturile ereziilor interne sau externe, primii autori creștini au meritul de a fi transmis credința apostolică și de a fi lămurit în spiritul Tradiției principalele probleme teologice, fiind un punct de legătură între Biserica primară și Biserica secolului IV.

EXILUL SFÂNTULUI SIMEON NOUL TEOLOG ȘI ULTIMA PARTE A VIEȚII SALE

CĂLIN-IOAN DUȘE

SUMMARY. *The exile of Saint Simon the New Theologian and the last part of His Life.* On the 3rd of January 1003, after receiving the Synod's verdict, Saint Symeon the New Theologian is sent into exile to Palukiton, on the coast of Asia. He settled at a chapel dedicated to St. Marina. After arriving there, the first thing Saint Symeon the New Theologian did was showing his joyful gratitude to God for all he had to suffer. He wrote two letters to Stephen of Nicomedia in which he thanked him for his attitude. These letters carried more of an ironical gratitude, showing that he has been suffering for seven years because of his persecutions. A great number of disciples and followers of St. Symeon the New Theologian sent a complaining letter to the Patriarch, through senator Genesios, who was a spiritual son of St. Symeon. In this letter, they asked for the revision of the trial which unjustly convicted St. Symeon. St. Symeon the New Theologian was rehabilitated, but he refused the archbishop's chair offered to him by the Patriarch and he returned to the solitude of St. Marina's monastery, far from the capital's restless life, where he approximately died the 12th of March 1022, at the age of 73. He was canonized in 1053 and his name has been revered ever since, due to his life field with sanctity.

La 3 ianuarie 1009 Sfântul Simeon Noul Teolog în urma pronunțării sentinței sinodului, este trimis în exil la Palukiton, pe coasta Asiei. Aici el s-a instalat într-un paraclis părăginit, care era închinat Sfintei Marina¹.

“După ce au traversat Propontida din Hrysopolis, în fața Constantinopolului, cei care îl duceau pe Sfânt traseră lângă un orașel numit Palukiton. El era lipsit de toate în mijlocul iernii. Într-un loc pustiu, unde se află “coloana prințului osândit”, hainii lăsară pe Sfântul absolut singur, negândind măcar să-i dea hrană pentru o zi.”² Primul lucru pe care l-a făcut Sfântul Simeon Noul Teolog “pe această coloană pustie” a fost acela de a mulțumi lui Dumnezeu cu bucurie pentru tot ceea ce suferise.³ “coborând la poalele colinei, el află aici un paraclis cu hramul Sfintei Marina; intrând în el aduse lui Dumnezeu rugăciunile ceasului al noulea. Apoi, după puțină odihnă, îl aprecie pe sincel ca adevărat ucenic al lui Hristos, în scrisoarea următoare”⁴ al cărei text

¹ J. Gouillard – *Symeon le Jeune, Le Théologien ou Le Nouveau Théologien*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1941, col. 2943

² *Viața* 95, 6 – 11, *Un grand mystique byzantine. Vie de Symeon le Nouveau Theologien (949-1022)* par Nicetas Shethatos. Texte grec inedit, edite par I. Hausherr, *Orientalia Christiana*, XII, Nr. 45, Roma, 1928, p. 1-228

³ *Viața* 95, 15 - 23

⁴ *Viața* 96, 1 - 5

Îl reproduce Nichita Stîlhatul: „ *Prea sfintiei sale, ilustrului singel, din pricina căruia a fost exilat și persecutat Simeon. Iată, preasfinte, ce recoltă a produs sămânța virtuozelor tale lupte și cuvântări, ce slavă și ce bucurie mi-au produs, cu ce cununi m-au împodobit și cu ce preafericire m-au copleșit! Ele m-au înălțat pe culmea cunoștinței spirituale și au pus pe piatră picioarele înțelegerii mele și m-au întărit ca pe o stâncă. Din ea va țâșni în mine, din belșug, apa vie, care îmi dă viață, îmi vorbește și mă îndeamnă să scriu. Ea mă umple de o stare de bine nesfârșită și mă face să nu simt nici cea mai mică teamă de aceste încercări înspăimântătoare. Ea i-a apărat pe cei trei tineri (evrei) de dogoarea cuptorului, ea mă ocrotește și mă ascunde în cortul lui Dumnezeu, la adăpost de neazuri și suferințe. Pentru toate aceste lucruri eu îți mulțumesc, și nici nu voi înceta vreodata să-ți mulțumesc și să mă rog pentru tine. În rest, dacă simți vreo brumă de bucurie și de prețuire pentru cei care te iubesc, nu întârzie să o arăți, pentru a-ți spori plata și a face mai îmbelșugată răsplata ta din mâinile lui Dumnezeu, Cel care ne-a dat legile pe care tu le respecti întocmai.*⁵ Această scrisoare sub chipul smereniei și al mulțumirii, avea un caracter mai curând tăios. În acest sens a înțeles-o și singelul Ștefan, care pentru a se răzbuna, a convins pe patriarh să poruncească să se facă săpături la mănăstirea Sfântului Simeon Noul Teolog, pentru a găsi aici marile sume de bani și celelalte valori cu care Sfântul Simeon Noul Teolog săvârșea prăzmuirile în cinstea părintelui său spiritual. Se pare că, astfel, singelul căuta manuscrisele Sfântului Simeon Noul Teolog pe care ar fi voit să le confiște. Astfel, oamenii singelului au năvălit în mănăstirea Sfântul Mamas, spărgând aici toate și luând cărțile și veșmintele Sfântului Simeon, dar fără a găsi vreo comoară.⁶

Sfântul Simeon Noul Teolog i-a scris atunci o a doua scrisoare singelului Ștefan, în același ton de mulțumire ironică, în care el menționează că sunt deja șapte ani de când suferă de pe urma persecuțiilor sale: „ *Acestea sunt cununi frumoase pe care frumosul încununat (Ștefan) vine să le adauge cununilor mele. Și ce îți vom da în schimb pentru tot ceea ce în bunăvoința ta, binefăcătorule, ne faci neâncetat de șapte ani încoace, și ne vei mai face încă? Ce închinare îți vom aduce ție, care ești atât de zelos din acest punct de vedere și atât de iscusit în a-i face pe prieteni să înghită dulcile tale leacuri. Dar nu, te rugăm, du până la capăt planul pe care l-ai pus la cale, nu te opri din urzeala ta, mai adaugă, dacă socotești că-i mai bine așa, ceva cruzime care să ne facă durerile mai ușor de îndurat. Tu ai făcut să crească în mine lumina, bucuria și plăcerea curate; ele clocotesc în sufletul meu, în pacea gândurilor, în nespusa bucurie a minții; tu le poți întări și mai mult, în felurite chipuri, și astfel să ne apropii de Dumnezeuul iubirii noastre, pentru care eu rabd totul cu inima deschisă, și în numele căruia îndur povara acestui exil. Spun adio prea sfintiei tale, eu, cel exilat*

⁵ *Viața* 96, 5 - 22

⁶ *Viața* 97 - 98

de tine și lipsit de toate bunurile mele. Al tău, Simeon.”⁷ Dar, în același timp el se roagă cu smerenie lui Dumnezeu pentru prigonitorii lui, cerând lui Hristos “Lumina lumii”, să-i dăruiască de a-L vedea “a cărui inimă este plină de relele acestei vieți, supus fiind prigoanelor fără număr și pizmei celor care au uneltit spre surghiunirea mea sau, mai bine spus, binefăcătorii mei, învățătorii mei, adevărații mei prieteni, în schimbul acestor rele dă-le lor, o, Hristoase al meu, bunătați veșnice, adevăratele bogății, bogățiile dumnezeiești.”⁸

Cu toate aceste evenimente neplăcute Sfântul Simeon Noul Teolog nu s-a lăsat descurajat, el a primit în dar de la fostul său fiu spiritual, Hristofor Faguras, paraclisul Sfintei Marina care aparținea acestuia, o mică mănăstire unde a rămas împreună cu unul dintre ucenicii săi care l-a urmat în exil.⁹

Pe de altă parte, numeroși ucenici și admiratori ai Sfântul Simeon Noul Teolog din capitală au fost înduioșați de prigoana împotriva lui trimitând un memoriu patriarhului, prin senatorul Genesios, fiu spiritual al Sfântului Simeon. Memoriul a fost citit într-o ședință a sinodului și patriarhul, care se dovedise pe tot parcursul disputei slab și nestatornic, sau care mai curând, urmărea înainte de toate pacea Bisericii, acceptă să revizuiască procesul Sfântului Simeon Noul Teolog. El trebuia să ia în considerare și opinia publică,¹⁰ mai ales că susținătorii Sfântului Simeon Noul Teolog ocupau poziții importante. “Vederea acestor oameni aleși veniți în grup, inspiră patriarhului teamă, la gândul înaltei lor poziții. El se teme ca pricina să nu ajungă până la împărat și să nu se încheie printr-o condamnare solemnă chiar a lui. De aceea, porunci ca aceste scrieri să fie citite în sinod... Lectura scrierilor fiind terminată, patriarhul spuse puternicilor ucenici ai sfântului: <Eu niciodată n-am avut nici cea mai mică bănuială împotriva domnului Simeon... Dar nu știu pentru ce s-a ajuns între Simion și Sincel la nu știu ce neînțelegere. Acesta a adus împotriva lui și a părintelui lui un număr nesfârșit de acuzații... Ceea ce a suferit din partea noastră nu este pentru că ar fi greșit în dogmele Bisericii... ceea ce a suferit; dar cum, pe de o parte, el ținea numaidecât la ideea sa proprie și nu înceta de a-l cinsti pe părintele său prin prăzmuiri strălucitoare și deoarece pe de altă parte, acuzatorii săi se agitău și veneau în toate zilele să ne hărțuiască, din această cauză l-am îndepărtat din mănăstirea sa și din oraș. Acum, dacă voiește și dacă mă crede în acestea, el va relua stăpânirea mănăstirii sale și cu încuviințarea unanimă a sfântului sinod, eu îl voi sfinți arhiepiscop al uneia dintre cele mai importante mitropolii.>¹¹

⁷ Viața 99

⁸ Imn 4, 91 - 97

⁹ Viața 100

¹⁰ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos*, traducere de Pr. conf. dr. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan, București, 1997, p.49-50

¹¹ Viața 102, 14; 103, 18

În urma acestui memoriu, Sfântul Simeon Noul Teolog a fost chemat din exilul său, iar la Constantinopol s-a întâlnit cu grupul admiratorilor săi, care l-au însoțit la patriarh. Acesta l-a primit cu cinste și, tot făcând aluzie la intenția sa de a-l ridica la episcopat, l-a sfătuit la mai multă moderație: *“Întoarce-te la mănăstirea ta, unde te-ai nevoit atâta; în ceea ce privește prăzmuirea aniversării părintelui tău nu noi vom fi cei care te vom împiedica. Noi te îndemnăm numai să moderezi puțin strălucirea și durata acestor ceremonii de mai multe zile, să nu admiți aici decât pe călugării tăi și pe prietenii veniți din afară, până ce pizmăreții tăi se liniștesc sau părăsesc această lume; atunci vei face cum îți se va părea bine, ție și lui Dumnezeu.”*¹²

Cu toate stăruințelor patriarhului, Sfântul Simeon Noul Teolog a refuzat în mod categoric să cedeze arătând că nu el a fost acela care a început această ceartă cu sincelul. *“Nu, nimic... nu mă va despărți de dragostea Hristosului meu și a părintelui meu duhovnicesc. De când am încredințat grija stăreției ucenicului meu Arsenie, pe care l-am pus în locul meu în fruntea fraților săi, eu m-am ținut cu desăvârșire în afara problemelor și grijilor... Și deoarece pentru dreptate... am fost izgonit de acolo, eu nu mă voi mai întoarce aici vreodată, atât cât voi mai fi în viață.”*¹³ *“Când patriarhul auzi aceste cuvinte contrare tuturor nădejdlor sale, zise: <Negreșit, tu ești un adevărat studit, plin de dragoste pentru părintele tău... Tu ai și cerbicia lor și poate că ea este vrednică de laudă>... După care... el pronunță judecata sa: <Socoteam că te voi face să părăsești puțin cerbicia ta în această problemă; dar tu ai rămas același și nu te-ai schimbat câtuși de puțin; dimpotrivă, tu ții negreșit la cultul și la încrederea față de părintele tău duhovnicesc. Aceasta mi se pare, mie și tuturor celorlalți, lăudabil și îndreptățit. Te-ai arătat cu totul îndărătnic la toate cuvintele mele. Deci, de acum înainte, mergi unde vei voi: locuiește cu ucenicii tăi și fă după buna ta plăcere. Noi nu te vom împiedica de la aceasta, oricum ar fi, în afara sau înlăuntrul orașului, să faci aceste prăzmuiri și să le săvârșești bucuros cu prietenii tăi>. Acestea fiind spuse, îl slobozi cu pace.”*¹⁴

Conflictul său cu sincelul Ștefan s-a încheiat prin 1010-1011, în urma acestui compromis, care de altfel a fost destul de avantajos pentru Sfântul Simeon.¹⁵

Sfântul Simeon Noul Teolog fiind reabilitat, a refuzat arhiepiscopatul oferit de patriarh drept compensație a exilului și a nedreptăților suferite, dar și în schimbul unui compromis și a unei atitudini mai moderate în cazul cultului părintelui său spiritual el se întoarce din voință proprie în singurătatea de la Sfânta Marina, departe de agitația Capitalei. În această perioadă a

¹² *Viața* 104, 17 - 24

¹³ *Viața* 107, 15 - 23

¹⁴ *Viața* 108

¹⁵ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *Op. cit.*, p. 51 - 52

terminat reconstrucția mănăstirii, adunând în jurul lui o nouă comunitate monahală, și continuă să celebreze cu solemnitate memoria părintelui său spiritual a cărui sfințenie constituia pentru el dovada și garanția autenticității și încadrării în tradiție a experienței sale.¹⁶ Adunând la Sfânta Marina “*mica sa turmă*” el a cumpărat cu ajutorul prietenilor săi metocul mănăstirii Eugenios și a continuat să prăzmuiască cu solemnitate pomenirea părintelui său spiritual. “*Aproape întreg clerul Marii Biserici a lui Dumnezeu (Sfânta Sofia din Constantinopol), cu mulți călugări și mireni*”¹⁷, veneau pentru a lua parte la aceste sărbători.

În această perioadă el redactează la Sfânta Marina majoritatea celor 58 de “*Imne ale iubirilor dumnezeiești*” și finalizează cele 225 de “*Capete teologice și practice*”, cu valoarea unui adevărat testament spiritual, la a căror redactare a început încă de când era egumen la Sfântul Mamas.¹⁸ “*Limba sa devine o limbă de foc și el începu să scrie ca teolog “Imnele Dragostei Dumnezeiești”. În pofida sa însuși, (Simeon) împins de suflarea puternică a Duhului, publică ceea ce a văzut prin descoperire dumnezeiască, ceea ce a contemplat în viziunile sale... El compune și cuvântările sale în apologetice și antieretice atât de puternice și prin forța lor, se împotrivesc vrăjmașilor săi cu puterea înțelepciunii*”¹⁹

Renumele său de harismatic, de om înzestrat cu daruri proorocești și care săvârșea minuni, se răspândea din ce în ce mai mult și atrăgea spre el numeroase persoane.²⁰ Nu era nimic sever în înfățișarea sa.²¹ “*După exemplul lui Cristos, el se lăsa cercetat de toată lumea, bărbați, femei, copii, bătrâni, străini sau casnici, fără alegere; ieșea sprijinit întotdeauna în cărja sa, cu un pas liniștit și împăcat*”²²

Cu toate că ajunsese la o vârstă înaintată, Sfântul Simeon Noul Teolog a mers să-și revadă locul de baștină și casa părintească.²³

Avem relatarea despre ultima sa boală, făcută de ucenicul său, Nichifor, lui Nichita Stithatul, care o reproduce în “*Viața*” sa: “*Cum se sfârșea pentru sfânt timpul vieții sale pământești, zilele sale fiind numărate și văzând că i se apropie sfârșitul, fu cuprins de ultima sa boală și ținut la pat. Această boală era o scurgere a pântecelui care îl golea de materia sa și topea legătura diferitelor elemente ale trupului său. Fericitul rămase deci*

¹⁶ Drd. Ioan I. Ică, *Teologie și spiritualitate la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în revista Mitropolia Ardealului, Nr.3, 1987, p.40

¹⁷ *Viața* 110

¹⁸ Drd. Ioan I. Ică, *Op. cit.*, p. 40

¹⁹ *Viața* 111, 7 - 17

²⁰ *Viața* 113 - 124

²¹ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *Op. cit.*, p. 56

²² *Viața* 119, 9 – 12

²³ *Viața* 120, 1- 2

culcat zile îndelungi înlănțuit de boală și pierzându-și puterile; carnea sa se mistuia și membrele sale se desfăceau. Într-adevăr slăbiciunea secătuisă într-atât trupul său, că el nu se mai putea mișca singur, dacă mâinile noastre nu-i veneau în ajutor: noi îl întorceam de pe o parte pe alta cu ajutorul unui fel de meșteșug. În această stare îl purtam, când avea vreo nevoie firească.²⁴ Tot Nichifor i-a povestit lui Nichita Stithatul cum l-a văzut pe Sfântul Simeon Noul Teolog, când s-a trezit noaptea: *“pe care noi abia puteam să-l întorcem pe patul său, folosindu-ne de un meșteșug, într-atât îl slăbise neputința... înălțat în aer în chilia sa... la o înălțime de vreo patru coți sau mai mult, rugându-se lui Dumnezeu într-o lumină de nedescris.”*²⁵ După treisprezece ani de viață în exil,²⁶ prezicându-și apropiatul sfârșit și împărtășindu-se, Sfântul Simeon își dă ultima suflare nu înainte de a da binecuvântarea monahilor să înceapă slujba înmormântării.²⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog a murit la 12 martie 1022²⁸, spunând de mai înainte, după cum arată Nichita Stithatul, ziua morții sale și a mutării moaștelor sale după 30 de ani. *“Pentru ce – spune Sfântul Simeon celor care-l înconjurau – aceste gemete din pricina plecării mele? La al cincilea indiction mă veți îngropa și la al cincilea indiction mă veți vedea din nou ieșind din mormânt pentru a rămâne cu voi care mă iubiți.”*²⁹ *“Ziua astfel fixată trebuia să sosească la 12 martie; deci, cuviosul bolnav primi, după cum avea obiceiul în toate zilele, împărtășirea Preacuratelor Taine ale lui Cristos și, după ce spuse <Amin>, porunci ucenicilor săi să cânte cântările de îngropare. Ei cântară, deci, cu lumânările aprinse, cu ochii plini de lacrimi... Spre mijlocul cântării troparelor, el se adună întreg cu vrednicie, zicând cu dulceață și liniște: <O, Cristoase Împărate, în mâinile tale îmi dau duhul>. La aceste cuvinte, plin de bucurie, vestitul luptător a lui Cristos, biruitor în atâtea lupte, ieși din trup calm și neînvins, pentru a merge...spre Domnul său... Deci dreptul s-a realipit dreptilor, sfântul-sfinților, teologul-teologilor, preotul- mucenic, mărturisitorul, marele dascăl al Bisericii lui Cristos mărturisitorilor și dascălilor și preoților – mucenici, făcându-se părtaş cununilor mărturisirii și minunilor lor.”*³⁰

Asa ne povesteste Nichita Stithatul ultimele clipe ale Sfântului Simeon, care este foarte posibil să fi asistat la moartea acestuia; el având atunci aproape douăzeci de ani și îl vizita adesea. Sfântul Simeon Noul Teolog a trecut la cele veșnice la vârsta de 73 de ani. Nichita este acela care ne

²⁴ *Viața* 125, 1 - 13

²⁵ *Viața* 126, 14 - 19

²⁶ *Viața* 128, 1

²⁷ Ieromonah Alexander Golitzin, *Simeon Noul Teolog: Viața, Epoca, Gândirea în: Sfântul Simeon Noul Teolog. Discursuri teologice și etice*, scrieril, traducere de diac. Ioan I. Ică jr. Sibiu, 1998, p. 435

²⁸ *Viața* 128,21

²⁹ *Viața* 128, 17 - 20

³⁰ *Viața* 128, 20; 129, 15

relatează și cum a avut loc mutarea moaștelor Sfântului Simeon: *"Trecând treizeci de ani de la moartea acestui cinstit părinte, potrivit proorociei sale mutarea sfințitelor sale oseminte este hotărâtă printr-un semn de sus, în chip tainic... Ca urmare, la sfârșitul celui de al V – lea indiction, în anul 6560 (1052), fără ca nimeni să fi gândit mai înainte, se face mutarea moaștelor pline de tot harul și de bună mireasmă. Ele strălucesc acum pe pământ, adună mulțimile, sfințesc pe prieteni și pe ucenicii săi prin prezența lor."*³¹

Canonizat în 1053, numele său s-a bucurat de un imens prestigiu, datorită vieții sale plină de sfințenie, care l-a și învrednicit de darul ales al viziunilor mistice, viziuni care îl așează între cei mai mari mistici experimentali al tuturor timpurilor.³²

³¹ *Viața* 129, 15 - 25

³² Ioan Gh. Savin, *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, Sibiu, 1966, p. 161

CRISTOS, PAȘTILE NOSTRU. TRATATUL DESPRE PAȘTE, O SCRIERE INEDITĂ DE-A LUI ORIGEN

IOAN-IRINEU FĂRCAȘ

RIASSUNTO. Cristo, la nostra Pasqua. Trattato sulla Pasqua, un'opera inedita di Origene. La creatività teologica dei primi secoli cristiani è stata profondamente influenzata dall'imponente opera di Origene. Fondatore della critica del testo biblico, esegeta, letterato, filosofo, apologeta, uomo di chiesa, predicatore, egli ha lasciato in tutti questi ambiti un segno duraturo. Nell'Epistola 33 (a Paola), San Girolamo ci ha trasmesso una lunga, impressionante lista dei suoi scritti: 320 libri e 310 omelie. In una tale opera non poteva mancare la trattazione del più grande evento per la nostra salvezza, la Risurrezione di Cristo. Così, nell'elenco delle omelie, dalla Genesi ai Giudici, ad un certo punto si menziona: "Sulla Pasqua, omelie VIII". Se tale notizia ha da tempo suscitato degli interrogativi tra gli studiosi, una risposta, anche se parziale, è venuta solo verso la metà del secolo scorso, quando, nelle "sabbie dell'Egitto", sono stati scoperti i papiri contenenti questi scritti.

Creativitatea teologică a primelor secole creștine a fost influențată profund de impunătoarea operă a lui Origen (+254). Exeget, literat, filosof, apologet, om al Bisericii, predicator, el a lăsat în toate aceste domenii urme durabile. În *Epistola 33* (Către Paula), Sfântul Ieronim ne-a transmis o lungă și impresionantă listă a scrierilor sale: 320 de cărți și 310 omilii (cea mai mare parte dintre ele pierdute). În lista omiliilor, de la *Facere la Judecători*, la un moment dat se menționează: "Despre Paște, Omilii VIII". Această mențiune a stârnit multe întrebări. Un răspuns parțial la aceste întrebări a venit, cu puțin timp în urmă, din "pământul Egiptului".

1. Papirusurile de la Tura

Descoperirea papirusurilor de la Tura a fost o urmare neprevăzută a celui de al II-lea război mondial. În vara anului 1941 autoritățile militare engleze au hotărât situarea în Egipt a unui mare depozit de muniție. Un adăpost potrivit pentru acest material delicat îl ofereau galeriile vechii cariere de calcar, părăsită de mulți ani, dar care a fost mult timp în funcțiune, încă din epoca faraonilor, din Tura, la 10 km de Cairo. Cu ocazia lucrărilor de curățare a galeriilor, câțiva muncitori au găsit în una dintre ele un sul de mai multe papirusuri. Surprinși, bucuroși, dar și certându-se în același timp, cei prezenți au împărțit papirusurile între ei. În urma intervenției poliției o parte dintre ele au fost confiscate, dar pentru restul autoritățile egiptene au fost nevoite să contacteze un mare anticariat din Cairo pentru a intermedia recuperarea lor. În acest fel majoritatea papirusurilor – 8 codici, reprezentând

aproximativ 90% din material – au fost recuperate, iar acum se găsesc la Muzeul de Antichități Egiptene din Cairo. Dintre cele 8 codici, 6 cuprindeau fragmente din scrierile lui Didim cel Orb (†398), în timp ce celelalte două conțineau scrieri de-ale lui Origen.

Dar cum au putut ajunge aceste papirusuri grecești creștine într-o carieră de calcar din Tura? Puțin deasupra galeriilor se găsesc câteva ruine identificate ca aparținând mănăstirii Sfântului Arsenie (†449). Păreră unanimă a oamenilor de știință este că papirusurile aparțineau bibliotecii acestei mănăstiri și că acestea au fost mutate jos, în galeriile de calcar, din cauza presupuselor acuzații eretice ce se aduceau autorilor lor, autori condamnați în anii 543 și 553¹.

Dintre cele două codici cu scrieri de-ale lui Origen, unul conține fragmente din *Comentariul la Epistola către Romani*, cunoscută până atunci numai în traducere latină, fragmente din *Împotriva lui Celsus* și părți din *Omilia despre pitoneasa din Endor*, scrieri deja cunoscute. Celălalt codice, în schimb, conținea două scrieri de-ale lui Origen până atunci necunoscute: *Dialogul cu Heraclid* și două tratate *Despre Paște*. Fasciculele codicelui erau răsucite și legate împreună cu o sfoară. Cel dinspre exterior, deci cel mai expus degradării, era fasciculul al II-lea. Urmau apoi, în ordine, spre exterior, fasciculele I, III și IV. În interiorul lor se găseau înfășurate cele două fascicule ce conțineau *Dialogul cu Heraclid*. Fasciculele I, II și III aveau fiecare câte 16 pagini, în timp ce al IV-lea avea 4 pagini, dar numai două scrise. Totul era cuprins în 50 de pagini. Aceste pagini au fost publicate pentru prima dată în anul 1979².

La paginile 39 și 50 se găsesc numele autorului și titlul scrierii: “*De Origen. Despre Paște – I*” și respectiv, “*De Origen. Despre Paște – II*”³. Dar, în curând, printre cercetători au apărut întrebări precum: Care este genul literar al acestor scrieri? În ce an au fost scrise? Este vorba de o singură scriere sau de două? În ce privește genul literar, s-a ajuns la un acord: nu sunt omilii. În ce privește datarea scrierii, părerile cercetătorilor sunt încă împărțite. P. Nautin

¹ Probabil Sfântul Arsenie, datorită formării sale culturale (însărcinat cu educația împăraților Arcadie și Honoriu), a împărțit cu moderație anumite vederi și exegeza unei minorități monastice culte care urma învățătura lui Origen. Echilibrul meditat al personalității sale a influențat comunitatea monastică. Această moderație se poate deduce și din remarca rămasă pe marginea de jos a ultimei pagini din fragmentele *Comentariului la Epistola către Romani: martüromai hos aei se thaumazo hos elloghimon, oudepote de anaghinosc hos ortodoxon*. Cf. M. NALDINI, “Note sul *De Pascha* di Origene e la tradizione origeniana in Egitto”, in *Augustinianum* 26 (1986) 70-71.

² ORIGÈNE, *Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Tura* par O. Guéraud et P. Nautin, Paris 1979. Informațiile de mai sus cu privire la papirusuri au fost luate din O. Guéraud, *Introduction*, 15-21. Paginile următoare, 21-150, au fost redactate de P. Nautin (de acum înainte NAUTIN). În traducere italiană au fost publicate pentru prima dată în 1989 de G. Sgherri, ORIGÈNE, *Sulla Pasqua. Il papiro di Tura*, Paoline, Milano 1989 (de acum înainte SGHERRI).

³ SGHERRI, 112. 134.

situează scrierea în secolul al VII-lea⁴, în timp ce M. Naldini o situează între sfârșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea. După Naldini această datare este plauzibilă și din motive istorice: codicii de la Tura, aparținând lui Origen și lui Didim cel Orb, poartă semnele crizei origeniste ce a culminat în condamnările din anii 543 și 553⁵. Părerile cercetătorilor sunt divergente și cu privire la unitatea dintre cele două scrieri: Nautin vorbește despre un singur tratat în două părți⁶, în timp ce Sgherri vorbește de două tratate ce trebuie în mod clar diferențiate⁷. Dintre aceste două opinii cea mai credibilă pare a fi cea a lui Nautin. Pentru a înțelege cât mai bine conținutul tratatului am încercat o scurtă prezentare a contextului teologic din care face parte.

2. Paștele și scrierile despre Paște în Biserica Veche

În Noul Testament cuvântul grecesc *pascha* desemnează fie Paștele iudaic, fie mielul pascal, fie Paștele creștin ce include a doua venire a Mântuitorului și ospățul eschatologic (cf Lc 22,15u). Sărbătoarea iudaică a Paștelui constituie fundalul istorisirilor evanghelice despre Cina de Taină, despre Patimile, Moartea și Învierea lui Cristos. De aceea, în comunitatea creștină din Ierusalim, Sărbătoarea Paștelui, cu toate că se celebra în același timp cu cea iudaică (în noaptea dintre 14 și 15 Nisan), a primit totuși un caracter diferit: în centrul ei se afla așteptarea celei de a doua veniri a Mântuitorului. Veghea pascală și postul au luat locul ospățului pascal iudaic. Ele erau întrerupte la cântatul cocoșului de celebrarea Sfintei Euharistii.

Foarte curând însă, comunitățile creștine au început să se întrebe: Patimile și Moartea lui Cristos au avut loc în aceeași zi cu Paștele iudaic (14 Nisan)? Cina de Taină, în timpul căreia Mântuitorul a instituit Taina Sfintei Euharistii, a fost un ospăț pascal iudaic, ținut în noaptea dinspre 14 spre 15 Nisan? La aceste întrebări Evangheliile nu dădeau răspunsuri clare. După cronologia Evangheliilor Sinoptice, Cina de Taină a fost un ospăț pascal în timp ce Patimile și Moartea lui Cristos au avut loc în ziua următoare, 15 Nisan (cf. Mc 14,12-16; Lc 22,15). După cronologia (teologică) din Evanghelia după Ioan, în schimb, Cina de Taină a avut loc în noaptea de 13 spre 14 Nisan (cf. In 18,28; 19,14), în timp ce Patimile și Moartea lui Isus au coincis cu sacrificiul mieilor, din partea preoților, în curtea Templului din Ierusalim, în după-amiaza zilei de 14 Nisan⁸.

⁴ NAUTIN, 24.

⁵ Cf. M. NALDINI, "Note sul *De Pascha* di Origene e la tradizione origeniana in Egitto", in *Augustinianum* 26 (1986) 64.

⁶ NAUTIN, 101-103.

⁷ Cf. SGHERRI, *Introduzione*, 33-42.

⁸ Cf. J. JEREMIAS, «pascha», în G. KITTEL-G. FRIEDRICH (curr.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* IX, Brescia 1974, 963-984.

Această diferență dintre cronologiile evanghelice a constituit începutul diversificării sensurilor și semnificațiilor Paștelui și a tradițiilor teologice legate de această sărbătoare. Pentru unele Biserici, Paștele semnifică Patimile lui Cristos ce au avut loc în ziua de 14 Nisan, iar sărbătorirea Paștelui consta în comemorarea Patimilor, celebrate întotdeauna în ziua de 14 Nisan, indiferent în ce zi a săptămânii cădea aceasta. De aici denumirea de «quartodecimani». Pentru alte Biserici, Paștele era recapitularea și reînnoirea întregii creații în Cristos. Conform acestei perspective, întâlnită cu precădere la Sfântul Irineu din Lyon, ce o preia de la Sfântul Apostol Pavel (cf. Ef 1,10), sărbătorirea Paștelui trebuia să cadă în ziua aniversării vechii creații, acum asumate și restaurate de Cristos. Pentru alte Biserici însă, Paștele reprezenta *parusia* ce include țelul ultim și destinul istoriei. În alte Biserici, în sfârșit, era prezentă exigența actualizării Paștelui. Aceste Biserici, în loc să se raporteze la trecut (patimile Mântuitorului, vechia creație) sau la viitor (*parusia*), se refereau la prezentul celebrării euharistice unde aducerea aminte și așteptarea converg în prezentul mântuirii⁹.

Aceste tradiții teologice referitoare la sărbătorirea Paștelui, deși nu se exclud, ci fiecare le implică și le asumă pe celelalte în raport de subordonare, au început să polemizeze între ele. Astfel, între anii 165-170, între episcopii Bisericilor din Asia Mică, a apărut o controversă cu privire la data celebrării Paștelui¹⁰. Unii celebrau Paștele în duminica imediat următoare Paștelui iudaic, în vreme ce alții celebrau Paștele în aceeași zi cu iudeii¹¹. Această controversă a constituit prilejul pentru elaborarea primelor scrieri creștine despre Paște.

Prima dintre ele este atribuită lui Meliton, episcop de Sardes, de orientare quartodecimană. Scrierea sa despre Paști nu ne-a parvenit, însă de la el avem o omilie intitulată *Despre Paște*, din care putem desprinde două informații importante: Meliton, deși quartodeciman, urma cronologia sinopticilor¹² conform căreia Isus a celebrat Cina de Taină în aceeași zi în care iudeii au celebrat Paștile și a fost răstignit în ziua următoare, 15 Nisan. Așadar, Meliton vedea în Paștele iudaic o preînchipuire a Sfintei Euharistii. De aceea, dacă Isus a celebrat Sfânta Euharistie, adică primul Paște creștin, în aceeași zi cu paștele iudaic, și noi trebuie să facem la fel. A doua informație importantă pe care o putem desprinde din această omilie este că

⁹ Cf. E. dal COVOLO, "Origene: Sulla Pasqua", in *Ricerche teologiche* 2(1991) 208-210.

¹⁰ Controversa despre data Paștelui era doar învelișul unei problematice mult mai profunde ce privea raportul Bisericilor cu propria tradiție și sensul pe care trebuiau să-l dea celebrărilor liturgice.

¹¹ Cf. NAUTIN, 96-97.

¹² R. Cantalamessa nu împărtășește această idee. După el, Meliton era un quartodeciman ce urma cronologia ioaneică. De fapt, Biserica din Sardes a avut strânse legături cu apostolul Ioan. În Cartea Apocalipsei (3,1-6) ei îi este adresată una dintre cele șapte Epistole. Cf. *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, Roma 1972, 8-9.

Meliton explica numele de *pascha* prin verbul grecesc *paschein* care înseamnă „a pătimi”, „a suferi”.

O altă veche scriere despre Paște este atribuită lui Apolinarie din Hierapolis și a fost compusă împotriva lui Meliton. Dintr-un fragment păstrat într-un *Chronicon paschale* bizantin, putem deduce că Apolinarie urma cronologia ioaneică: Cina de Taină, prima Sfântă Euharistie creștină, nu a fost celebrată în ziua Paștelui iudaic ci în ziua precedentă, 13 Nisan. Deci, dacă Isus nu a mâncat Paștele cu iudeii, atunci nici creștinii nu trebuie să-i urmeze pe iudei în ce privește data sărbătorii. Apolinarie urmează etimologia paști-patimi, însă o aplică în mod diferit: Paștele iudaic este preînchipuirea sacrificiului lui Cristos, iar nu a Euharistiei.

Chronicon-ul pascal bizantin ne-a transmis și un fragment dintr-un tratat despre Paște a lui Clement Alexandrinul, scris tot împotriva lui Meliton. El urmează cronologia ioaneică, dar reia etimologia lui Filon din Alexandria: *pascha* înseamnă ieșirea poporului evreu din Egipt și, în sens alegoric, trecerea sufletului din lumea simțurilor în lumea inteligibilului. Clement reia și încreștinează această etimologie ajutându-se de 1Cor 5,7: Cristos, prin Învierea Sa, a realizat deja această trecere făcând-o posibilă și pentru noi.

Același *Chronicon paschale* ne-a transmis un fragment dintr-un tratat, probabil în două părți, despre Paște, al lui Hipolit. El ne permite să considerăm tratatul în raport cu celelalte două, precedente. Ca și Apolinarie și Clement, Hipolit așează prima Eucaristie creștină în ziua premergătoare Paștelui iudaic (13 Nisan), dar în loc să urmeze etimologia lui Clement de paști-trecere, revine la etimologia lui Meliton de paști-patimi¹³.

De Hipolit s-a conservat în întregime o omilie: *In Sanctum Pascha*¹⁴. Ea reia, în stil omiletic, atât structura (în două părți) cât și conținutul tratatului. În prima parte este descris Paștele iudaic și se face un comentariu amănunțit la leșire 12,1-15; 43-49, în timp ce în a doua parte se vorbește despre Patimile, Pogorârea la iad, Învierea și Înălțarea la ceruri a Mântuitorului Cristos¹⁵.

¹³ Pentru toate aceste scrieri, cf. NAUTIN, 98-100.

¹⁴ Despre paternitatea hipolitiană, atât a tratatului cât și a omiliei, disputa dintre cercetători este încă deschisă. Amintesc aici doar opinia lui R. Cantalamessa care consideră omilia un document autentic al tradiției quartodecimane scris în secolul al II-lea în Asia Mică. Pentru a evita ulterioare confuzii, el propune să fie atribuită unui autor anonim quartodeciman. Cf. *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, Roma 1972, 11-12.

¹⁵ După P. Nautin, Origen ar fi scris tratatul *Despre Paște*, ca răspuns la tratatul omonim al lui Hipolit. Cele două părți ale tratatului origenian corespund, din punct de vedere structural, celor două părți ale tratatului lui Hipolit, dar a doua parte a tratatului lui Origen, în loc să vorbească despre patimile lui Cristos, reia (și dezvoltă?) unele teme deja expuse în prima parte. Cf. NAUTIN, 110-111. De aceeași părere este și M. NALDINI, "Note sul *De Pascha* di Origene e la tradizione origeniana in Egitto", in *Augustinianum*, 26 (1986) 68.

Acestea sunt singurele scrieri despre Paști, anterioare anului 250 și cunoscute de cercetători, înainte de descoperirea de la Tura. În acest cadru de tratate, omiliile și tradiții teologice diferite trebuie înțeles tratatul *Despre Paște* al lui Origen.

3. *Tratatul Despre Paște* al lui Origen

3.1. *Etimologia cuvântului pascha*

Prima parte a tratatului începe prin a face etimologia cuvântului *pascha*. Acesta nu este un aspect deloc secundar deoarece exprimă orientarea discursului ce va urma. Diferitele interpretări ale cuvântului *pascha*, ca „patimă” sau ca „trecere”, implică, așa cum am văzut, o anumită semnificație a sărbătorii. Apoi, dat fiind faptul că în această perioadă toate scrierile despre Paște sunt un comentariu, mai mult sau mai puțin detaliat al capitolului 12 din *Cartea Ieșirii*, etimologia indică și o anumită concepție despre Sfânta Scriptură și deci o anumită metodă exegetică. Așadar, în etimologia pe care Origen o face este indicată deja semnificația pe care el o dă sărbătorii și concepția lui despre Scriptură. Mai întâi el ia în considerare semnificația pe care evreii o dau acestui cuvânt: „la evrei, această sărbătoare nu se numește Paște, ci *Fas*, fiind numele acestei sărbători – care tradus corespunde cuvântului „trecere” - constituit din trei litere pronunțate cu un spirit aspru. Deoarece în această sărbătoare poporul iese din Egipt, ea se numește Paște, adică „trecere”¹⁶. Cuvântul grecesc folosit pentru a spune „trecere” și deja amintit de Clement Alexandrinul pe linia lui Filon, este *diabasis*. Această etimologie, ce se sprijină pe autoritatea textului ebraic, elimină semnificația Paștelui ca patimă și, prin urmare, semnificația exegezei implicate.

În Bisericile în care cuvântul *pascha* era tradus cu *paschein* (a pătimi), prevala o concepție apologetică a Sfintei Scripturi. Cu intenția de a demonstra că Isus este Cristos și Mesia, ei căutau în Vechiul Testament cuvinte și întâmplări care, ulterior, erau interpretate ca preînchipuiri ascunse a ceea ce, conform Sfintelor Evanghelii, Isus a spus și a făcut. Astfel nu a lipsit interpretarea ce pune în lumină corespondențe între prescripțiile din *Cartea Ieșirii* 12, referitoare la sacrificarea mieilor pascali și circumstanțele concrete ale morții lui Isus (o coordonată orizontală).

Pentru Origen în schimb, a descoperi sensul ascuns al Sfintelor Scripturi nu însemna găsirea de corespondențe între Noul și Vechiul Testament. După el, dacă Dumnezeu a vorbit omului, nu a făcut-o pentru a-l anunța evenimente pământești ci pentru a călăuzi sufletele spre realitățile

¹⁶ SGHERRI, 63-64. 66. De fapt, dintre cele trei mari sărbători evreiești - azimele, culesul, corturile - Biserica creștină a menținut doar Paștele și Rusaliele, dar numai Paștele și-a păstrat denumirea aramaică Cf. J. JEREMIAS, *Pascha*, 963-965. Efortul lui Origen de a interpreta cât mai exact posibil textele Sfintei Scripturi nu își găsește asemănarea în nici un alt autor al antichității creștine.

nevăzute și veșnice (o coordonată verticală). Când cuvinte sau întâmplări din Vechiul Testament sunt raportate la Isus Cristos, ele nu mai preînchipuie circumstanțele materiale ale vieții Sale trupești, ci acțiunea Sa spirituală. Astfel, chiar și ceea ce în *Cartea leșirii* 12 se spune cu privire la mielul pascal, consumat cu ocazia ieșirii poporului din țara Egiptului, preînchipuie rolul lui Cristos ca hrană pentru suflet, trecându-l din lumea întunericului, reprezentată de Egipt, în pământul făgăduinței reprezentat de Împărăția lui Dumnezeu¹⁷.

3.2. Actualizarea creștină a Paștelui ebraic

Această semnificație a Paștelui și această concepție a Sfintei Scripturi îi permite lui Origen să o actualizeze mai ușor: “Că până în ziua de astăzi are loc Paștele, că mielul este sacrificat și că poporul iese din Egipt, chiar și Apostolul ne învață... Dacă Paștele nostru Cristos, s-a jertfit pentru noi, cei ce îl jertfesc pe Cristos iese din Egipt, trec marea și îl văd pe faraon nimic. Dacă însă unii vor vrea să se întoarcă în Egipt, ei nu vor intra în pământul sfânt”¹⁸. Însă „astăzi”-ul despre care vorbește aici Origen nu este cel al liturghiei, ce vede actualizarea Paștelui în celebrarea liturgică, ci împlinirea continuă în viața creștinului a “trecerii” despre care vorbește Scriptura.

După aceste considerații introductive, Origen trece la exegeza textului din *Cartea leșirii* 12,1-11, luat ad litteram, cu intenția de a dovedi și mai clar “sensul cuprins în întâmplările istoriei”. Această exegeză “la literă” (gr. *kath' lexis*) a fost anunțată deja din primul rând al scrierii¹⁹. Expresia greacă folosită de Origen este *kath' lexin* și indică de obicei exegeza literală, care nu se opune în mod necesar celei spirituale.

a. leșire 12, 1-2: “Apoi a grăit Domnul cu Moise în pământul Egiptului și le-a zis: Luna aceasta să vă fie *începutul* lunilor, să vă fie *întâia* între lunile anului”.

De la pagina 4 la pagina 12 a tratatului, Origen face o lungă reflexie asupra a doi termeni din leșire 12,1-2: *început* și *întâia*. Luna este *întâia* între lunile anului, “în ceea ce privește istoria”, iar iudeii celebrează paștele în ziua a patrusprezecea a acestei luni *întâia*. Aceași lună este *începutul* lunilor prin venirea lui Cristos care ne-a descoperit adevăratele Paști și adevărata trecere. Pentru cei ce trec, *începutul* lunilor este atunci când încep o nouă și desăvârșită viață în iubire.

¹⁷ Cf. NAUTIN, 112-113. Putem deja avertiza că în această concepție nu lipsește o anumită tendință spre «dezistoricizarea» sărbătorii și a sacramentelor. Cf. W. RORDORF, “Pasqua”, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1983, 2692.

¹⁸ SGHERRI, 67-68.

¹⁹ SGHERRI, 63.68. *Lexis* indică citirea exactă a textului. De fapt, textul biblic este împărțit în mai multe unități ce cuprind unul sau mai multe versete. Fiecare dintre aceste unități, citată cu exactitate, este așezată în fruntea textului ce o explică. Acesta este unul dintre argumentele aduse în favoarea genului literar de tratat. Cf. SGHERRI, 27.

Pentru a înțelege dacă cei doi termeni – *început* și *întâi* – desemnează două lucruri diferite, Origen, urmând un principiu constant al exegezei sale, caută în textele Sfintei Scripturi cuvinte sau expresii asemănătoare. După ce dă mai multe exemple, trage următoarea concluzie: "Despre un lucru se spune că este întâiul atunci când nu există nimic care să-l precedă. În schimb începutul se referă la lucruri care au un început, chiar dacă sunt făcute la sfârșit. Ceea ce este întâi este și început, dar ceea ce este început nu este, în mod necesar, întâi"²⁰. Dacă *începutul* și *întâiul* desemnează două realități diferite, iar a fi primul înseamnă a fi și întâiul, atunci Cristos, întrucât este "mai întâi născut decât toată făptura" (Col 1,15) este primul, iar întrucât este Înțelepciune (cf. Prov 8,22), este întâiul²¹.

Reluând versetul "Paștele nostru Cristos S-a jertfit pentru noi" (1 Cor 5,7), Origen demonstrează, împotriva tradiției quartodecimane, că Paștele este tipul lui Cristos însuși și nu a patimii Sale²². Identificarea Paștelui cu Cristos din versetul paulin, îi permite lui Origen să-l actualizeze în viața fiecărui creștin și să-l prezinte ca inteligibil (spiritual), iar nu sensibil (material)²³. Tipul patimilor în schimb este șarpele înălțat pe lemn de Moise în pustie: "Deoarece și-a asemănat patimile cu șarpele înălțat pe lemn, patimile Lui nu vor fi închipuite de nimic altceva decât de acesta"²⁴.

b. leșire 12,3: "Vorbește deci la toată obștea fiilor lui Israel și le spune: În ziua a zecea a lunii acesteia să-și ia fiecare din capii de familie un miel; câte un miel de familie să luați fiecare". Interpretând acest verset, Origen descrie celebrarea paștelui la evrei. El observă că de la prinderea mielului în ziua a zecea a lunii până la junghierea lui în ziua a paisprezecea a lunii "către seară, când, începând ziua a cincisprezecea, cercul lunii devine mai plin"²⁵, sunt cinci zile. Făcând apel la simbolistica numerelor, spune că și Cristos, "fiind al doilea după Tatăl", care este prima monadă, este prins în a doua monadă, adică zecimea²⁶. De aceea, cine-L ascultă pe Cristos și crede în El, adevăratul miel, nu îl jertfește și nu îl mănâncă în ziua a zecea a lunii, ci lasă să treacă încă cinci zile. Simțurile omului fiind în număr de cinci, dacă Cristos nu vine în fiecare dintre ele, nu poate fi jertfit și mâncat cum

²⁰ SGHERRI, 75.

²¹ Cf. SGHERRI, 76-77. Înțelepciune, Logos, Lumină, Adevăr, Viață, sunt *epinoiai* ai Fiului despre care Origen vorbește pe larg în *De Principiis* 1, 2, 1-4. Cf. ORIGENE, *I Principii*, a cura di M. Simonetti, Torino 1989, 141-147.

²² Faptul că Origen refuză tipologia paște-patimă, nu înseamnă că el nu vede în Cristos Mielul jertfit pentru noi. Dimpotrivă, aceasta este o temă prezentată pe larg în tratat și orice jertfă menționată în Sfintele Scripturi este pusă în legătură cu jertfa lui Cristos.

²³ Cf. SGHERRI, 79-81.

²⁴ SGHERRI, 82.

²⁵ SGHERRI, 88.

²⁶ În concepția lui Origen locul cel mai de frunte se cuvine monadei pentru că este prima și se găsește în zecimi și sutimi. Fiul, "fiind al doilea după Tatăl", este a doua monadă, adică zecimea.

se cuvine²⁷. Însă prin venirea Lui în simțurile noastre, Cristos restaurează omul cel dinlăuntru (cf. 2 Cor 4,16) eliberându-ne din "Egipt".

c. leșire 12, 4-5: "Iar dacă vor fi puțini în familie, încât să nu fie de ajuns ca să poată mânca mielul, să ia cu sine de la vecinul cel mai aproape de dânsul un număr de suflete: numărați-vă la un miel atâția cât pot să-l mănânce. Mielul să vă fie de un an, parte bărbătească și fără meteahnă, și să luați sau un miel, sau un ied".

În scurtul comentariu la aceste versete²⁸, mielul "de un an, parte bărbătească și fără meteahnă" este identificat imediat cu Cristos. Dar textul vorbește atât de miei cât și de iezi. După Origen, cei ce se străduiesc să fie fără de păcat, se împărtășesc din Cristos ca miel. În schimb, cei ce sunt încă sub stăpânirea păcatului, se împărtășesc din Cristos ca ied. Această diferențiere este pusă în paralel cu cea din fragmentele evanghelice unde, conform interpretării origeniene, se vorbește de cinci pâini de grâu și de șapte pâini de orz²⁹.

d. leșire 12, 6-7: "Să-l țineți până în ziua a paisprezecea a lunii acesteia și atunci toată adunarea obștii fiilor lui Israel să-l junghie către seară. Să ia din sângele lui și să ungă amândoi ușorii și pragul cel de sus al ușii casei unde au să-l mănânce".

Origen reia aici o temă dragă lui: asemănările dintre lege și Evanghelie. De fapt, Legea poruncește ca mielul să fie junghiat "către seară" pentru că "în ultimul ceas al zilei a venit în lume adevăratul nostru miel, Mântuitorul"³⁰. Cu sângele Lui, care reprezintă credința în El, ne ungem trupurile noastre și numai după o astfel de ungere putem să ne hrănim cu El.

e. leșire 12, 8-9: "Și să mănânce în noaptea aceea carnea lui friptă la foc; dar să o mănânce cu azimă și cu ierburi amare. Dar să nu-l mâncați nefript de ajuns sau fiert în apă, ci să-l mâncați totul fript bine pe foc, și capul cu picioarele și măruntaiele".

Ce înseamnă a te hrăni cu Cristos? Comentând aceste două versete din cartea leșirii, Origen face o demonstrație logică: "Dacă mielul este Cristos, iar Cristos este Cuvântul, care să fie carnea cuvintelor dumnezeiești dacă nu Dumnezeieștile Scripturi? Acestea nu trebuie mâncate nici crude, nici fierte în apă"³¹, ci fripte bine de Spiritul Sfânt dăruit de Dumnezeu și Care este foc (cf.

²⁷ Cf. SGHERRI, 86. Numărul cinci este frecvent folosit de Origen cu referire la cele cinci simțuri.

²⁸ Versetele de la 4 la 10, spre deosebire de cele precedente, sunt comentate foarte pe scurt.

²⁹ Cf. SGHERRI, 90-92. În realitate nici unul dintre Evangheliști nu amintește pâinile de grâu. În prima relatare a înmulțirii pâinilor, acestea sunt în număr de cinci în toate cele patru Evanghelii (Mt 14,17.19; Mc 6,38.41; Lc.9,13.16; In.6,9), dar numai Evanghelia după Ioan precizează că pâinile erau din orz. În a doua relatare a înmulțirii pâinilor în schimb, pâinile sunt șapte (cf. Mt 15,34.36; Mc 8,5-6). Origen combină precizarea din Evanghelia după Ioan cu datele din a doua relatare a înmulțirii pâinilor și interpretează ca fiind de grâu cele cinci pâini din prima relatare și de orz cele șapte pâini din a doua relatare.

³⁰ SGHERRI, 93.

³¹ SGHERRI, 95-96.

Deut 4,24; Evr 12,29). Dumnezeu Spirit (cf. In 4,24) și Foc acționează atât asupra cititorilor, purificându-i, cât și asupra cărnii Dumnezeieștilor Scripturi transformând amăreala ucigătoare a literei în dulceața hrănitore și dătătoare de viață a Spiritului (cf. 2 Cor 3,6)³².

Dar din mielul Sfințelor Scripturi fiecare se hrănește după propriile capacități: unii se hrănesc din urechi pentru a-i înțelege cuvintele, alții din ochi pentru a vedea mai limpede, alții din mâini pentru a fi mai harnici, alții își apleacă capul pe pieptul lui pentru a afla cine sunt trădătorii lui Cristos, alții se hrănesc din intestine pentru a cunoaște adâncimile lui Dumnezeu, alții din coapse pentru a-L putea urma pe Cristos în toate, iar alții din picioare pentru a alerga spre răsplata pe care Dumnezeu ne-a pregătit-o acolo sus, în Cristos³³. Deși părțile sunt diferite, toți se hrănesc din același miel. De aceea, concluzionează Origen într-o notă atât cristologică cât și ecleziologică: "Trebuie să păstrăm armonia dintre părți, pentru a nu fi acuzați că sfășiem trupul lui Cristos"³⁴.

f. leșire 12, 10: "Să nu lăsați din el pe a doua zi și oasele lui să nu le zdrobiți. Ceea ce va rămâne pe a doua zi să ardeți în foc".

Pe baza identificării dintre "Paștele nostru, Cristos" (1 Cor 5,7) și Sfânta Scriptură, Origen stabilește o triplă corespondență: a) între oasele lui Cristos-Paști și cuvintele lui Cristos-Scriptură; b) între carnea Lui și semnificația cuvintelor; c) între sângele Lui și credința în Evanghelie. Această triplă corespondență, prezentă și în alte scrieri ale sale³⁵, Origen pare că vrea să o extindă asupra timpului (Paștele evreiesc - Paștele creștin - Paștele eschatologic) și asupra societății (cei simpli - progredientes - perfecti: puțini sunt cei ce au parte de o hrană tare..., poate unul dintr-o mie și doi din zece mii)³⁶.

g. leșire 12, 11: "Să-l mâncați însă așa: să aveți coapsele încinse, încălțăminte în picioare și toiegele în mâinile voastre; și să-l mâncați cu grabă, căci este Paștele Domnului".

Dar Paștele trebuie mâncat într-o anumită poziție și ținută a corpului. Versetul din cartea leșirii amintește mai întâi de "coapsele încinse". Apelând, ca de obicei, la alte versete din Sfânta Scriptură, Origen explică cum prin această expresie ne este poruncit "să ne înfrânăm impulsurile sexuale atunci când avem parte de trupul lui Cristos"³⁷. Un exemplu în acest sens ni-l dă Ioan Botezătorul: prin cingătoarea de piele dimprejurul coapselor el și-a înfrânat

³² Cf. SGHERRI, 97. Paginile 27-32 sunt cele mai afectate ale papirusului. Din ele sau mai păstrat doar câteva fragmente într-o scriere a lui Procopie al Gazei.

³³ Cf. SGHERRI, 100-101.

³⁴ SGHERRI, 102.

³⁵ Cf. ORIGENE, *I Principi*, Torino 1989, 501-503, unde este amintită și tripla distincție în om: trup – suflet – spirit.

³⁶ SGHERRI, 105.

³⁷ SGHERRI, 107.

orice ispită trupească, "pielea indicând mortalitatea, pentru că mortalitatea a pătruns întreaga sa ființă"³⁸.

După ce a precizat că pielea indică mortalitatea, Origen explică de ce lui Moise, înainte să pună piciorul pe pământul făgăduinței, i se poruncește să își scoată încălțăminte, iar celor ce mănâncă Paștele sfânt li se poruncește să aibă încălțăminte în picioare. După el, aceste două porunci se referă la două aspecte diferite: pământul făgăduinței indică pământul eschatologic. Moise trebuie să își scoată încălțăminte deoarece, fiind aceasta din piele, semnifică mortalitatea ce a fost biruită prin Înviere. Celor ce mănâncă Paștele în schimb, li se poruncește să-l mănânce cu încălțăminte în picioare, arătând prin aceasta atât graba de a ieși cât și "învierea trupului, pentru că îl luăm și pe acesta cu noi atunci când ieșim din Egipt"³⁹. De aici îndemnul de a ne înfrâna mădularele pământești pentru ca, venind ziua, să nu ne împiedice să trecem spre Egiptul inteligibil.

Dar, între cele două aspecte Origen vede și o profundă asemănare. Așa cum lui Moise, care se pregătea să conducă poporul ales din Egipt în pământul făgăduinței, i se poruncește să nu aibă încălțăminte, tot așa Apostolilor, trimiși să îi conducă pe credincioși afară din Egiptul patimilor, li se poruncește să nu își ia cu ei încălțăminte. Așa cum celor ce mănâncă Paștele, Legea le poruncește să aibă picioarele încălțate, tot așa celor ce pot să mănânce adevăratul Paște, Apostolul le poruncește: "Încălțați picioarele voastre, gata fiind pentru Evanghelia păcii" (Ef 6,15)⁴⁰.

Spre deosebire de tratatul al doilea, primul tratat se încheie printr-o expresie scurtă: "Am citit în *Cartea Proverbelor*"⁴¹. Această expresie, desigur, nu poate fi considerată o concluzie. În interpretarea versetului din Leșire 12,11, Origen nu spune nici un cuvânt despre expresia, deloc secundară, "căci este Paștele Domnului". Textul din Cartea Leșirii referitor la Paști continuă până la versetul 14 și nu se înțelege de ce, într-un comentariu atât de amănunțit, sunt trecute cu vederea ultimele și cele mai importante versete. Toate aceste motive l-au îndemnat pe cercetătorul italian Giuseppe Sgherri să considere tratatul incomplet. Pentru el ideea că Origen ar fi întrerupt în acest punct comentariul său exegetic, este de

³⁸ SGHERRI, 108. Pielea desemnează aici "îmbrăcămintea de piele" din *Cartea Facerii* 3,21 care, după Origen, indică mortalitatea. Această interpretare origeniană va fi reluată și dezvoltată ulterior de Sf. Grigorie de Nyssa. Cf. M. SIMONETTI, "Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21", în *Aevum* 36 (1962), 370-381.

³⁹ SGHERRI, 110.

⁴⁰ Cf. SGHERRI, 112. Tema asemănarilor între prescripțiile Legii și sfaturile Evangheliei este adesea tratată de Origen. Ea îi dă prilejul să demonstreze, împotriva sectelor gnostice, în mod deosebit împotriva marcioniților, unitatea dintre cele două Testamente și deci unicitatea lui Dumnezeu și a planului Său cu/pe pentru lume.

⁴¹ Cf. SGHERRI, 112. 133-134.

neconceput. Astfel, spre deosebire de P. Nautin el susține ipoteza unui singur tratat compus din două părți⁴².

Concluzie

După ce am prezentat conținutul tratatului, putem acum să îl raportăm la alte tratate despre Paște, scrise în această perioadă și trecute în revistă mai sus. Raniero Cantalamessa aseamănă învățătura despre Paște a lui Origen cu un edificiu compus din patru nivele: "La primul nivel este situat Paștele Vechiului Testament, adică ieșirea poporului lui Israel din Egipt, cu imensa sa încărcătură simbolică. La nivelul al doilea este Paștele lui Cristos, Noua Ieșire a întregii omeniri sub călăuzirea Noului Moise. La al treilea nivel se situează Paștele spiritual pe care Biserica și fiecare creștin în parte îl celebrează neîncetat în Sfintele Taine de fiecare dată când trec de la realitățile acestei lumi la realitățile lui Dumnezeu. În sfârșit, la nivelul al patrulea este situat Paștele ce va fi celebrat printre miriadele de îngeri, în adunarea sărbătorească și ieșirea preafericită. Fiecare dintre aceste nivele ale Paștelui este realitate și realizare față de cea care o precede, dar este tip și figură față de cea care îi urmează"⁴³.

Acest edificiu cu patru nivele, Origen îl construiește sfrutând din plin etimologia *paști - trecere*, precizată deja în primele rânduri ale tratatului. Continuând imaginea propusă de Cantalamessa, putem spune că acum noi ne aflăm la nivelul al treilea, pe care, zi de zi, trebuie să încercăm să-l depășim. Dar această continuă preocupare de a actualiza Paștele-trecere în viața fiecărui creștin nu poate ascunde o anumită tendință spre dezistoricizarea sărbătorii. De fapt, de-a lungul întregului tratat nu găsim decât foarte vagi aluzii la viața sacramentală și nici măcar o referire la timpul concret al celebrării Paștelui, în ciuda numeroaselor și aprinselor discuții pe această temă, din perioada redactării tratatului.

⁴² Cf. SGHERRI, *Introduzione*, 28-29.

⁴³ *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Casale Monferrato 1984, 178.

O VIZIUNE DE ANSAMBLU ASUPRA PRINCIPALELOR RELIGII ALE LUMII PÂNĂ LA ISUS CRISTOS

LUCIAN LEȘ

RESUMEE. *Une vision d'ensemble sur les principales religions du monde jusqu'à Jésus Christ.* Homo sapiens est avant tout l'homme religieux. La religion c'est le plus important facteur anthropogénétique qui caractérise la vie humaine. Elle se manifeste comme une relation interpersonnelle entre l'homme et la réalité transcendente, c'est à-dire une rencontre entre l'homme et Dieu comprise comme une personne, ou comme un Absolu philosophique impersonnel. La thèse qui est étudiée ici, propose un voyage parmi les principales religions qui nous permettent à découvrir les particularités de chaque religion, qui peuvent sans doute nous enrichir. La religion est une partie inséparable de la vie humaine qui est liée aux manifestations extérieures de l'homme et de l'univers spirituel intérieur. Aux niveaux les plus archaïques de la culture, vivre comme un être humain, est en soi même un acte religieux, parce que tous les actes faits pendant la vie d'un homme, ont une valeur sacramentale.

Introducere

Religia este cel mai caracteristic și universal fenomen al vieții umane. Ca atare toate religiile, am putea spune că nu sunt altceva decât tentative sau încercări de a oferi un răspuns problematicilor existenței. Pentru a determina caracteristicile cele mai profunde sau esențiale ale unei religii acest demers presupune o cercetare minuțioasă. Am putea spune că într-o ultimă instanță religia este o relație interpersonală între om și realitatea transcendentă, fie că este întâlnirea cu Dumnezeu ca o persoană (în creștinism), fie întâlnirea cu un Absolut filozofic impersonal (vezi buddhismul, Nirvana, sau acel principiu universal impersonal numit în Brahmanism Atman Brahman).¹

Omul de-a lungul vieții adesea se vede însetat de mântuire, religiile nefăcând altceva să ofere un răspuns adevărat sau fals la aceste enigme ale vieții.

Dumnezeu apare în conștiința umană ca cea mai superioară realitate transcendentă sau manifestare a sacralului. Acest fapt se demonstrează prin certitudinea că în fiecare om există componente ale vieții sale ce aparțin unei realități alta decât cea pe care o experimentăm în viața de zi cu zi.

¹ Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, Editura Logos, Oradea, 1999, p. 12

Aceasta îl determină pe Mircea Eliade să afirme cu fervoare că omul este mai întâi de toate *homo religiosus*, religia prin credința propusă fiind ceea ce caracterizează în modul cel mai elocvent o acțiune umană.²

Religiozitatea, am putea spune că este ramura cea mai profundă împărită și înscrisă în natura omului. Din descoperirile și săpăturile arheologice făcute mai în toate civilizațiile se observă că fenomenul religios constituia parte integrantă atât a societății în care se află individul cât și ca element esențial al sferei sale psihice. Acest fapt l-a determinat pe savantul De Quatrefages să afirme că în urma cercetării tuturor raselor umane atât la popoarele primitive cât și la cele culte nu a găsit ateismul.³

Ateismul pentru el, nu e altceva decât o formă rătăcitoare a unui individ ignorant. Religia este specifică doar ființei umane, nici una din modurile de ființare din univers nefiind capabilă de aceasta. Mai mult decât atât, omul care ajunge la desăvârșire sau la perfecțiune este întotdeauna religios. Pentru un studiu obiectiv al religiilor este necesar a privi forma lor de existență cât mai reală. Aceasta se realizează numai analizând elementele lor comune și în funcție de caracteristicile prezente în toate religiile.⁴ Așadar să luăm în analiză marile religii necreștine:

1. Buddhismul

Întemeietorul Buddhismului este prințul Siddhartha din clanul Gautama și care s-a născut în 560 î.Hr. Căsătorit la 16 ani cu 2 prințese și având un fiu ca urmaș, el conform tradiției indiene putea să se retragă din lume. Preocupat de răspunsul la marile probleme existențiale el se retrage la vârsta de 29 de ani în singurătatea munților. În timpul unor plimbări tânărul prinț întâlnește un bătrân apoi un bolnav și în final un cortegiu funerar.

Acest moment îl marchează și înțelege că totul este doar o iluzie și suferință. El începe un drum de inițiere vizitând mai mulți maeștrii spirituali ajungând la concluzia că doar prin asceză spirituală poate domina trupul.

Nemulțumit de maeștrii săi, el urmează propria cale dobândind în 525 iluminarea, fiind numit acum Buddha = iluminatul.⁵

Buddha ajunge la concluzia că întreaga existență este suferință iar la eliberare de suferință (*dukkha*) se poate ajunge prin suprimarea oricărei dorințe (*tanha*).⁶ Acest scop nobil se poate realiza doar în capătul unui ciclu de reîncarnări, adică a treptelor pe care credinciosul le urcă pe măsură ce se detașează de lume până în Nirvana, ca sfârșit al oricărui proces sufleteș sau individual și ca formă de desființare a conștiinței. Hinduismul urmărește să-i învețe

² Alexandru BUZALIC, *Theos- Despre Dumnezeu*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2005, p.9

³ Isidor MĂRTINCĂ, *Scheme de teologie fundamentală*, Ed.Gramar, București, 2002

⁴ Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Ed. Polirom, Iași, 1995

⁵ Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, p. 91-92

⁶ Alexandru BUZALIC, *Theos- Despre Dumnezeu*, p.64

pe oamenii cu suflet evlavios și încrezător să-și atingă starea de eliberare perfectă sau să ajungă la iluminarea supremă bazându-se pe strădaniile proprii sau pe ajutorul de sus.⁷ Deși omul există ca și realitate individuală se transformă pe sine într-un automatism al neființei.

Calea de urmat pentru a suprima răul existenței este calea de mijloc numită și calea cu 8 brațe, având rolul de a evita cele 2 extreme: căutarea fericirii în plăcerea simțurilor și căutarea beatitudinii spirituale printr-un ascetism exagerat. Așadar cele 8 orientări de comportare sunt: cuvânt drept, credință dreaptă, hotărâre dreaptă, acțiune sau activitate echilibrată, faptă dreaptă, mijloace de existență drepte, cugetare și meditație dreaptă.⁸ Prin drept, se înțelege moderat, echilibrat, de mijloc.

De asemenea sunt amintite și 5 norme morale și anume: a nu ucide viețuitoarele, a nu lua ce nu ți se dă, a nu minți, a nu bea băuturi fermentate, a nu contraveni castității.

Buddhismul are 2 ramuri:

- *Mahayana*, (sau marele vehicol, sau Buddhismul Nordic), este o ramură progresistă prin care s-a creat un sistem metafizic amplu ce acceptă semidivinități și introducerea de elemente noi în cult: lumânări, apă sfințită, tămâie, preoția ca instituție etc. Aici au acces și laicii la practicarea cultului divin.
- *Hinayana*, (micul vehicol) este o ramură tradițională ce păstrează credința în divinități dar considerat trecătoare și incapabilă să-i ajute pe oameni.⁹ Buddhistii sunt răspândiți în Asia Centrală și Orientală și sunt cca. 400 milioane de adepți.

2. Șintoismul

Este religia oficială a japonezilor. Prin șintoism, termen provenit din limba chineză se înțelege *calea spiritelor*.¹⁰ Dacă una din caracteristicile cele esențiale ale unei religii este doctrina, iată că în șintoism nu putem vorbi de o doctrină, ceea ce ne reține atenția este însă morala practică.¹¹ Aceasta se concretizează într-un puternic sentiment familial de stoic în fața suferințelor vieții, altruism, patriotism, seninătate în fața morții. Cât privește cultul, el este format din temple de lemn excesiv de simple, o sală principală cu o masă pe care se găsesc oglinda (simbolul zeiței Amatherasu), bagheta și cristalul, (simboluri ale puterii și strălucirii zeilor).

Reprezentantul cultului este marele preot sau împăratul, uneori fiind înlocuit de preotese și fiice de preot. Riturile sunt formate din aducerea jertfe de

⁷ Vat. II, *Nostra aetate*, nr.2, Ed. Arhiepiscopia Romano Catolică de București, 2000p, 222

⁸ Isidor MĂRTINCĂ, *op.cit.*, p.21

⁹ Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, p. 99

¹⁰ Isidor MĂRTINCĂ, *op.cit.*, p.22

¹¹ Alexandru BUZALIC, *Theos- Despre Dumnezeu*, Editura, p.64

fructe, legume, orez, pești, sake-băutură tradițională ombținută prin distilarea alcoolului din orez, flori, cu scopul de a le fi iertate păcatele.¹² Rugăciunea este oficiată de preoți, ea este de origine divină între cei vii și cei morți este o legătură profundă, cei morți având uneori rolul de a veghea asupra modului de viață a celor vii conducându-i la realizarea lor plenară.

3. Confucianismul

Își trage numele de la Kong-fu-zi care a trăit între anii 551 – 479 î.Hr. Kong-fu-zi care înseamnă în chineză maestrul Kong sau înaltul slujbaş sau filozof este cunoscut în latină sub numele de Confucius. Provenea dintr-o familie aristocratică, dedicându-și viața studiind cărțile vechi, predării învățăturilor cuprinse în acestea, precum și ocupării unor funcții de conducere. Confucius va întreprinde o călătorie cu ucenicii săi în China Centrală în căutarea unui regat în care să-și pună în aplicare ideile în legătură cu modul de conducere a statului.¹³

Gândirea confuciană poate fi cunoscută din lucrarea Lun Yu intitulată Dialoguri Confuciene, dialoguri ce îi avea ca protagoniști pe maestru și ucenicii săi. În sec II î.Hr. confucianismul va fi recunoscut ca doctrină oficială a Chinei iar începând cu secolul I Confucius a fost considerat zeu închinându-se în cinstea sa temple și locuri de cult.¹⁴ Gândirea confuciană se oprește asupra problematicei antropologice și sociale fiind aproape omise referirile legate de metafizică sau transcendent. Confucius acceptă ca stăpân suprem Cerul, ce este dotat cu voință proprie. Acesta dă oamenilor înțelepciune și îi pedepsește după faptele lor.¹⁵

Între cer și credincioși nu există comunicare sau revelație directă ci o recunoaștere în stăpânul universului ca o autoritate impersonală panteistă.

Estența confucianismului constă în perfecționarea morală a relațiilor interumane și nu în relația credinciosului cu divinitatea.¹⁶ Confucius așadar caută să formeze o etică în care fundamentul îl constă în cinstirea părinților și comportamentul demn față de aproape. Pentru Confucius omul nobil coincide cu omul desăvârșit care trebuie să dea dovadă de umanitate și de simțul vietății. Prin a fi umanitar se înțelege a iubi în primul rând, iar apoi a fi înțelept, modest, bun, nepărtinitor. Credinciosul este o părticică din marele cosmos el fiind o sinteză a însușirilor generale ale universului: ordine, dreptate, sinceritate, bunătate. Confucianismul, cu un puternic caracter etic, va deveni treptat un mod de viață specific chinez.¹⁷

În organizația sa trebuie amintit faptul că nu există o organizație religioasă și nici o clasă a clerului. Rolul preotului era îndeplinit de cel mai

¹² Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, p. 126

¹³ *idem*, p. 110

¹⁴ Alexandru BUZALIC, *Theos- Despre Dumnezeu*, p.61

¹⁵ Isidor MĂRTINCĂ, *op.cit.*, p.22

¹⁶ Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, p. 111

¹⁷ *idem*, p. 112

În vârstă membru al familiei care devenea simbol al unității și apartenenței la un anumit clan. Confucius a murit fără a-i fi recunoscute învățăturile sale.

Ucenicii au transmis această doctrină și au făcut să crească numărul adepților pentru ca astăzi să avem cca 300 milioane de credincioși.

4. Taoismul

În paralel cu confucianismul a funcționat și o altă religie continuatoare a tradițiilor chineze axată pe mistica și sentiment religios. Dacă confucianismul apare ca un curent intelectual, taoismul satisface tendința de retragere din lume.

Problemele principale sunt legate de: cosmologie, metafizică și mistică.

Întemeietorul acestui curent este chinezul Lao zi.¹⁸ Esența naturii și a întregului univers este Tao, termen ce înseamnă în sens literar cale, cuvânt, început, iar în sens filozofic sau religios lege sau normă.

Tao este o lege universală și un principiu, arhe-ul universului spiritual și nu material.¹⁹ Tao nu a fost creat ci totul provine de la el și totul în momentul dispariției se întoarce la el. Este un absolut, însă impersonal care se manifestă prin intermediul vituțiilor. Taoismul cere renunțare la viață, retragerea în sine, desăvârșire, dobândite printr-o serie de tehnici: practici dietetice, igiena respirației, meditația, extazul. Este o religie politeistă unde putem vorbi chiar de un panteon taoist care se inspiră din mitologia chineză tradițională.

Printre zeitățile din panteonul mistic taoist putem aminti eroi ai povestirilor populare chineze Huang Di, spiritul munților, al pădurilor și alte reprezentări antropomorfizate ale forțelor naturii din credințele tradiționale populare. Templele sunt folosite din când în când, în restul timpului primește și alte utilizări.²⁰ Conducătorul cultului este un preot patriarh, căruia i se supun comunitățile ascetice și întregul cler. În rândul clerului elita o constituie călugării, care locuiesc în mănăstiri practicând un mod de viață precum celibatul, practica abstenenței, rugăciunile, jertfele și meditațiile. Clasa clerului inferior este reprezentat de magi, vindecători și vrăjitori ce primesc instruirea în mănăstiri.²¹ Actualmente ei sunt în număr de cca 300 milioane și funcționează adaptat condițiilor impuse de autoritățile comuniste coexistând totodată cu

5. Hinduismul

Este religia actuală a Indiei și totodată una din cele mai vechi religii (1500 î.Hr). Hinduismul este un mod de viață, un conglomerat de idei curente concepții, uneori chiar antagonice privind lumea, viața religia, concepțiile despre societate.²² Hinduismul se propune de la sfârșitul secolului trecut ca fiind religie

¹⁸ Isidor MĂRTINCĂ, *op.cit.*, p.22

¹⁹ Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, p. 117

²⁰ Isidor MĂRTINCĂ, *op.cit.*, p.23

²¹ Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, p. 122

²² Alexandru BUZALIC, *Theos- Despre Dumnezeu*, p.71

universală, motiv pentru care cunoaște o așa extindere. Misterul divin este scrutat într-o inepuizabilă bogăție de mituri și eforturi filosofice pătrunzătoare ce caută eliberarea de neliniște și de limitele condiției noastre, fie prin forme de viață ascetică, meditație profundă, fie prin refugiarea în Dumnezeu cu iubire și încredere.²³ Mijloacele de extindere sunt simple: spirit de toleranță și capacitatea de a asimila valori religioase ce aparțin altor religii. Religia Indiei cunoaște 3 faze ale sale: vedică, brahmanică și hinduistă propriu zis.

A. Etapa Vedică (începând din 1500)

Indienii adorau zei ce corespundeau elementelor naturii cum ar fi: cerul Dyaus-Pitar, focul-Agni, noaptea-Varuna, furtuna-Indra, soarele-Vișnu. Toti acesti zei se deosebeau unul de celălalt și se obișnuia adorarea unuia considerat cel mai mare (henoteism)

B. Etapa Brahmanică (începând de la 800 î.Hr.)

În această etapă dispărea antropomorfizarea zeilor iar ritualurile și credințele legate de elementele concrete cunosc o radicală abstractizare.

Totul se concretizează în valoarea sacrificiilor și în forța magică a formulilor rostite de brahmani. În concepția brahmanică fiecare individ participă la Brahma (calea zeilor) care este un concept abstract, principiu absolut atotcreator, forța care domină totul, absolutul.

Idealul de viață: renunțarea la bunuri și retragerea din lume într-o viață aspră și de cerșetor în liniștea meditației sau a contemplației și a rugăciunii.²⁴

C. Hinduismul (secolul I î.Hr)

Recunoaște autoritatea vedelor (cărțile cunoașterii). Cei mai venerați zei sunt Vishnu, Rudra și Shiva, fiind forme personale de manifestare a lui Brahma.²⁵ Ca și element nou în hinduism se poate alege pe lângă calea cunoașterii și a acțiunii calea iubirii drept cale de salvare. Hinduismul poate avea relații directe cu divinitatea prin devoțiunea proprie. O importanță primesc locurile actelor de devoțiuni, altarele, centrele de pelerinaj, băile rituale, contemplația, ofrandele de flori așezate în case pe drum sau în temple, recitarea textelor sacre cu mâinile ridicate, cântarea de imnuri etc.

Viața pentru un hindus are 4 scopuri: utilul, plăcerea, corectitudinea morală, eliberarea din lanțul renașterilor. Hinduismul fiind deschis tuturor religiilor a suportat și influența creștinismului, găsindu-se astfel în el valori religioase creștine cu mare ușurință. Numărul hindușilor este de cca 520 de milioane.²⁶

6. Islamul

Este una dintre religiile lumii contemporane. Termenul islam înseamnă ascultare, subordonare față de voința lui Dumnezeu. Islamul este o religie vie,

²³ *Nostra aetate*, nr.2

²⁴ Isidor MĂRTINCĂ, *op. cit.*, p.24

²⁵ Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, p. 102

²⁶ Isidor MĂRTINCĂ, *op.cit.*, p.25

monoteistă, universală fondată de Mahhomed, (nume latinizat). Retras din lume la vârsta de 40 de ani în anul 410, a avut prima viziune însoțită de o revelație auditivă, singurele considerate autentice de către profet. Islamul este un amestec, un scretism de elemente religioase, ebraice, creștine și arabe. Un rol preponderent îl constituie credința interpretată ca element constitutiv al naturii umane originare. Învățătura propovăduită de Mahhomed este cuprinsă în Coran conținând și predici transcrise de discipolii lui Mahhomed.

La început Coranul a fost transmis doar unora, apropiaților, urmând ca din necesitate să fie redactat în forma finală în 650 din porunca califului Uthman. Crezul Islamic cuprinde în primul rand afirmația că Dumnezeu Allah este unic și absolut –mister și absență. El rămâne transcendent oricărei încercări umane, dar nici nu se descoperă pe sine.²⁷ Musulmanii îl adoră pe Dumnezeul cel unic viu și existent în sine îndurător și atotputernic, Creatorul cerului și a pământului, care a vorbit oamenilor.²⁸ El își trimite îngerii dintre care cel mai renumit este Gabriel. Îngerii creaturi din lumină scriu în catastif faptele bune sau rele ale oamenilor împreună cu Satana. Djni-sunt ființele bune și rele situate între oameni și îngeri cu rol neprecizat.²⁹ Allah s-a folosit de mai mulți profeți pentru a transmite mesajul mântuitor, Mohhamed fiind cel mai mare dintre profeți.

Coranul pe care l-a primit Mahhomed este o copie provenită din cer ce conține 3 Scripturi: Torahul, Psaltirea și Evanghelia lui Isus, dar după părerea lui sunt alterate și rău folosite. Întâlnim la musulmani referințe la: ziua de apoi, înviere, judecată, iad, rai etc.. Credința trebuie însoțită întotdeauna de fapte în care mai ales 5 sunt stâlpii Islamului:³⁰

1)Shahada: mărturisirea unicității lui Dumnezeu și a rolului lui Mahhomend.

2)Shalat: cele 5 rugăciuni de peste zi rostite cu fața spre Mecca.

3)Sadaqa => milostenie particulară,

4)Zakat => milostenie legală

5)Saum: post obligatoriu pentru orice musulman adult.³¹

Numărul musulmanilor este de aproximativ 700 milioane în Africa și Europa.

7. Iudaismul

Prin iudaism se înțelege religia specifică a evreilor, o religie vie revelată și monoteistă din vremea patriarhilor începând cu patriarhul Abraham.

Monoteismul biblic, pe care îl putem reconstitui pe baza Vechiului Testament, cuprinde mai multe elemente din care amintim: tăierea împrejur, legământul încheiat, țara descoperită de Moise pe Sinai, cortul Sfânt, preoția,

²⁷ Alexandru BUZALIC, *Theos- Despre Dumnezeu*, p.70

²⁸ *Nostra aetate*, nr.2,

²⁹ Isidor MĂRTINCĂ, *op.cit.*, p.25-26

³⁰ Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, p. 152

³¹ Isidor MĂRTINCĂ, *op.cit.*, p.26

Sabbatul și marile sărbători. Toate aceste evenimente sunt clasate aproximativ între sec XIX și V î.Hr.

Iudaismul celui de-al doilea templu va dura din 538 până la dărâmare acestuia sub Titus în anul 70 d.Hr. prin cucerirea Palestinei de către imperiul roman. Evreii încep să se intereseze mai mult de relațiile interpersonale cu Dumnezeu și părăsesc ideea eliberării de sub dominația romană.³²

Apare sinagoga ca o încercare de adaptare a iudeilor la noile împrejurări istorice care s-au ivit după distrugerea templului. Aceștia se adunau mai ales de Sabbat în casa unuia sau a altuia dintre ei, unde citeau pasaje din Lege și Profeți, urmând a fi explicate. De aici provine și înțelesul cuvântului de sinagogă ca și comunitate constitutivă.

După anii 70 apare *iudaismul rabinic*, unde rabinul avea autoritate și decidea în probleme de credință religioasă care a circulat pe cale orală și reprezintă documentul de bază al iudaismului rabinic.

La sinodul din 80 d.Hr. se stabilește canonul Vechiului Testament, Tradițiile orale și comentariile asupra Torei, sunt reunite într-o singură carte care apare în jurul anului 200 d. Hr. intitulată Mishna (sau știința).

Comentariile aduse și completările Mishnei vor fi cunoscute sub numele de Ghemara. Astfel se va ajunge la redactarea Talmudului.

Iudaismul modern. Putem vorbi de un iudaism modern începând cu sfârșitul Evului Mediu care izvorăște din iudaismul rabinic și are 3 variante:

- a) *Iudaismul ortodox* sau tradițional care susține păstrarea neștirbită a stilului de viață pe care iudaismul rabinic l-a impus ca valabil pretutindeni.
- b) *Iudaismul reformator* apărut în secolul al XIX –lea în Europa ca și o consecință a progresului științei, al istoriei și al studiului comparat al religiilor. Se propun reforme ca înlocuirea limbii ebraice ca limbă de bază a rugăciunii cu limba vorbită în mediul în care trăiau, respingerea legilor referitoare la încercări pentru a provoca judecata lui Dumnezeu, introducerea orgii în sinagogă, banca familială și accentul deosebit pe învățământul moral al profeților, pe misiunea și vocația lui Israel de a fi purtătorul monoteismului etic în lume.³³
- c) *Iudaismul conservator* este situat între cele două curente anterior amintite.

Pune în prim plan necesitatea de a interpreta Legea scrisă și orală în opoziție cu iudaismul ortodox. Pune accentul pe elemente istorice pozitive ale tradiției iudaice în opoziție cu reforma.

Toate curentele iudaismului recunosc unicitatea lui Dumnezeu și autoritatea cuvântului, chiar dacă fiecare le nuanțează în manieră personală.³⁴

³² Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, p. 133

³³ Isidor MĂRTINCĂ, *op.cit.* ,p.26

³⁴ *idem*, p.27

PELERINAJE NAȚIONALE GRECO-CATOLICE ROMÂNEȘTI LA ROMA (1886-1937)

ANTON RUS

RIASSUNTO. *Pellegrinaggi nazionali greco-cattolici romeni a Roma (1886–1937).* I pellegrinaggi, fenomeno religioso universale, sono stati considerati da sempre una forma privilegiata per esprimere il sentimento religioso. Anche nella Chiesa Greco-Cattolica della Transilvania i pellegrinaggi – parte della religiosità popolare - sono stati sempre tra le più frequenti manifestazioni dello spirito religioso.

In questo studio, *I pellegrinaggi nazionali greco-cattolici romeni a Roma (1886-1937)*, vogliamo prendere in analisi la tematica dei pellegrinaggi organizzati dalla Chiesa Greco-Cattolica della Transilvania, a Roma, come espressione della vita spirituale ed elemento dell'identità religiosa greco-cattolica. Presentiamo in sintesi le peculiarità di ognuno dei 10 pellegrinaggi nazionali romeni a Roma. Certo, sono stati anche altri pellegrinaggi a Roma organizzati da diverse associazioni religiose, parrocchie, persone particolare, che noi non abbiamo preso in considerazione in questo studio per il fatto che non hanno avuto il carattere „nazionale” né sono stati pellegrinaggi „ufficiali”, cioè con la partecipazione dei vescovi greco-cattolici romeni. La fonte documentaria sulla base di cui abbiamo ricostituito ogni pellegrinaggio è stata la stampa periodica religiosa greco-cattolica romena.

Lo scopo del nostro studio non è stato tanto la presentazione della dimensione teologica del pellegrinaggio alla Città di Roma né tanto meno l'analisi della dinamica dello svolgimento di un simile pellegrinaggio, ma – data la necessità di una ricerca della storia dei pellegrinaggi – la presentazione di un elenco cronologico dei pellegrinaggi organizzati a livello istituzionale da parte della Chiesa Greco-Cattolica della Transilvania, a Roma. Così, sulla base di questa presentazione, crediamo siamo riusciti a evidenziare l'importanza che la teologia, la gerarchia e i fedeli della Chiesa Greco-Cattolica della Romania hanno accordato ai pellegrinaggi ai santuari romani, alle tombe degli Apostoli e alla Basilica San Pietro di Roma.

Pelerinajele, fenomen religios universal, au constituit dintotdeauna o formă privilegiată de exprimare a sentimentului religios. Ca și origine, existența pelerinajelor este de dată foarte veche. În scrierile Vechiului Testament poporul ales pleacă în pelerinaj spre Pământul Făgăduinței. Odată intrați și stabiliți în Țara Sfântă, locul de pelerinaj prin excelență a devenit Ierusalimul (Deut. 16,16). Astfel, Avram a făcut o călătorie de patru zile spre a săvârși jertfa după porunca Domnului (Fac. 22). Iudeii se duceau la anumite intervale de timp la Bethel, locul pe care îl sfințise patriarhul Iacob (Fac. 28,18); de asemenea, mergeau, după porunca lui Moise, de trei ori anual (la Paști, Rusalii și la Sărbătoarea Corturilor) la Sicriul Legii, mai târziu la Templul din Ierusalim. În Noul Testament îi remarcăm, înainte de toate, pe cei trei magi mergând spre Isus, apoi pe Fecioara Maria cu Iosif și Isus mergând la Ierusalim, pe apostoli și femeile

evlavioase mergând la mormântul Domnului. În istoria bisericească, începând cu primele veacuri, constatăm cum creștinii merg în pelerinaje la locurile sfinte, mai ales la mormântul Domnului, la ale apostolilor și martirilor. La începutul evului mediu s-a introdus și obiceiul de a cerceta locurile mariane.

În Biserica Greco-Catolică din România pelerinajele întotdeauna au fost printre cele mai des întâlnite manifestări ale simțului religios. Locurile de pelerinaj greco-catolice românești cele mai cercetate până în 1948 erau mănăstirile: Nicula (Cluj); Bixad (Sighet), Cărbunari (Blaj), Moisei (Maramureș), Prislop (Hunedoara), Drăgești (Bihor), Strâmb (Someș), Șișești (Maramureș), Plosca și Racovița (dioc. Lugojului) etc., pelerinajele de Sântă-Mărie-Mare (15 august) fiind cele mai iubite¹.

Dacă ar fi să precizăm definiția pelerinajelor în teologia (pastorală) greco-catolică românească interbelică², atunci am afirma că pelerinajele sunt călătorii la locuri de închinare, martore ale unui eveniment religios important sau unde se păstrează relicve sau icoane ale sfinților, cu scopul de a obține acolo, prin mijlocirea acestora, ajutorul Domnului în trebuințe trupești și sufletești.

După ce vorbește despre diferitele deprinderi evlavioase, de pietate, printre care se găsesc și pelerinajele, după ce face pe scurt istoricul pelerinajului la primii creștini, enumeră locurile de pelerinaj mari ale lumii creștine din Țara sfântă sau Roma sau altele, la care pelerinii se pot împărtăși de indulgențe, un autor din perioada interbelică scrie: «Acestea nu sunt altceva decât cercetarea unor anumite locuri sfinte, unde Dumnezeu are obiceiul să ajute în mod deosebit, de multe ori făcând chiar și minuni»³. Un alt autor, încă la începutul secolului al XX-lea afirmă că: «Unul dintre cele mai puternice și mai eficace mijlăce pentru conservarea și întărirea simțului religios în popor, este fără îndoială visitarea locașurilor sfinte sau peregrinarea evlavioasă la sfintele mănăstiri ce le mai avem, puține ce e drept, de tot prea puține și modeste; dar destul de însemnate ca să atragă atențiunea, să deștepte simțemîntul de pietate și să încăldescă sufletele evlavioșilor creștini»⁴. La aceste pelerinaje participă sute de credincioși, Liturgiile sunt celebrate în general afară, sub cerul liber, de către episcopi, vicari și mai mulți preoți, se rostesc predici lungi și entuziaste, iar mulți credincioși se spovedesc și se împărtășesc.

Noi însă, în acest studiu, dorim să abordăm tematica pelerinajelor naționale românești, organizate în cadrul Bisericii Greco-Catolice, la cetatea Romei. Ca expresie a vieții spirituale și element al identității

¹ *Pelerinaje, pelerinaje...*, în «Unirea», Blaj, an. XLVII, nr. 34, 1937, p. 1; *Pelerinaje*, în *Ibidem*, an. XLVI, nr. 33, 1936, p. 3; Dr. A. Nicolescu, *Peregrinagii*, în «Cultura Creștină», Blaj, nr. 13, 1913, pp. 393-397.

² Dr. N. Brînzeu, *Teologia pastorală: vol. I. Păstorul și turma (Hodegetica)*, Lugoj, 1930, pp. 509-513.

³ P. Leon I. Manu, *Despre diferitele deprinderi de pietate*, în «Cuvântul Adevărului», Bixad, an. IX, nr. 6, nov.-dec. 1931, pp. 507-512.

⁴ Peregrinul, *De la Prislop*, în «Unirea», Blaj, 1903, an. XIII, nr. 20, p. 215.

religioase greco-catolice au fost și pelerinajele organizate la mormintele Sfinților Apostoli la Roma. În acest studiu încercăm să prezentăm cronologic, în sinteză, particularitățile fiecărui pelerinaj din cele 10 pelerinaje naționale românești la Roma organizate sub patronajul Bisericii Greco-Catolice din România. Sursa documentară pe baza căreia am reconstituit fișa fiecărui pelerinaj este presa religioasă greco-catolică românească.

1) Mitropolitul de la Blaj, Dr. Ioan Vancea de Buteasa, în anul 1886 a condus primul pelerinaj al tuturor episcopilor români uniți din Biserica Greco-Catolică, la Roma. Astfel, Mitropolitul Ioan Vancea de Buteasa, Arhiepiscop și Mitropolit de Alba Iulia și Făgăraș, însoțit de toți episcopii sufragani, Mihail Pavel, Episcopul Oradiei Mari, Dr. Victor Mihályi, Episcopul Lugojului și Dr. Ioan Szabó, Episcopul Gherlei, împreună cu Dr. Augustin Bunea oficial mitropolitan, au făcut un pelerinaj la Roma, vizitând mormintele Sfinților Apostoli Petru și Pavel, înaintând cu această ocazie Congregației De Propaganda Fide un raport detaliat despre starea Arhidiecezei. Cuvintele de apreciere ale Cardinalului Simeoni, prefectul Congregației, adresate Mitropolitului Vancea cu acel prilej: «Biserica voastră se distinge între toate Bisericile de rit oriental» reprezintă sinteza realizărilor acestui mitropolit⁵. În data de 29 mai au fost primiți în audiență de Papa Leon al XIII-lea. Marele Papă, care a lăudat într-o enciclică nemuritoare vrednicia orientalilor, s-a fotografiat cu cei patru chiriarhi ai Bisericii Greco-Catolice de atunci. Pelerinajul s-a derulat în perioada 13 mai-16 iunie 1886.

2) Un pas mai departe în această direcție l-a realizat în 1893 Victor Mihályi de Apșa, atunci episcop al Lugojului, conducând primul pelerinaj mai numeros, alcătuit din preoți și mireni fruntași ai Bisericii Greco-Catolice. În 19 februarie 1893 s-au împlinit 50 de ani de când preotul Ioachim Pecci, Papa Leon XIII, a fost înălțat la treapta episcopiei. În presa vremii se specifică faptul că nu se cuvine ca românii să lipsească de la această sărbătoare ci, mai mult, trebuie să participe și românii ortodocșii, întrucât și pentru ei este importantă columna lui Traian. Din acest motiv, Redacția gazetei «Unirea» de la Blaj a decis organizarea unui pelerinaj cu acea ocazie în primăvara anului 1893⁶. Sub titlul *De ale peregrinajului*, se redau informații în numerele ulterioare despre organizarea pelerinajului. Întâlnirea tuturor participanților va avea loc la Budapesta de unde se va pleca luni 27 martie, iar sosirea la Roma va fi

⁵ Despre organizarea și problematica acestui pelerinaj vezi: Ioan Georgescu, *Mitropolitul Ioan Vancea. La 50 ani de la moartea lui*, Oradea, Tip. Grafika, 1942, p. 41; Victor Bojor, *Episcopii diecezei greco-catolice române de Gherla, acum Cluj-Gherla (1856-1939)*, Târgu-Mureș, 1939, pp. 444-570; ed. a II-a, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2000, p. 214; Însemnarea autobiografică a Dr. Augustin Bunea, *Călătoria Excelenței Sale Dr. Ioan Vancea de Buteasa, Arhiepiscop și Mitropolit de Alba Iulia și Făgăraș întreprinsă la Roma în anul 1886 împreună cu Ilustrățiile Lor: Mihail Pavel, Episcopul Oradiei Mari, Dr. Victor Mihályi, Episcopul Lugojului și Dr. Ioan Szabó, Episcopul Gherlei și cu Dr. Augustin Bunea oficial mitropolitan*, în Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I*, Presa Universitară Clujeană, 2001, pp. 649-693.

⁶ *La Roma!*, în «Unirea», Blaj, 1892, an. II, nr. 49, p. 385.

sâmbătă 1 aprilie⁷. Regăsim în presă descrierea pe larg a pelerinajului⁸, cu multe date despre vizitarea bisericilor și a Colegiului grec «Sant'Atanasio» etc. Luni, 3 aprilie, episcopul Victor cu 11 preoți îmbrăcați în ornatele ritului bizantin au celebrat Sf. Liturghie în San Pietro, astfel că pentru prima dată (?) au răsunit cântările românești în marea Bazilică a Romei. După masă are loc audiența. Papa Leon XIII în 3 aprilie 1893 i-a primit în audiență pe pelerinii români, deoarece aceștia și-au anunțat la Roma pelerinajul înainte de a pleca de acasă și au primit confirmarea că vor fi primiți de Sfântul Părinte. Episcopul Mihalyi a adresat Sanctității Sale un discurs în limba latină⁹, adresându-i sentimentele de omagiu ale pelerinilor români. Sfinția Sa în cuvinte călduroase a asigurat pelerinii despre iubirea și grija sa părintească ce o are pentru Biserica Greco-Catolică din România și fiii ei și le-a împărtășit tuturor binecuvântarea sa apostolică¹⁰. Pelerinii se întorc acasă cu bogăția unei experiențe frumoase în suflet¹¹. Ziarul «Le Moniteur de Rome», nr. 76 din 2 aprilie 1893, scrie despre pelerinii din cele patru dieceze greco-catolice (Făgăraș, Gherla, Oradea și Lugoj), și menționează că acești pelerini sunt primii români catolici care vin în pelerinaj la Roma. În fruntea pelerinilor este Episcopul de Lugoj, PS Victor Mihalyi de Apșa, iar conducătorul grupului este Dr. Vasile Hossu, redactor al «Unirii» și Rector al Seminarului din Blaj. Printre ei se află și câțiva români neuniți; Papa a menționat strângerea tuturor românilor într-o credință. Acest pelerinaj și Liturghia românească celebrată la altarul Sf. Petru va avea un mare răsunit în lumea răsăriteană, întrucât demonstrează unitatea credinței pe lângă varietatea riturilor particulare ale tuturor Bisericilor¹². Episcopul Mihalyi a emis un Circular cu această ocazie, pentru ca parohienii eparhiei să cunoască acest fapt¹³.

3) La împlinirea a zece ani de la primul pelerinaj mai numeros, la 21 aprilie 1903, a treia zi de Paști, în frunte cu Exc. Sa Dr. Vasile Hossu, 46 pelegrini români au plecat în pelerinaj la Roma. Luni au fost anunțați că vor fi primiți în audiență privată la Papa Leon XIII, chiar dacă ei inițial nu au cerut audiență; au fost primiți și s-au învrednicit de binecuvântarea apostolică¹⁴.

4) În mai 1908, episcopul Demetriu Radu, împreună cu amicul său, episcopul Vasile Hossu, au condus un mare pelerinaj la Roma. Numărul

⁷ *Pelerinii nostri*, în «Unirea», Blaj, 1893, an. III, nr. 12, p. 93.

⁸ *Primulu pelerinaj românu la Roma*, în «Unirea», Blaj, 1893, an. III, 19 aprilie, pp. 4-8.

⁹ redat în «Unirea», Blaj, 1893, an. III, 19 aprilie, p. 6, în latină și tradus în română.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Reîntorcerea peregrinilor nostri dela Roma*, în «Unirea», Blaj, 1893, an. III, nr. 15, p. 117.

¹² «Le Moniteur de Rome» despre primulu pelerinaj românu, în «Unirea», Blaj, 1893, an. III, nr. 16, p. 128.

¹³ *Circularulu Preasfinției Sale Dr. Victoru Mihalyi Episcopulu Lugoșului*, Nr. 710-1893, Lugoșu, în 15/3 Apriliu 1893, în «Unirea», Blaj, 1893, an. III, nr. 17, p. 137.

¹⁴ *Al doilea pelerinaj*, în «Unirea», Blaj, 1903, an. XIII, nr. 18, p. 187; *La Roma*, în «Unirea», Blaj, 1903, an. XIII, nr. 18, p. 181;

pelerinilor întrece cifra de 90¹⁵. S-a oficiat o Liturghie în capela Colegiului de Propaganda Fide duminică 24 mai, luni s-a oficiat un parastas la mormântul lui Inocențiu Micu Clain, marți s-a celebrat Liturghia românească la altarul cel mare al bazilicii Sf. Petru. Cu ocazia Liturghiei solemne pontificată în prezența Papei Pius al X-lea, cu prilejul celei de-a 15-a aniversări centenare a morții Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Părinte a observat toate ceremoniile prescrise de ritul bizantin pentru asistența pontificală, deprinzând astfel puterea apostolică de cap peste toate riturile, deopotrivă de venerabile, ale Bisericii universale. Miercuri 27 mai pelerinii au fost primiți în audiență la Preafericitul Părinte Papa Pius al X-lea, când episcopul Demetriu Radu l-a salutat în limba latină¹⁶, la care Sf. Părinte Papa i-a răspuns printr-o frumoasă cuvântare¹⁷, binecuvântând întreaga suflare românească, afirmând că dacă românii se consideră romani după nume și origine, se cuvine să fie romani și după credință¹⁸.

În România întregită, deci după 1918, s-au organizat mai multe pelerinaje la Roma. Dr. Ioan Coltor, canonic la Blaj și o vreme ministru subsecretar de stat, a condus la Roma mai multe pelerinaje naționale în anii jubiliari (1925, 1930, 1933), memorabile fiind cel din anul 1925 și cel din toamna anului 1933, celebrând Liturghii românești la Sf. Petru, Veneția, Padova, Firenze, Napoli, Genova, Torino, Milano. Acum începe perioada în care românii greco-catolici merg în pelerinaj la Roma cu prilejul Anului Sfânt. După cum la evrei jubileul era anul iertării, așa și în Biserica creștină jubileul înseamnă indulgență plenară. Jubileul ordinar, care în perioada interbelică are loc tot la 25 ani, se acordă întâi pentru Roma (soli Urbi) și durează un an, numit Anul Sfânt, iar în anul următor se acordă pentru întreaga Biserică (universo Orbi). Cei care au câștigat o dată indulgența în Anul Sfânt (în Roma), o pot câștiga și în anul următor, când se dă pentru întreaga lume catolică¹⁹. În mediul religios greco-catolic românesc se aduce la cunoștința clerului și credincioșilor deschiderea anilor jubiliari la Roma. Astfel, spre exemplificare, în presa religioasă regăsim date despre Bulla Papei Leon XIII prin care anul 1900 se declară an jubiliar²⁰ și despre extinderea aceluiași jubileu serbat la Roma, la întreaga lume catolică²¹.

¹⁵ *Românii la Roma*, în «Unirea», Blaj, 1908, an. XVIII, nr. 121, p. 184.

¹⁶ redată în limba română în «Unirea», Blaj, 1908, an. XVIII, nr. 22, p. 192.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Iacob Radu, *Istoria diezezei române-unite a Orăzii-Mari (1777-1927)*, Oradea, 1932, p. 184.

¹⁹ Dr. Nicolae Flueraș, *Tratat moral pastoral despre uzul sacramentelor*, Chiriașii Tipografiei Românești, Oradea, 1932, p. 349-351. Pentru un istoric al anului jubiliar în istoria Bisericii, vezi și Păr. Ioan Georgescu, *Anul Sfânt*, în «Unirea», Blaj, an. XLIV, nr. 36, 1934, pp. 2-4.

²⁰ *Publicarea jubileului din sfântul an 1900*, Roma, 8 mai 1899, în «Unirea», Blaj, 1899, an. IX, nr. 21, pp. 169-170.

²¹ Leo PP. XIII, *Estinderea jubileului universal serbat în Roma în anul Domnului 1900 la întregă lumea catolică*, Roma, 24 Decembre 1901, în «Unirea», Blaj, 1901, an. XI, nr. 3, pp. 21-22.

5) Pius al XI-lea a publicat Bulla papală «Infinita Dei misericordia» prin care proclamă Anul Sfânt 1925²². În luna mai, PS Valeriu Traian Frențiu, împreună cu PSS Lor Iuliu Hossu și Alexandru Nicolescu au condus un pelerinaj la Roma²³. Pelerinajul a fost organizat de Comitetul Național Român, iar conducătorul pelerinajului a fost Dr. Ioan Coltor, directorul revistei «Cultura Creștină» de la Blaj²⁴. PS Alexandru Nicolescu de la Lugoj a emis o circulară pastorală adresată ca invitație la pelerinajul de la Roma în Anul Sfânt 1925²⁵. Comitetul central al pelerinajului publică în presă condițiile participării²⁶: domnii se vor prezenta, după putință, în haină neagră, preoții în reverendă, iar damele în orice haină închisă fără decoltaj, se înțelege că pentru audiență la Sfinția Sa Papa, când damele vor avea să-și acopere capul cu o dantelă, ce se poate cumpăra la Roma; în rest preoții în civil canonic, domnii și damele în haină de vară. Până la Jimbolia fiecare își va plăti biletul de călătorie, de acolo încolo până la reîntoarcere se plătește din taxa de voiaj. De asemenea, până la Fiume fiecare se va îngriji de-ale mâncării²⁷. În 19 mai 1925 au plecat din Timișoara, în frunte cu episcopii de Oradea, Lugoj și Lugoj, sub conducerea Dr. Ioan Coltor, pelerinii români, peste Jugoslavia și Marea Adriatică, spre Roma. Vineri 22 mai, au ajuns la Roma, în gara Termini, unde sunt întâmpinați de către ambasador și studenții români, și sunt cazați la Casa Pio XI. Au vizitat monumente de artă, Columna lui Traian, mormântul lui Inocențiu Micu, și au asistat la serviciul religios român în biserica Vaticanului. La 25 mai 1925, cei 150 de pelegrini români au fost primiți în audiență de Părintele Pius XI, în Sala Ducale, și au primit binecuvântarea Papei²⁸. Se vor înapoia peste Florența și Veneția acasă la începutul lunii iunie²⁹. Aceste zile vor fi considerate zile de înălțare creștinească și de adevărată mândrie națională pentru toți participanții³⁰.

6) În septembrie 1925 se organizează al doilea pelerinaj al anului, cu plecare în data de joi 24 octombrie 1925, la orele 23,09 din Timișoara peste Jimbolia, sub patronajul IPS Dr. Vasile Suciu și sub conducerea Dr. Ioan Coltor. În 26 septembrie, la orele 8,00 dimineața au fost primiți în Veneția unde

²² Ioan Coltor, *Anul Sfânt 1925*, în «Cultura Creștină», Blaj, an. XIII, nr. 11-12, 1924, pp. 289-291.

²³ *Pelerinaj românesc la Roma*, în *Ibidem*, an. XIV, nr. 6, 1925, p. 219; Iacob Radu, *Istoria...*, op. cit., p. 194.

²⁴ *Pelerinajul român la Roma*, în «Cultura Creștină», Blaj, an. XIV, nr. 7-8, 1925, pp. 259-260; Urmează descrieri ale orașelor vizitate: Alexandru Lupeanu, *Venezia*, Observator, *Florența*, A. Melin, *La Roma*, Coriolan Suciuc, *Neapoli, Pompei, Capri.. etc.*

²⁵ publicată în «Sionul Românesc», Lugoj, an. XII, nr. 1-2, 15 ianuarie 1925, pp. 1-3.

²⁶ *Cronica, Anul Sfânt. Pelerinajul românesc*, în «Cultura Creștină», Blaj, an. XIV, mai 1925, nr. 5, p. 185.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ioan Coltor, *La picioarele lui Petru [pelerinajul român la Roma]*, în «Cultura Creștină», Blaj, an. XIV, nr. 7-8, 1925, pp. 221-222.

²⁹ *Pelerinaj românesc la Roma*, în *Ibidem*, an. XIV, nr. 6, 1925, p. 219.

³⁰ Vezi A.L. Melin, *Însemnări din Italia. Cu ocazia pelerinajului național românesc din 15 Mai-3 Iunie 1925*, Blaj, 1935, 118 p.

au fost cazați la Grand Hotel des Bains la Lido și la Hotel Danieli, unde au rămas două zile. În 27 seara au plecat peste Bologna la Florența³¹. În 1925, la jubileul conciliului ecumenic de la Nicea³², Papa și-a exprimat dorința ca românii greco-catolici să fie, pentru audiență, îmbrăcați în greacă și cu potcap, iar la Sf. Liturghie care s-a slujit în Bazilica Sf. Petru din Roma cu acea ocazie, a trebuit să se observe ritul grecesc până în cele mai mici amănunte³³.

Comemorarea jubiliară a Conciliului de la Nicea s'a încheiat la Roma cu celebrarea unei Sf. Liturghii bizantine, pontificată în 15 noiembrie 1925 în grandioasa bazilică San Pietro de Mitropolitul Blajului, IPSS Dr. Vasile Suci. Presa românească greco-catolică³⁴ a arătat pe larg profunda semnificație a acelei mărețe Liturghii istorice celebrată de episcopii Răsăritului, în diverse limbi, cu participarea activă a Sfântului Părinte Papa Pius al XI-lea. Această slujbă se consideră a fi o dovadă a faptului că Roma dorește păstrarea unității credinței în varietatea riturilor. Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur s-a celebrat după toate prescripțiile ritului grecesc, părțile rezervate Arhierelui fiind oficiate de Sf. Părinte. Fiecare dintre arhierii concelebranți - și erau pe lângă Mitropolitului Blajului alți șase episcopi, printre care și Episcopul Lugojului Dr. Alexandru Nicolescu, și 16 preoți între care și Păr. Canonic Dr. Alexandru Rusu și Păr. Coriolan Sabău preotul român din Roma - rostea partea sa în propria limbă liturgică, alternându-se astfel limba greacă, limba principală a oficierei, cu cea vetero-slavă și cu limba română. Erau prezenți cardinalii Bisericii romane, întreg corpul diplomatic de pe lângă Vatican și un impunător număr de peste 4000 credincioși³⁵. Toți concelebranții Liturghiei pontificale au fost primiți miercuri, 18 noiembrie, într-o audiență specială din partea Sf. Părinte³⁶. S-a celebrat și un parastas la mormântul lui Inocențiu Micu Clain în biserica Sf. Sergiu și Bach de pe lângă Colegiul rutean din Piața Santa Maria dei Monti. Se aduc mereu informații despre pelerinajele și numărul pelerinilor la Roma de anul sfânt. Lista oficială înregistrează 820 pelerini români în timpul anului sfânt la Roma³⁷.

În anul 1929 se preconizează organizarea unui alt pelerinaj la Roma, dar care, în final, nu a mai avut loc. În luna decembrie a anului 1929 Papa Pius XI împlinește 50 de ani de preoție; Sf. Părinte a decretat anul 1929 ca an

³¹ Cronica, *Al 2-lea pelerinaj la Roma*, în «Cultura Creștină», Blaj, an. XIV, nr. 10, 1925, p. 390.

³² În acel an, despre sinodul de la Nicea a apărut și o broșură: Octavian Popa, *Sinodul dela Nichea*, Ed. Sionul Românesc, Lugoj, 1925, seria «Să fie lumină!», Nr. 29.

³³ în «Unirea poporului», Blaj, an. XIV, nr. 43, 1932, p. 8.

³⁴ «Unirea», Blaj, nr. 48 din 28 Noemvrie 1925.

³⁵ Cronica, în «Cultura Creștină», Blaj, an. XIV, nr. 11-12, 1925, p. 454.

³⁶ Dr. Victor Bojor, *Apărarea Creștinismului prin Unirea Bisericilor. Studiu dogmatic, canonic, istoric, social, de actualitate*, Cu un supliment: Porniri și mișcări de Unire cu Biserica Romei din zilele noastre, mai ales la Români, prelucrare din limba italiană după Păr. Nicola Franco preot italo-grec unit cu Roma, Tiparul Tipografiei Diecezane, Editura Fondului Biblioteca populară, Gherla, 1928, pp. 322-328.

³⁷ *Numărul pelerinilor la Roma*, în «Cultura Creștină», Blaj, an. XV, nr. 1-3, 1926, p. 96.

jubilariu, prelungit ulterior până în 30 iunie 1930. Astfel, cu prilejul împlinirii a 50 ani de preoție a Papei Pius al XI-lea se dorește organizarea unui pelerinaj național românesc la Roma. «Pe când vor ajunge acestea șire sub ochii cititorilor noștri, o pleiadă frumoasă de români admiră, cu suflet înălțat Roma creștină [...]. Ar trebui, ca poporul nostru an de an să facă pelerinaje monstre la acest leagăn al originii sale de popor și al credinței sale»³⁸, întrucât acolo sunt mormintele multor sfinți ai creștinismului dar, mai mult, acolo este Biserica cea vie a lui Hristos; acolo este locuitorul lui pe pământ, marele Pontifice al lumii creștine. Cu o notă de ironie autorul îndeamnă românii să fie apropiați Romei, chiar dacă dușmanii Papei, adică orientalii separați, îl acuză pe acesta de trufie, pentru că și-ar aroga drepturi de supremație peste întreaga biserică a lui Hristos: «Dar dacă papa s'a trufit, și în schimb, dacă la nefericita desbinare orientală, patriarhul țarigrădean s'a păstrat în smerenie, trebuia să se întâmple ceea ce spune Evanghelia: "Cel ce se înalță, smerise-va, și cel ce se smerește, înalță-se-va!". Trebuia să se înalțe patriarhul, și trebuia să se coboare, să scadă papa, fiindcă s'a trufit. Ce se întâmplă? O mie de ani a trecut de atunci, și iată, papa s'a tot înălțat, iar patriarhul a scăzut până la nimicire. Unde e trufia, de care parte? Și unde biserică cea adevărată?»³⁹. Încheie: «Să dea Dumnezeu, ca pelerinajele tot mai dese, ale românilor, să aducă cât mai în grabă întreg neamul nostru românesc la sânul sfintei Maice biserici catolice. Până atunci: "Pentru unirea tuturor Domnului să ne rugăm"»⁴⁰. Dar în același număr al revistei, spre sfârșit, aflăm că pelerinajul românesc s-a amânat din lipsă de participanți⁴¹.

7) În 16 mai 1930 a plecat spre Roma un pelerinaj românesc organizat și condus, din încredințarea Agrului, de Păr. Ioan Coltor. Au participat 27 de credincioși⁴². În 24 mai 1930 pelerinii români au fost primiți de Sf. Părinte. Cuvintele adresate cu acest prilej de către Sf. Părinte sunt reproduse, într'un scurt rezumat: «Avem o bucurie specială că ați venit la Roma, mama tuturor bisericilor. Ați venit aici nu numai pentru că istoria voastră are strânse legături cu Roma, de la care aveți și numele vostru; ci ați venit ca să dobândiți darurile anului jubiliar, ca să vedeți pe bătrânul vostru părinte și să faceți mărturisirea credinței voastre. În semn de bucurie, părintele vostru vă dă la fiecare, drept amintire, câte o medalie și binecuvântarea apostolică»⁴³.

³⁸ P. Augustin Pop, *La Roma!*, în «Cuvântul Adevărului», Bixad, an. VII, nov.-dec., 1929, nr. 6, p. 466.

³⁹ *Ibidem*, pp. 467-468. În același ton își încheie și episcopul Iosif de Camillis Catehismul său. Cf. *Catehismul lui Iosif de Camillis, Tmava, 1726*, Ediție critică de Eva Mârza, Studiu teologic de Anton Rus, Ed. Imago, Sibiu, 2002.

⁴⁰ P. Augustin Pop, *La Roma!*, în «Cuvântul Adevărului», Bixad, an. VII, nov.-dec., 1929, nr. 6, pp. 466-468.

⁴¹ Cronica externă, în «Cuvântul Adevărului», Bixad, an. VII, nov.-dec., 1929, nr. 6, pp. 554.

⁴² Ion Rinea, *Pelerinajul nostru la Roma*, în «Unirea», Blaj, an. XL, nr. 29, 1930, pp. 2-3; nr. 31, pp. 2-3; nr. 32, pp. 2-3; nr. 33, pp. 2-3.

⁴³ «Calendarul dela Blaj pe anul 1931», p. 129.

8) Într-un articol de fond în gazeta «Unirea» de la Blaj se anunță credincioșii că în ziua de 15 ianuarie 1933 s'a proclamat în Cetatea Vaticanului, de către Papa Pius XI, prin Bulla «Quod nuper», anul 1933 ca Anul Sfânt Jubiliar extraordinar, care se va începe în Roma, în 2 aprilie 1933, Duminica patimilor, și se va sfârși în 2 aprilie 1934, a doua sărbătoare a Paștilor⁴⁴. În anul acesta se împlinesc 1900 ani de la patima și moartea Mântuitorului Hristos, 19 secole de la răscumpărarea neamului omenesc prin Isus Hristos. Astfel, acest an jubiliar va fi caracterizat printr-un deosebit cult al Patimii și morții lui Hristos. Se dorește ca întreg cultul euharistic și marian să fie mai pronunțat ca oricând, cuminecarea deasă să ia un avânt deosebit, oficiul liturgic să fie de-o solemnitate pătrunzătoare⁴⁵. Conform Bullei respective, indulgențele nu se pot dobândi decât la Roma, iar condițiile pentru dobândirea indulgenței jubiliare sunt relativ ușoare: vizitarea bazilicilor San Giovanni in Laterano, San Pietro in Vaticano, San Paolo Fuori le Mura și santa Maria Maggiore, cinci Tatăl Nostru, Născătoare și Mărire în fața altarului cu Sf. Sacrament, și încă un Tatăl nostru, Născătoare, Mărie și acum *ad intentionem Summi Pontificis*, spovadă și cuminecare etc.⁴⁶. Anul acesta sfânt este operant numai pe teritoriul Romei și la Lourdes, astfel că cine dorește să dobândească indulgența plenară, trebuie să facă pelerinaj la Roma sau la Lourdes. Spre acest scop, pentru obținerea indulgențelor, se pregătesc mari pelerinaje⁴⁷. De altfel, anul acesta va fi și un an de nenumărate pelerinaje la Cetatea eternă din toate părțile lumii⁴⁸. Și românii greco-catolici vor organiza un pelerinaj, condus de Dr. Ioan Coltor.

Cu ocazia jubileului Anului Sfânt 1933, Biserica Greco-Catolica din România, cu binecuvântarea și participarea Corului Episcopesc (Frențiu, Hossu, Nicolescu, Russu, Mitrop. Vasile fiind reținut la Blaj de boală) și sub conducerea Mons. Dr. Ioan Coltor, organizează un pelerinaj național la Roma. Astfel, pelerinajul românesc este pus sub patronajul corului episcopal și sub președinția efectivă a Rev. Dr. Ioan Coltor, canonic mitropolitan și fost subsecretar de stat. Unul dintre cele două grupuri din care va consta pelerinajul va pleca de la Oradea în 27 septembrie 1933, va trece prin Budapesta spre Veneția, unde se va vizita orașul și se va celebra Liturghie românească în bazilica San Marco (29 sept.), Padova, Florența (Casa lui Dante, Liturghie), Assisi (30 sept.). În 1 oct. va avea loc vizitarea celor patru bazilici pentru câștigarea indulgenței plenare și a roadelor spirituale ale Anului Sfânt (S. Pietro, S. Maria Maggiore, S. Giovanni in Laterano, S. Croce in Gerusalemme, S. Paolo Fuori le Mura), în 2 oct. Liturghie românească în San

⁴⁴ *Anul Sfânt 1933*, în «Unirea», Blaj, an. XLII, nr. 53, 1932, p. 1; Păr. Augustin Popa, *Anul sfânt*, în «Cuvântul Adevărului», Bixad, an. XI, nr. 3, mart. 1933, pp. 97-100.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Anul harurilor speciale*, în «Unirea», Blaj, an. XLIII, nr. 4, 1933, p. 1.

⁴⁷ *Cronica, Anul Sfânt*, în «Cuvântul Adevărului», Bixad, an. XI, nr. 3, mart. 1933, p. 140.

⁴⁸ *An sfânt, an de grații*, în *Cronică*, în *Ibidem*, an. XI, febr. 1936, nr. 2, p. 95.

Pietro, în 4 audiență la S. Părinte, în 5 plecarea din Roma, prin Napoli, Pisa, Genova, în 11 Liturghie românească la Milano, în 12 Liturghie românească la mormântul Sf. Anton din Padova, apoi Triest, Budapesta și în 14 octombrie sosirea la Oradea. Pentru cei care nu dispun de timp sau de banii necesari, se va organiza și un grup mai mic. Costul pelerinajului este de 12.650 Lei, respectiv 7.650 Lei. Înscrierile pentru pelerinaj se vor face la Administrația Centrală Capitulară din Blaj, unde se vor trimite și sumele respective. Pentru zilele petrecute în Roma doamnele și domnișoarele vor avea costum național, iar domnii, haină închisă⁴⁹. S-au înscris 125 pelerini. Se dau sfaturi amănunțite despre diferite aspecte: rută, orare, obiective, îmbrăcăminte, bagaje etc.⁵⁰.

Sfântul Părinte, în audiența din 3 octombrie 1933 a rostit o alocuțiune în fața celor 130 pelerini români: «Români – Romani! Sufletul vostru unește aceste două mari prerogative ale voastre: romanismul vostru și creștinismul vostru profund, de care ați dat dovadă în aceste vremuri de criză universală, venind cu multe sacrificii, ca să cinștiți împreună cu noi patimile și moartea Domnului și ale principelui apostolilor. Din România, geograficește departe, dar scumpă sufletului nostru și totdeauna aproape de inima noastră, ați venit la noi ca să împreunați rugăciunile și jertfele voastre cu dragostea sfântului Părinte. Vă împărtășiți de marile preocupări de care este cuprins creștinismul, care prin doctrina lui și prin profunzimea culturii sale poate înălța umanitatea acolo unde gândurile tuturor o doresc să ajungă». Sfântul Părinte a făcut apoi o expunere dogmatică a efectelor Patimilor Mântuitorului asupra sufletului omenesc. După aceea a implorat binecuvântarea cerească asupra neamului românesc, asupra României și a episcopilor români «ca să îngrijească cu sfințenie turma». «Profund mă doare – a adăugat Sf. Părinte – că venerabilul vostru mitropolit, bolnav, nu poate fi aici să se bucure împreună cu voi și cu mine. Îi trimit de aici binecuvântarea mea apostolică». Binecuvântând pelerinii prezenți și familiile lor, Sf. Părinte le-a legat de suflet grija tinerimii: «Tineretul român – și-a încheiat Sf. Părinte cuvântarea – este speranța voastră, este viitorul înfăptuirii marilor voastre idealuri. El va ști să acționeze și să înalțe opera voastră până la marile destine ce i-au fost hotărâte de Dumnezeu»⁵¹. «Osservatore Romano» din 5 oct. 1933 aduce o substanțială dare de seamă asupra audienței la Sf. Părinte, subliniind, alături de vibrantele manifestări de dragoste pentru urmașul Sf. Petru, pitoreștile costume naționale, precum și prestațiile perfecte ale corului Hubic. Într-un număr anterior a scris elogios despre

⁴⁹ Dr. Ioan Coltor, *Spre Cetatea Eternă. Chiamare la marele pelerinaj național organizat de Biserica noastră la Roma străbună*, în «Unirea», Blaj, an. XLIII, nr. 27, 1933, pp. 1-2

⁵⁰ *În atențiunea pelerinilor*, în «Unirea», Blaj, an. XLIII, nr. 37, 1933, p. 3.

⁵¹ *Românii la Papa*, în «Unirea», Blaj, an. XLIII, nr. 40, 1933, p. 2-3; Cronica, *Pelerinajul la Roma*, în «Cuvântul Adevărului», an. XI, nr. 11-12, nov.-dec. 1933, p. 502.

minunata Liturghie românească din San Pietro, iar numărul din 8 oct. 1933 aduce o reușită fotografie a grupului românesc⁵².

Cu câteva luni înainte de acest pelerinaj, cu ocazia sărbătorii Paștilor din anul 1933, ziarul «Universul» din București a organizat o excursie în Italia, cu 500 participanți. Vizitând Roma, ei au fost primiți de Papa Pius XI, care le-a adresat frumoase și măgulitoare cuvinte pentru români. Sfântul Părinte a spus printre altele că în calitatea de urmaș al Sf. Petru unește rugăciunea sa cu cea a apostolului ca să fim cu toții una în credință și să fie unire în România, despre care spune Sf. Părinte: «o iubesc pentru frumosul ei trecut, pentru gloriosul ei prezent și pentru splendorul ei viitor»⁵³.

Prin constituția apostolică «Quod superiore anno»⁵⁴ din 2 aprilie 1934 Sf. Părinte a prelungit Anul Sfânt⁵⁵. Chiar a doua zi după încheierea Anului Sfânt, în 3 aprilie 1934, Părintele Papa de la Roma, îndemnat de dragostea părintească față de cei ce nu au avut posibilitatea efectuării unui pelerinaj la Roma, a prelungit marele jubileu pe timp de un an, specificând că darurile excepționale ale jubileului să poată fi câștigate, în această perioadă, pe tot cuprinsul Pământului, din partea tuturor acelor care vor îndeplini condițiile recerute prin Scrisoarea Apostolică «Quod superiore anno», prin care înștiința și faptul că pentru Bisericile Răsăritene catolice se vor emite noi lămuriri în ce privește rugăciunile prescrise, întregiri care s-au și publicat în foaia oficială a Vaticanului «Acta Apostolicae Sedis» din 14 iulie 1934, care cuprinde instrucțiunile și normele speciale pentru Bisericile Orientale privoare la extinderea Jubileului «Extra Urbem». Episcopatul român unit în conferința sa ținută la Blaj în aprilie 1934, ocupându-se de această chestiune, a publicat o pastorală colectivă despre însemnătatea Anului Jubiliar și despre harurile sufletești de care pot beneficia credincioșii în această perioadă.

Astfel, un grup de 150 intelectuali români a cercetat în aprilie 1934 Cetatea Eternă și au fost primiți în audiență de Sf. Părinte, în Sala Consistoriului. Grupul era compus din familiile de elită ale capitalei București, având în frunte profesori universitari, politicieni, studenți. Sfântul Părinte le-a adresat cuvinte deosebit de cordiale, pe care Mons. Emil Iuga, consilier

⁵² Alexandru Lupeanu-Melin, *Vraja Romei. Înselări fugare la sfârșitul pelerinajului*, în «Unirea», Blaj, an. XLIII, nr. 42, 1933, p. 1; vezi și D. Kamabath, *Drumul istoriei*, în «Îndreptarea» din 15 oct. 1933 și în «Unirea», Blaj, an. XLIII, nr. 43, 1933, p. 5-6. Nichifor Crainic, *Roma pelerinajilor*, în «Calendarul» din 26 oct. 1933 regretă faptul că biserica ortodoxă n-a decretat și ea anul sfânt prin sinoade naționale. Articolul este redat și în «Unirea», Blaj, an. XLIII, nr. 44, 1933, p. 3.

⁵³ *Cronica, Românii în audiență la Papa*, în «Cuvântul Adevărului», an. XI, nr. 6-7, iun.-iul., 1933, p. 315.

⁵⁴ Cf. «Acta Apostolicae Sedis» nr. 4 din 3 aprilie 1934. Tot în acest număr au apărut și *Îndrumările* date de S. Paenitentiară în legătură cu această Constituție, spre orientarea părinților spirituali. Vezi P. Străjeru, *Directive practice...*, în «Unirea», Blaj, an. XLIV, nr. 18, 1934, p. 2-3; în «Unirea», Blaj, an. XLIV, nr. 19, 1934, pp. 2-3.

⁵⁵ *Quod superiore anno*, în «Unirea», Blaj, an. XLIV, nr. 15, 1934, p. 1;

ecleziastic la Legația română la Vatican, le-a tradus în limba română⁵⁶. Federala Astru va organiza, în cadrul pelerinajului asociației internaționale «Pax Romana», un pelerinaj la Roma, în timpul Paștilor (aproximativ 26 martie-7 aprilie) cu prilejul încheierii Anului Sfânt și a canonizării lui Don Bosco. Înscrierile la Biroul Federalei Astru din Cluj, str. N. Iorga nr. 16-18.

9) În zilele de 7-22 mai 1936, sub patronajul IPS Valeriu Traian Frențiu, Episcop de Oradea și Seniorul Episcopatului român unit din România, s-a organizat un vast pelerinaj național românesc la Roma. Au participat 62 pelerini din toate părțile țării. Conducătorul pelerinajului a fost pâr. canonic Aloisie Ludovic Tăutu din Oradea, directorul general al Agrului, în colaborare cu CIT (Compagnia Italiana Turismo). În ziua de 6 mai 1936 s-a plecat din Jimbolia⁵⁷, urmându-se traseul: Jimbolia, Budapesta, Postulia, Triste, Veneția (2 zile), Padova (1 zi), Florența (1 zi). Pretutendeni s'au oficiat slujbe religioase românești în principalele biserici ale italienilor: San Marco în Veneția, în biserica Sf. Anton la Padova, în catedrala Santa Maria dei Fiori din Florența. Pelerinii au sosit la Roma în 12 mai 1936, în ziua deschiderii Expoziției Mondiale a Presei Catolice, la Roma rămânând patru zile. Pelerinii români au vizitat bazilicile romane. Îndeosebi a fost fascinantă slujba românească oficiată la mormântul Sf. Petru. Așteptată a fost și audiența avută de pelerinii români la Papa Pius XI, joi, 14 mai 1936, la care s-au adăugat studenții teologi din noul Colegiu românesc, apoi câțiva membri ai coloniei române din Roma, astfel că numărul celor primiți în audiență se apropia de o sută. Primit în genunchi de pelerini, Sf. Părinte trece pe dinaintea fiecăruia, dându-i inelul să-l sărute. Prezentările le face Exc. Sa Valeriu Traian Frențiu. Apoi adresează pelerinilor următoarele cuvinte: «Mă bucur ori de câte ori pot să văd pe Români. După cum arată și numele vostru – Români = Romani – între țara voastră și între Roma sunt legături vechi, nepieritoare. Cetatea eternă e leagănul naționalității și al credinței religioase a Românilor. Când au plecat ostașii lui Traian – episcopul vostru încă se chiamă Traian – să cucerească Dacia și s'o aducă în lumina istoriei, odată cu ei au plecat și cei dintâi creștini în România de astăzi. De aceea eu sunt încredințat că voi încă ați venit să venerați nu numai monumentele originii voastre glorioase, ci să vă închinați și amintirii Sfântului Petru, care nu poate fi înlăturat din tradițiile și din viața neamului vostru.

În această privință, nădejdi îndreptățite ne dă prezența unui număr din ce în ce mai frumos de tineri în colegiul vostru și al nostru. De aceea binecuvântarea noastră părintească e nu numai pentru acești fii așa de apropiați sufletului nostru, ci și pentru voi toți, apropiați sau depărtați, pentru familiile și rudele voastre și pentru scumpa voastră țară, România. Drept amintire de la

⁵⁶ «Osservatore Romano» din 14 aprilie 1934; în «Uniea», Blaj, an. XLIV, nr. 17, 1934, p. 5.

⁵⁷ Cronica, *Pelerinaj român la Roma*, în «Cuvântul Adevărului», an. XIV, nr. 6-7, mai 1936, pp. 225-229.

această vizită făcută Părintelui comun al creștinătății, Vă rog să primiți câte o iconiță pe care Vi-o va da veneratul nostru frate episcop de la Oradea»⁵⁸.

În ziua de duminică, 17 mai 1936, a fost consacrată biserica noului colegiu românesc «Papa Pius XI» din Roma, având înținare deosebită de cea a colegiului, cu iconostas, cor și o acustică reușită. În timpul celebrării liturgice, avându-i concelebranți pe Prepozitul Alexandru Breban de la Baia Mare, canonicii I. Georgescu și L. Tăutu de la Oradea, pe preoții Dragomir și Crihălmean, IPS Valeriu Traian Frențiu înainte de începerea Sf. Liturghii îi ridică la treapta de citeți (anagnosti) pe cinci clerici ai noului Seminar, după ieșirea cu Darurile îl hirotonește de preot pe diaconul Gheorghe Grecu din eparhia de Cluj-Gherla, iar după consacrarea speciilor liturgice îi hirotonește ca diaconi pe Iuliu Hirțea din Oradea și Vasile Țiplea din Baia Mare. Răspunsurile liturgice le-au dat corul alumnilor colegiului Papa Pius XI, ajutați de frații lor din Colegiul De Propaganda Fide⁵⁹.

10) Inițial s-a anunțat că inaugurarea Colegiului Român de la Roma ar avea loc la data de 25 martie 1936. Cum ziua aceea cădea pe Vinerea Mare la romano-catolici, când Sfântul Părinte nu ar fi putut lua parte la această solemnitate, s-a cerut un alt termin, pe 10 mai, când se preconiza și un pelerinaj românesc⁶⁰. Peste două luni se anunță oficial că inaugurarea Seminarului român unit de la Roma, planificată pe 25 martie s'a amânat pe o dată ce se va comunica ulterior. Data aceasta ar putea fi 10 mai, când s'a pus și piatra fundamentală. S'a amânat, în consecință, și pelerinajul anunțat pentru luna martie⁶¹. Din motivul că scaunul mitropolitan de la Blaj nu era încă completat, inaugurarea Seminarului român de la Roma, planificată pe 25 martie 1936, nu a putut avea loc. Îndată ce Înaltul Cor Episcopesc este complet la număr, Exc. Sa Mitropolitul Alexandru Nicolescu a propus, iar Congregația Orientală a acceptat, ca termen pentru aceeași sărbătoare data de 9 mai 1937. Este planificat pentru acea dată și un pelerinaj național românesc la Roma. Astfel, amânat pentru câteva săptămâni, pelerinajul românesc în Italia și la Roma a fost definitiv stabilit pentru zilele 6-12 mai. Patronajul pelerinajului îl are Exc. Sa V. Frențiu arhiepiscop de Oradea⁶².

Astfel, cu prilejul inaugurării oficiale a Colegiului român din Roma din 9 mai 1937, Episcopatul Bisericii Greco-Catolice a decis organizarea unui impunător pelerinaj național în timpul vacanțelor de Paști (29 aprilie-15 mai). Organizarea a fost încredințată conducerii centrale a AGRULUI.

⁵⁸ Cronica, *Cuvintele Sfântului Părinte adresate pelerinilor români*, în «Cuvântul Adevărului», Bixad, an. XIV, aug.-sept. 1936, nr. 8-9, p. 359.

⁵⁹ I. Pelerinu, *Pelerinaj românesc la Roma*, în «Unirea», Blaj, an. XLVI, nr. 22, 1936, pp. 5-6.

⁶⁰ Cronica, *Inaugurarea Seminarului românesc dela Roma*, în «Cuvântul Adevărului», Bixad, an. XV, ian.-febr. 1937, nr. 1-2, p. 76.

⁶¹ Cronica, *S'a amânat pelerinajul pentru Roma*, în *Ibidem*, an. XIV, mart.-apr. 1936, nr. 3-4, p. 166.

⁶² Cronica, *Pelerinajul la Roma*, în *Ibidem*, Bixad, an. XIV, mai 1936, nr. 5, p. 214.

Punctul de plecare și de reîntoarcere: Jimbolia. Din program va face parte vizitarea celor mai importante centre ale Italiei: Veneția, Milano, Firențe, Pisa, Roma etc.⁶³. Plecarea în 29 aprilie din gara Jimbolia, întorcându-se în 13-15 mai. Se prezintă programul⁶⁴, se enumeră personalitățile de la Blaj care pleacă⁶⁵ și se exprimă convingerea că acest pelerinaj trebuie să fie o manifestare cât se poate de puternică a dragostei românilor față de Sf. Scaun Apostolic, precum și a românismului propriu, care nu-și uită de Matca originii și credinței sale⁶⁶.

Se specifică faptul că Colegiul românesc este o nouă piatră de legătură între români și cetatea lui Petru. «Ne mână spre ea, cu aceeași putere nevăzută, și sufletul și sângele. Columna lui Traian și mormintele apostolilor ne sunt bunuri familiare, al căror glas tainic are rezonanțe puternice în adâncurile ființei noastre». Se exprimă și necesitatea împrietenirii, și cu această ocazie, cu poporul italian, a cărei voce e importantă în concernul european⁶⁷.

Desigur, au mai fost în această perioadă pelerinaje la Roma organizate din partea asociațiilor religioase, parohiilor, persoanelor particulare, pe care nu le-am luat în dezbateră în acest studiu, datorită faptului că nu au avut caracterul de pelerinaje de mare anvergură, și nici nu au fost „oficiale”, adică însoțite de episcopii greco-catolici români.

Obiectivul studiului nostru nu a fost atât prezentarea dimensiunii teologice a pelerinajului la Cetatea Romei și nici analiza dinamicii desfășurării unui pelerinaj, ci – întrucât se percepea nevoia unei cercetări a istoriei pelerinajelor românești la Roma – prezentarea unei liste cronologice a pelerinajelor organizate la nivel instituțional de Biserica Greco-Catolică din Transilvania, la Roma. Așadar, pe baza acestei prezentări, credem că am reușit evidențierea importanței pe care teologia, ierarhii și credincioșii Bisericii Greco-Catolice din România au acordat-o pelerinajelor la sanctuarele romane, la mormintele Sfinților Apostoli și la Bazilica Sf. Petru de la Roma.

⁶³ *Pelerinaj național la Roma*, în «Unirea», Blaj, an. XLVII, nr. 13, 1937, p. 3; *Să mergem la Roma*, în *Ibidem*, Blaj, an. XLVII, nr. 14, 1937, p. 1.

⁶⁴ *Mare Pelerinaj Național Român la Roma și în Italia*, în *Ibidem*, an. XLVII, nr. 14, 1937, pp. 5-6; *Peregrinajul național la Roma*, în «Sionul Românesc», Lugoj, an. XXIV, nr. 7, 1937, pp. 31-34.

⁶⁵ *Pe drumul Romei*, în «Unirea», Blaj, an. XLVII, nr. 18, 1937, p. 7.

⁶⁶ *Cronica, Mare pelerinaj național la Roma*, în «Cuvântul Adevărului», Bixad, an. XV, apr.-mai 1937, nr. 4-5, p. 208.

⁶⁷ *Cronica, Pelerinaj la Roma*, în «Cultura Creștină», Blaj, an. XVII, nr. 1, 1937, p. 64.

PRACTICA ȘI SCOPUL DIALOGULUI INTER-RELIGIOS ÎN VIZIUNEA LUI J. DUPUIS

CRISTIAN F. SABĂU

RIASSUNTO. *La prassi e lo scopo del dialogo interreligioso secondo J. Dupuis.* Nel presente articolo si cerca di compiere un'indagine circa l'opera *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* di J. Dupuis, che si colloca come una riflessione introduttiva ad una teologia cristiana del pluralismo religioso.

Sentito come una questione che l'attualità e il dato di fatto spinge oggi con sempre più forza verso prese di coscienza lucide ed impegnate, il dialogo interreligioso viene pensato, fondato ed argomentato dal P. Dupuis con sistematicità. In questo, egli allaccia in maniera seria le esigenze di un'ontologia del cristianesimo e della Chiesa con quelle del senso, del valore e dell'utilità pragmatica che sono gli elementi di un'ermeneutica a partire da esigenze concrete. A differenza di nuove linee che indeboliscono la portata assoluta dell'opera di Gesù Cristo e l'universalità salvifica nella Chiesa, Dupuis compie lo sforzo di tentare punti di aggancio tra questa e la realtà di fatto delle varie altre religioni. Non è una dialettica del sì/no, del tutto o niente, ma ci si riallaccia ad una sana teologia tomista dei livelli di partecipazione ad una pienezza.

1. Contextul

Situația istorică a creștinismului din ultimele decenii ale secolului al XX-lea și implicit, în acești primi ani ai celui de-al treilea mileniu, este caracterizată de un proces dublu: de *regionalizare* pe de-o parte, în sensul de-a trăi mereu mai mult experiența de-a te găsi ca minoritate în tumultul altor posibilități și alegeri alternative de stări de viață, iar pe de-a altă parte de *globalizare*, ca și consecință directă a unui fenomen pe scară mondială. În «satul global», caracterizat mereu mai mult de posibilitatea comunicării în rețeaua informatică și de diferitele forme de interdependență economică și politică, creștinismul se regăsește provocat să adopte poziție într-un mod original și cu prezență de spirit, în cele mai felurite contexte sociale, culturale și religioase. Entuziasmul renovator care s-a concretizat în Biserica Catolică prin Conciliul Vatican al-II-lea, iar în celelalte biserici prin nașterea Mișcării Ecumenice, a fost întâmpinată de către „o condiție în mod dibaci numită «de împrăștiere», roadă a unei noi conștiințe și a experienței pluralismului culturilor, a urgențelor istorico-politice, a nevoilor și a expresiilor spirituale și religioase”¹. Dacă aceste provocări veneau pe trei fronturi diferite, vom încerca să ne ocupăm în acest referat de dezbaterea la nivel inter-religios. Din Orientul apropiat, precum și din cel îndepărtat și îndeosebi din India, vine în întâmpinarea creștinismului provocarea marilor religii istorice: „îndeosebi

¹ B. FORTE, *Dove va il cristianesimo*, Brescia 2000, p. 7-8.

datorită fenomenelor emigrării în Occident, accelerate în ultimii ani, dar și datorită apropierii distanțelor prin procesele de globalizare, aceste lumi religioase (Hinduismul, Budismul, Taoismul Confucianismul, Scintoismul) nu mai constituie astăzi pentru creștini o prezență abstractă și îndepărtată, ci le interpelează identitatea și misiunea într-un mod tot mai imediat². Și din această cauză, s-a asistat mereu mai mult în ultimele decenii în viața Bisericii Catolice, la un interes crescând în vederea instaurării unui raport pozitiv cu aceste religii.

În scrisoarea apostolică *Tertio Millennio Adveniente*, papa Ioan Paul al-II-lea își manifesta dorința ca anul jubiliar 2000 să găzduiască întâlniri semnificative la nivel de dialog inter-religios, „după indicațiile clare date de Conciliul Vatican al-II-lea în declarația *Nostra Aetate* asupra relațiilor Bisericii cu religiile ne-creștine” (TMA nr. 53). La o evaluare mai profundă a situației, „apare evident cu toată evidența, că în această perspectivă, indicația insistă mai mult asupra evenimentelor decât asupra elaborărilor teologice”³. Reflecția teologică în materie de dialog inter-religios este încă destul de puțin adâncită și aprofundată, față de ceea ce ar impune exigențele concrete.

Având în minte tocmai conștiința acestei necesități, vom încerca să situăm și să evaluăm contribuția teologică a părintelui Jacques Dupuis. Însă înainte de a delinea elementul specific interesului nostru cu privire la practica și la scopul dialogului inter-religios în opera sus-numitului autor, vor trebui făcute anumite precizări.

2. Hristologia inclusivă a lui Jacques Dupuis

Afirmările de până acum, nu ne împiedică să vedem cum în reflecția catolică asupra temei, s-au delinuat deja câteva tendințe de fond; sintetizând, vom enumera *exclusivismul*, în a cărei concepție nici o religie nu poate să mântuiască în afara de creștinism (în secolul XX, expresia cea mai elevată a acestei concepții a fost definită de către teologul evanghelic K. Barth), iar pe de-o altă parte, *pluralismul* cu un caracter relativist, care neagă că creștinismul ar fi unica religie absolută, apărând concepția conform căreia divinul se lasă întâlnit sub mai multe nume, chiar și în afara mijlocirii lui Isus Hristos (aici se încadrează spre exemplu tezele prezbiterianului J. Hick). Pentru a nu comite omisiuni grosolane printr-o expunerea prea grăbită, vom încerca să prezentăm într-un mod explicit câteva poziții, urmând o împărțire propusă de P. Stefani⁴.

Ecleziocentrismul exclusivist, pornind de la o interpretare foarte restrictivă a axiomei patristice «*extra Ecclesiam nulla salus*», afirmă că nimeni nu poate să se mântuiască, dacă nu face parte în mod vizibil și declarat din Biserica Catolică. **Hristocentrismul** neagă feluritelor religii autonomia lor

² Ibidem, p. 40.

³ P. STEFANI, *Cristo e le religioni. Una teologia cristiana del pluralismo religioso. Il libro di Jacques Dupuis*, in *Il Regno-Attualità*, 4/98, p.101.

⁴ cf. *ivi*.

mântuitoare, pur afirmând că acestea pot mijloci mântuirea, însă doar fiind în legătură cu actul răscumpărător săvârșit de către Isus Hristos. În fine **teocentrismul**, susține necesitatea unei schimbări radicale de perspectivă, bazată pe recunoașterea bogăției spirituale autonome a diferitor religii⁵.

Teocentrismul la rândul său, înglobează două tendințe diferite. Una mai consideră încă lucrarea mântuitoare a lui Isus Hristos ca fiind normativă: chiar dacă nu neagă faptul că și alții pot să o facă, se recunoaște în El mijlocitorul care exprimă cel mai bine iubirea lui Dumnezeu față de oameni, devenind paradigmatic pentru orice tip de mijlocire plauzibilă. Cea de-a doua tendință însă, nu consideră nici constitutivă și nici normativă mijlocirea realizată de către Hristos.

Aceste amănunte ne pot ajuta să înțelegem importanța pe care trebuie să o atribuim unei vaste opere de sinteză, precum este cea a lui J. Dupuis, exprimată în diferite volume precum: *Isus Hristos față în față cu alte religii* (1989), *Către o teologie creștină a pluralismului religios* (1997) și *Creștinismul și religiile. De la înfruntare la întâlnire* (2001). Preocuparea sa principală pare a fi „dacă teologia creștină poate să recunoască, mizând și pe lucrarea Spiritului Sfânt, prezența în alte religii a unei *adevărate mijlociri, pentru membrii lor, a misterului mântuirii în Isus Hristos*”⁶, trebuind de asemenea să definească rolul Bisericii în mijlocirea acestei mântuirii. Din împărțirea preluată de la P. Stefani, rezultă fără umbră de dubiu că poziția lui J. Dupuis se propune ca o formă de hristocentrism inclusivist. Cu toate acestea, profunzimea și articulațiile gândirii sale, revelează insuficiența și sistematicitatea excesivă a subdiviziunilor precedente, în sensul că între felurii termeni trebuie să existe o puternică conexiune: „fiecare reflecție creștină asupra religiilor trebuie să-i ofere spațiu lui Dumnezeu, lui Hristos și Bisericii precum și relațiilor lor reciproce”⁷.

3. Dialogul inter-religios: practică și teologie

a) Dezvoltarea în doctrina Bisericii

Ceea ce ar putea fi considerat nou în contextul actual, nu pare a fi atât de mult pluralismul religios în sine, încât ne regăsim adesea să avem ca și interlocutori religii care se bucură de vârste mult mai antice decât creștinismul, cât mai degrabă conștiința acută a acestui pluralism. Autorul J. Dupuis intenționează să se întrebe mai degrabă ce anume înseamnă pluralismul pentru noi și cum se poate influența această nouă conștiință a practicii creștine, la nivel de atitudine concretă față de «ceilalți».

Tentative de-a schița câteva linii în acest sens, datează din perioada conciliului Vatican II. Prin enciclica *Ecclesiam Suam* (1964), Papa Paul al-VI-lea a stimulat conciliul în direcția anumitor reflecții, însă și în diagnoza Papei, religiile

⁵ ibidem, pp.101-102.

⁶ Ibidem, p. 103.

⁷ idem

erau privite destul de negativ, întrucât erau așezate doar pe planul unei «religiozități naturale», față de «supranaturalitatea» creștinismului. Deriva faptul că ceilalți erau priviți ca și ținta activității și a propovăduirii evanghelizatoare a Bisericii, nediscutându-se nimic despre locul pe care trebuia să-l ocupe dialogul.

În documentele conciliare, misiunea rămâne identificată cu propovăduirea către ne-creștini, dialogul fiind aproape sinonim cu o 'pre-evanghelizare'. Abia documentul *Dialog și misiune* din anul 1984, va începe să dezvolte în mod clar un concept mai amplu al misiunii Bisericii, incluzând în el și dialogul, ca element constitutiv și integrant. Misiunea evanghelizatoare a Bisericii este prezentată ca o «realitate unitară, complexă și articulată» (nr. 13), dintre elemente îi sunt specificate următoarele: *mărturia, angajamentul în favoarea oamenilor, viața liturgică, dialogul ca întâlnire cu ceilalți pentru a păși împreună în direcția adevărului*, și în fine, *proclamarea și cateheza*. În ceea ce privește dialogul, se afirmă că, introducându-se «în marele dinamism al misiunii ecleziale» (nr. 30), poate să asume el însuși forme felurite: dialog pentru viață, dialog ca și angajament în slujba dreptății, dialog intelectual sau dialog de împărtășire a rugăciunii.

Șase ani mai târziu, papa Ioan Paul al-II-lea va afirma în enciclica *Redemptoris Missio* (1990) că, în ciuda faptului că trebuie deosebite (ne-interschimbabilitate), propovăduirea și dialogul sunt într-o legătură intimă, «motiv pentru care nu trebuie nici confundate, nici instrumentalizate, nici judecate echivalente, ca și cum ar fi interschimbabile» (nr. 55). Dupuis clarifică acest lucru în felul următor: „faptul că dialogul nu trebuie «instrumentalizat» înseamnă, în mod emfatic că nu trebuie să fie limitat la a fi un *instrument* de propovăduire; pe de-o altă parte, se afirmă însă că «dialogul nu dispensează de evanghelizare» -iar aici, se poate observa în mod incidental, RM pare să cadă înapoi într-o viziune strâmtă asupra evanghelizării, care acum este identificată implicit cu evanghelizarea însăși⁸. Tot la acest număr, dialogul este definit ca și «metodă și mijloc pentru o îmbogățire reciprocă», Biserica încercând să descopere *semințele Cuvântului* care se găsesc în persoanele și în tradițiile religioase ale umanității.

Documentul *Dialog și anunț* va relua enciclica în anumite puncte, subliniind însă că „dialogul, pur reprezentând o expresie autentică a evanghelizării, nu o epuizează ci rămâne orientat către propovăduire⁹. Scopul celor două activități este diferit: cel al dialogului, este «o convertire mai profundă a tuturor către Dumnezeu» (nr. 41), avându-și așadar propria valoare. Pe de cealaltă parte, propovăduirea «tinde să conducă persoanele înspre o cunoaștere explicită a ceea ce Dumnezeu a făcut pentru toți, bărbați și femei, în Isus Hristos, și să-i invite să devină discipoli ai lui Isus, prin a deveni membri ai Bisericii» (nr. 81). Se subliniază faptul că dialogul rămâne orientat oricum către

⁸ J.DUPIUS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, p. 490.

⁹ J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia 2001, pp. 408-409.

propovăduire, corespunzând cu «orientarea» membrilor altor tradiții religioase către Biserică, despre care vorbește *Lumen Gentium* nr. 16.

În sinteză, ne întrebăm dacă aceste trei documente au adus noutăți față de punctul de sosire al Conciliului Vatican II. Dupuis este de părere că „Vatican II a recomandat dialogul cu alte tradiții religioase, însă fără a-l declara ca făcând parte din misiunea evanghelizatoare a Bisericii ; [...] toate trei documentele însă, dezvoltă o concepție largă de evanghelizare”, care nu poate fi încă întâlnită pe vremea Conciliului, afirmând că „dialogul nu poate fi redus la a fi un instrument al propovăduirii, ci că posedă valoare în sine însuși”¹⁰. Documentele constituie prin urmare un inegalabil pas înainte în doctrina Bisericii asupra evanghelizării, dialogului și propovăduirii.

b) Fundamentele teologice ale dialogului

Declarația *Nostra Aetate* a Conciliului Vatican II individualizează ca fundament al relațiilor Bisericii Catolice cu religiile ne-creștine, faptul că toate popoarele constituie o singură comunitate. Această considerație se sprijină de-o parte, pe originea comună în actul creator al lui Dumnezeu. Pe de-o alta, Jacques Dupuis menționează conștiința neobosită a papei Ioan Paul al-II-lea, asupra faptului că Spiritul Sfânt acționează și printre popoarele cu alte tradiții religioase. Este amintită alocuțiunea Suveranului Pontif rostită către membrii Curiei Romane în 22 decembrie 1996 în legătură cu ziua de rugăciune de la Assisi: Sanctitatea Sa „a întrezărit un «mister al unității» care leagă toate ființele umane, în ciuda a ceea ce pot fi diferențele în circumstanțele vieților lor. [...] În ciuda acestor diferențe, percepute uneori ca și deosebiri de nedepășit, toți oamenii sunt incluși în marele și unicul plan al lui Dumnezeu, în Isus Hristos”¹¹. Acestui «mister al unității», papa îi adăuga încă și un alt element, și anume prezența Spiritului Sfânt în viața religioasă a ‘celorlalți’: „Putem să considerăm că orice rugăciune autentică este inspirată de către Spiritul Sfânt care, în mod misterios, este prezent în fiecare om (nr. 11)”¹². Același papă va afirma în *Redemptoris Missio*, că acțiunea Spiritului Sfânt nu privește doar numai viața individuală a persoanelor, ci se extinde și la viața comună, publică, socială și religioasă.

Trasând fundamentul teologic al dialogului inter-religios, autorul consideră ca fiind necesar să sublinieze universalitatea Împărăției lui Dumnezeu, la care participă pe deplin și membrii altor religii. Acest amănunt nu se găsește decât într-o singură mențiune din *Dialog și anunt*: „toți oamenii și toate femeile ce sunt mântuite participă, chiar dacă în mod diferit, la același mister de mântuire în Isus Hristos, prin mijlocirea Spiritului” (nr. 29)”. Împărăția lui Dumnezeu prezintă pretutindeni, reprezintă o prezență universală a misterului

¹⁰ Ibidem, pp. 409-410.

¹¹ Ibidem, pp. 412-413.

¹² COMMISSIONE PONTIFICIA «JUSTITIA ET PAX», *Assisi, Giornata mondiale di preghiera per la pace (27 ottobre 1986)*, Tipografia Poliglota Vaticana, Città del Vaticano 1987, 143-150, cit. în. J.DUPIUS, *Il cristianesimo...*, p. 413.

mântuirii în Isus Hristos (vezi și GS nr. 22). Acest lucru înseamnă în mod implicit că ei sunt deja în comuniune unii cu ceilalți, chiar dacă rămâne între ei o distincție la nivel de 'sacrament', adică a ordinului de mediere a misterului. În consecință, dialogul nu va reprezenta doar un monolog, un «a da» unidirecțional, ci un «a da și a primi», o formă autentică de împărtășire.

Dupuis interpretează dialogul și propovăduirea și în paradigma «deja și încă nu» a Bisericii. Propovăduirea stă sub semnul lui «deja», ca împărtășire a Împărăției lui Dumnezeu, în actul comuniunii ecleziale; dialogul, în schimb, sub semnul lui «încă nu», ca și deschidere față de semințele Cuvântului și de lucrarea Spiritului prezent între alte religii.

c) Provocările și roadele dialogului

Dupuis contrastează cu câteva opinii (P.F. Knitter), care pentru a avea un dialog «sincer și pur și simplu onest»¹³ apără trecerea de la hristocentrism la teocentrism, renunțând astfel la «pretențiile tradiționale» asupra lui Isus Hristos. „După părerea 'pluraliștilor' o hristologie constitutivă și inclusivă, în care întreaga omenire este mântuită de către Dumnezeu prin evenimentul Isus Hristos, nu lasă spațiu pentru un dialog autentic”¹⁴. J. Dupuis remarcă în schimb, că pentru onestitatea dialogului nu poate fi pus între paranteze adevărul credinței personale, reducând astfel din ceea ce este propriu, și așteptând să se „descopere eventual adevărul propriei credințe prin intermediul dialogului însuși”¹⁵. Mai degrabă –sugerează autorul- să se înfrunte greutățile cu răbdare, prezentându-se fiecare drept ceea ce este, și întrebându-se asupra implicațiilor convingerilor celorlalți asupra propriului crez, fără a îndulci convingerile profunde pe de-o parte, și pe de-a altă parte, fără a absolutiza relativul. Autorul aduce aici ca exemplu, posibilitatea diferitei înțelegeri a plinătății revelației în Isus Hristos, care poate fi corectă, și prin urmare poate să favorizeze un dialog direct, atunci când aceasta este înțeleasă într-o perspectivă *calitativă* și nu *cantitativă*.

Dialogul (adică întâlnirea și împărtășirea) dacă pe de-o parte înseamnă integritatea propriei credințe, va reprezenta de asemenea pe de-o altă efortul activ de a intra în experiența celuilalt, care va fi înțeleasă de din interior, într-o atitudine de '*com*-prehensiune' și '*sim*-patie' sau '*imp*-patie' (pentru a folosi termenii lui Panikkar): „el este descris ca și o tehnică spirituală constând în 'a trece și a reveni'. A trece înseamnă a-l întâlni pe celălalt și experiența religioasă pe care și-o duce cu sine, împreună cu viziunea sa asupra lumii (*Welteltanschauung*)”¹⁶. Autorul se întreabă până la ce punct poate fi posibilă împărtășirea între credințe religioase diferite și cum acestea pot să fie ținute împreună. Anumite experiențe concrete arată plauzibilitatea acestui «creștin compus» (sau al «dublei apartenențe»). Însă faptul –spre exemplu de a combina mesajul creștin și cultura

¹³ J.DUPUIS, *Il cristianesimo...*, p.421.

¹⁴ idem.

¹⁵ J.DUPUIS, *Verso una teologia...*, p. 507.

¹⁶ Ibidem, p. 509.

hindusă- riscă să reducă religiozitatea hindusă la simplu ambient culturale. Oricum ar fi, trebuie să se meargă înainte cu multă prudență, siguri oricum de faptul că „dialogul religios, pentru a fi adevărat, solicită ca ambii interlocutori să facă o efortare pozitivă pentru a intra, pe cât este posibil, în experiența religioasă și în viziunea globală a celuilalt”¹⁷, acest dialog ‘intra-religios’ fiind o *conditio sine qua non* pentru dialogul inter-religios.

Această integrare dintre creștinism și diferite alte religii, îndeosebi cele asiatice, a fost concepută în diferite feluri. Pieris consideră tradiția creștină alături de cea budistă ca două lumi incomplete, reciproc corective, subliniind o posibilă complementaritate între gnoza prezentă în budism și *agape* creștină. J.A.T. Robinson își imaginează creștinismul și hinduismul ca doi ochi ai realității, într-o polaritate între ei, precum polaritatea dintre masculin-feminin. J.B. Cobb intuiește, pe lângă simplul dialog inter-religios, o posibilă transformare reciprocă, provenind dintr-o osmoză între diferitele abordări ale realității pe care cele două religii o practică. Și în final, R. Panikkar susține împotriva acestui eclecticism distructiv al propriilor identități, că diferențele trebuie menținute, favorizând mai degrabă o fecundare încrucișată.

Tocmai datorită faptului că această pluralitate de opinii atât de diversificate nu este foarte clară, autorul trasează câteva linii coordonatoare: înainte de toate, trebuie menținută presupuziția că principalul agent al dialogului inter-religios care animă persoanele este Spiritul Sfânt. În consecință, dialogul nu va putea să constea într-un monolog. Identitatea creștină obligă la a ține trează conștiința plenitudinii lucrării mântuirii realizată de Isus Hristos, aceste lucru ne-dispensând însă creștinii de la ascultarea și primirea ‘celorlalți’. Creștinii câștigă un beneficiu dublu: pe de-o parte îmbogățirea propriei credințe, iar de cealaltă purificarea propriilor convingeri, în urma aprofundării determinate de impactul confruntării cu celălalt. Întâlnirea și schimbul au o valoare în sine. Dialogul nu va fi așadar convertirea celuilalt la creștinism, ci convertirea amândurora la Dumnezeu, fiind reciproc un semn în direcția Lui.

La nivel teologic, «fecundarea» încrucișată despre care se pomenea, nu intenționează să genereze o ‘teologie universală’, ci stimulente pentru elaborări teologice în interiorul diferitor tradiții, care asumându-și diferențele și tensiunile, le fac să interacționeze în dialog.

d) Rugăciunea inter-religioasă

Prima întâlnire religioasă de la Assisi dedicată rugăciunii, subliniase principiul «împreună pentru a ne ruga, nu a ne ruga împreună!», ca normă de prudență, pentru a evita sincretisme periculoase. Trebuie adăugat că însuși contextul nu ar fi permis altfel, ceea ce înseamnă că Assisi nu putea să constituie degrabă un model normativ. Împotriva anumitor tendințe care contrarecomandă practica rugăciunii inter-religioase comune, există totuși experiențe

¹⁷ J.DUPUIS, *Il cristianesimo...*, p. 427.

foarte interesante de acest tip, care merg înainte, precum și o luare de poziție a Conferinței episcopilor catolici ai Indiei (*Orientări pentru dialogul inter-religios și ecumenism*, -1989¹⁸), care cred că aceasta nu doar este posibilă, ci și recomandabilă. Cu siguranță în această practică va trebui să se țină cont de familiile religioase implicate (dacă sunt monoteiste sau mistice, dacă sunt teiste sau ne-teiste, agnostice sau a-teiste) și de toate circumstanțele concrete.

A se ruga înseamnă recunoașterea aceluși «mister al unității» despre care vorbea papa, a-și recunoaște originea comună în actul creator al lui Dumnezeu și destinul comun al mântuirii. A se ruga împreună înseamnă a invoca prezența Spiritului Sfânt care acționează și în alte religii, punând astfel în evidență o unitate anticipată în prezența universală a misterului mântuirii în uniunea-comună a Împărăției lui Dumnezeu. Ca o rațiune ulterioară pentru întâlnirea celor 'diverși' și în rugăciune, Dupuis afirmă mergând pe urmele lui G. Odasso: „Noi înșine am sugerat în această carte, că religiile lumii nu reprezintă nici măcar și nici în principal efortul cu care oamenii și popoarele l-au căutat pe Dumnezeu de-a lungul întregii istorii a umanității¹⁹, ci niște adevărate «daruri ale lui Dumnezeu către popoare». Rugăciunea comună ar trebui deci să se prezinte ca o recunoaștere și o mulțumire comună către Dumnezeu pentru abundența bogăție a revelațiilor sale către omenire.

Vorbind și despre modalități concrete, J. Dupuis subliniază că trebuie făcute înainte de toate distincții în ceea ce privește situațiile dialogice concrete între diferitele tradiții religioase. Apoi, pentru ca o rugăciune să fie 'universalizantă' este necesar un discernământ pastoral senzitiv, „luând în considerare nu numai conținutul doctrinal al rugăciunii, adică cuvintele pronunțate împreună de către toți, ci și locurile în care se face rugăciunea, perioadele, cât și gesturile care o însoțesc²⁰. Rugăciunile 'universalizante', în ciuda accentuărilor proprii fiecărei credințe „vor trebui însă să mențină un substrat comun, pe care se fondează validitatea împărtășirii rugăciunii²¹.

În cazul rugăciunii între creștini și evrei, se va putea aminti legătura reciprocă ce îi unește în planul mântuirii omenirii, în ciuda diferențelor lor, mulțumindu-i lui Dumnezeu pentru darurile sale irevocabile. Dorind să sugereze criterii pentru o posibilă rugăciune între creștini și musulmani, autorul îl citează pe K.-J. Kuschel: „creștinii, dacă iau în serios faptul că și musulmanii îl adoră pe același Dumnezeu, pot să i se adreseze cu rugăciunile lor acestui Dumnezeu, creatorul cerului și al pământului, conducătorului milostiv și bun al

¹⁸ CBCI COMMISSION FOR DIALOGUE AND ECUMENISM, *Guidelines for Interreligious Dialogue*, second revised edition, CBCI Centre, New Delhi 1989, 68.

¹⁹ J. DUPUIS, *Il cristianesimo...*, p. 445.

²⁰ *ibidem*, p. 447.

²¹ *Idem*.

istoriei, judecătorului și perfecțiunii lumii și a omenirii²². În ceea ce privește rugăciunea între creștini și hinduiști sau/și budiști, chestiunea este puțin mai complicată: „însă în cazul curenților care se profesează 'ne-teiste', precum spre exemplu budismul, se va propune împărtășirea unei meditații²³. Ca texte concrete, se pot adopta *Cântecul creaturilor* a Sf. Francisc, *Imnul Dumnezeului necunoscut* al Sf. Grigore de Nazianz, anumite fragmente din *Upanișade* sau din *Bhadavad Gītā* ale misticilor și poezilor hinduși sau din alte tradiții orientale, texte în care „să fie exprimată impenetrabilitatea misterului divin, care rămâne și va rămâne întotdeauna dincolo de o cuprindere umană totală²⁴”.

4. Concluzie

În tratarea lui J. Dupuis se încearcă propunerea unei reflecții introductive către o teologie creștină a pluralismului religios. În *Notificarea către P. Dupuis* pe care Congregația pentru doctrina credinței a publicat-o în 2001, se afirmă că aici, nu este vorba doar despre o teologie a religiilor ci de „o teologie a pluralismului religios, care intenționează să caute, la lumina credinței creștine, semnificația pe care tradițiile religioase o asumă în planul lui Dumnezeu pentru omenire²⁵”.

Resimțită ca o chestiune de actualitate pe care situația de fapt o propune astăzi tot mai mult în vederea unor luări de poziție lucide și angajate, dialogul inter-religios este conceput, fundamentat și argumentat de către p. Dupuis în mod sistematic. În aceasta, el leagă într-un mod serios exigențele unei ontologii a creștinismului și a Bisericii cu acelea ale unui sens, ale valorii și a utilității pragmatice care sunt elementele unei hermeneutici ce pornește de la exigențe concrete. Spre deosebire de noile linii care slăbesc amploarea absolută a lucrării lui Isus Hristos și universalitatea mântuitoare a Bisericii, Dupuis depune tot efortul de a găsi puncte de legătură între acestea și realitatea concretă a diferitor alte religii. Nu constituie o dialectică a lui *da/nu* ori al unui *totul sau nimic*, ci se racordează la teologia tomistă sănătoasă a gradelor de participare la plinătate. Plinătatea așadar, nu exclude participarea și gradualitatea, iar sublinierea de natură escatologică a întregului dar creștin ca și conștiință de a fi între *un deja și încă nu*, pare să fie respectuoasă față de ambele părți. „Revelația și harul constituie «mistere ascunse», chiar dacă reale; prin urmare *cu toții suntem încă în așteptarea arătării plenitudinii*”²⁶. Prin urmare, în ceva anume (realitatea profundă și misterioasă), Hristos și creștinismul sunt unici și de necomparat, însă în alte aspecte sunt de asemenea *comparabili*. Din punct

²² K.-J. KUSCHEL, *La controversia su Abramo. Ciò che divide - e ciò che unisce ebrei, cristiani e mussulmani*, Queriniana, Brescia 1996, citaz. in. J. DUPUIS, *Il cristianesimo...*, p. 455.

²³ J. DUPUIS, *Il cristianesimo...*, p. 456.

²⁴ Ibidem, p. 460.

²⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione a P. Dupuis*, in *Il Regno-Documenti*, 5/2001, p.143

²⁶ L. SARTORI, *Prefazione. Riflessioni confidenziali di un amico*, in J. DUPUIS, *Il cristianesimo...*, p. 12.

de vedere eclezialogic, Dupuis pare să aleagă un alt criteriu, față de cel aristotelic de cauzalitate instrumentală: de la viziunea de Biserică, ca și cea prin care se împarte harul în mod universal, la aceea de Biserică ce arată *ținta* la care tinde lumina Logosului. O teologie sănătoasă, -iar autorul o recunoaște- este chemată să mențină în tensiune aceste două aspecte.

Din punctul de vedere al tratării, J. Dupuis pornește adesea luând în considerare diferite documente ale Bisericii. Însă par să lipsească referințe biblice solide.

Contribuția sa este însă validă și țintește departe. Trebuie bineînțeles să fie situată cu echilibru, ținând cont pe de-o parte de identitatea creștină, care până la proba contrară este chemată să arate unicitatea creștinismului în fața oricărei alte pretenții religioase (cf 1Pt 3,15), iar de cealaltă parte de exigențele dialogului.

Împreună cu alți teologi, J. Dupuis contribuie să creeze în teologia creștină acea platformă, în baza căreia creștinii nu își suspendă judecățile lor ci, pornind de la o interpretare corectă a *catolicității* lor (=universalitate), intenționează să-i trateze pe membrii altor religii cu simpatie și cu respect.

BIBLIOGRAFIA

1. CBCI COMMISSION FOR DIALOGUE AND ECUMENISM, *Guidelines for Interreligious Dialogue*, second revised edition, CBCI Centre, New Delhi 1989
2. COMMISSIONE PONTIFICIA «JUSTITIA ET PAX», Assisi, *Giornata mondiale di preghiera per la pace (27 ottobre 1986)*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1987, 143-150
3. CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI, *Dominus Iesus*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 2000
4. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione a P. Dupuis*, in *Il Regno-Documenti*, 5/2001
5. DUPUIS, J., *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia 2001
6. ID., *Dialogo interreligioso*, in LATOURELLE, R., - FISICHELLA, R., (a cura di) *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, pp.310-317
7. ID., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997
8. FORTE, B., *Dove va il cristianesimo*, Brescia 2000
9. KUSCHEL, K.-J., *La controversia su Abramo. Ciò che divide - e ciò che unisce ebrei, cristiani e mussulmani*, Queriniana, Brescia 1996
10. PONTIFICIUM CONSILIUM PRO DIALOGO INTER RELIGIONES, *Dialogo e annuncio*, in *Bullettin* n. 77; 26/2 (1991) 159-200.
11. STEFANI, P., *Cristo e le religioni, Una teologia cristiana del pluralismo religioso. Il libro di Jacques Dupuis*, in *Il Regno-Attualità*, 4/98.

MUZICA BISERICESCĂ ÎN VIAȚA ȘI CREAȚIA LUI IACOB MUREȘIANU

ALEXANDRU SUCIU

RESUMEE. *La musique religieuse dans la vie et la création de Iacob Mureșianu.*

L'article qui suit veut mettre en évidence la personnalité complexe de Iacob Mureșianu – pédagogue, compositeur, chef d'orchestre et animateur de la vie culturelle de Transylvanie du XIX-e siècle. L'art et la culture roumaine ont parcouru un long chemin dans cette période, chemin que l'art occidental a traversé pendant deux siècles.

L'art, surtout la musique, a eu un rôle important à promouvoir les idéaux nationaux, beaucoup d'intellectuels roumains y contribuant. Dans les conditions politiques et sociales caractéristiques à la Transylvanie, la musique a été pour Iacob Mureșianu un moyen d'affirmation nationale. Il a été et reste encore une grande personnalité dans le domaine de la musique religieuse par son activité et son oeuvre – il est le fondateur de la chorale de la cathédrale métropolitaine de Blaj, dont il a fait augmenter le prestige, le répertoire et l'interprétation.

Ses compositions musicales religieuses sont remarquables surtout par l'introduction du chant simultané des trois corales: mixte, les hommes et les enfants.

Par son activité didactique et sa création musicale formée d'âme et d'esprit roumain mais en suivant les règles esthétiques de l'art occidental, Iacob Mureșianu se trouve parmi les grands pédagogues du XIX-e et le début du XX-e siècle.

În articolul de față ne propunem să prezentăm pe baza cercetărilor făcute aspecte din viața de pedagog, compozitor și dirijor de coruri bisericești a lui Iacob Mureșianu.

Secolul al XIX-lea a însemnat pentru arta și cultura românească parcurgerea unui drum lung pe care arta Apuseană l-a traversat de-a lungul a mai bine de două sute de ani. Arta, mai cu seamă muzica, a avut un rol important în promovarea idealurilor naționale. Ideea de școală națională este o noțiune apărută în muzică în prima jumătate a secolului al XIX-lea și a cuprins toate țările în care avântul mișcărilor populare urmărea eliberarea națională și făurirea unei culturi proprii. În acest context se înscriu și intelectualii noștri în frunte cu muzicieni precum: Gavril Musicescu, Ciprian Porumbescu, Eusebiu Mandicevschi, care își desfășurau activitatea în Moldova, iar în Transilvania Iacob Mureșianu și Gheorghe Dima, care, după terminarea studiilor la școli muzicale renumite din Occident, s-au întors acasă și au dus o muncă de pionierat pentru crearea unei școli muzicale naționale.

Iacob Mureșianu s-a născut în Brașov la 29 iunie 1857 ca fiind al patrulea copil al lui Iacob și Sevastia Mureșianu, născută Nicolau. Tatăl lui Iacob Mureșianu (1812-1887), un strălucit gazetar, întemeietorul – alături de George Barițiu și Andrei Mureșianu – al *Gazetei Transilvaniei*; director la Liceul Românesc din Brașov, are originea în Maramureș și este descendent dintr-o familie veche atestată documentar din secolul al XIV-lea.¹

Un mare muzician, pianist excepțional, compozitor, pedagog, dirijor de cor și orchestră, redactor și publicist din secolul al XIX-lea, deschizător de drum al *Școlii noastre naționale de muzică*², împreună cu Gheorghe Dima și Ion Vidu (ceva mai târziu), a fost Iacob Mureșianu. Priceputul organizator și animator al vieții muzicale și artistice din Transilvania, întemeietorul gazetei *Musa Română*, are o activitate comparabilă cu a tuturor contemporanilor săi din țările române cu care are de altfel legături strânse. Relatările despre viața și preocuparea muzicală a lui Iacob Mureșianu sunt destul de multe - unele dintre ele controversate³.

Activitatea lui trebuie evaluată în contextul istoric al epocii, putându-se compara cu cea a lui Gheorghe Dima de la Brașov cu care a fost contemporan, Dumitru George Kiriac din București, Ioan Vidu și alții.

Studiile muzicale și ucenicia

Pe parcursul a patru ani, în paralel cu studiile de cultură generală, Mureșianu urmează cursurile muzicale cu Frederic Novotny – fost profesor la Conservatorul din Praga, stabilit la Brașov – care îi va preda teoria, compoziția, armonia și pianul. Din această perioadă datează compozițiile *Cunună de flori române* – cadrul⁴ dedicat Reuniunii femeilor române și interpretat pentru prima oară de fanfara regimentului cezaro-crăiesc numărul doi din Brașov; *Aurora* și o piesă romantică pentru orchestră intitulată *O noapte pe Tâmpa*⁵. Pe lângă talentul său muzical, tânărul Iacob are și aptitudini pentru studiul matematicii, acest fapt îl determină pe tatăl său să-l trimită la Viena pentru a urma studiile la Politehnică. Aici, timp de trei ani – în

¹ MERIȘESCU, Gheorghe, *Iacob Mureșianu (Viața și Opera)*, Editura Muzicală, București, 1966, p.24

² PAROCESCU, Nicolae, *Iacob Mureșianu. Opere alese*, Editura Muzicală, București, 1958, p.14; MERIȘESCU, Gheorghe, *Viața și opera compozitorului Iuliu Mureșianu*, Filarmonica de tat Cluj, Cluj-Napoca, 1957, p.6-8

³ În cartea scrisă de Gheorghe Merișescu - *Iacob Mureșianu. Viața și Opera* – data nașterii compozitorului este considerată 17 iunie 1857, pe când Zebo Vancea în *Muzica bisericească corală la români* consideră anul nașterii ca fiind 1851, iar referitor la compozițiile religioase ale lui Mureșianu, tot Zeno Vancea face afirmația ... *a scris și un număr de compoziții religioase (10 liturghii, heruvice, pricesne, irmoase, axioane)* – p. 43; cercetările au scos la iveală deocamdată doar o liturghie, cea în sol major.

⁴ Cadril – dans popular de perechi foarte răspândit în saloanele din Europa la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, cf. BUGHICI, Dumitru, *Dicționar de forme și genuri muzicale*, Editura Muzicală, București, 1974, p.51

⁵ MERIȘESCU, Gheorghe, op. cit. p.39

perioada 1875-1878⁶ – va trece examenele de specialitate cu bine, însă dragostea sa pentru muzică și contactul cu bogata viață muzicală a Vienei îl va îndemna să se pregătească în continuare cu un profesor particular. Într-o scrisoare trimisă tatălui său de la Viena în 17 noiembrie 1877 scrie: *...Știi că acum iau ore particulare de la un profesor în teoria muzicii. Atât îmi dă de lucru ca să capăt dexteritate, încât de multe ori trebuie să întrebuițez și noaptea până târziu, rezervându-mi serile spre studierea literaturii muzicale și a opurilor de artă mai mari.*⁷

În același an, 1877, la 20 iunie, profesorul Frederic Novotny îi înmânează certificatul de absolvire al celor patru ani de studii care confirmă rezultatele deosebite deținute de elevul său, Iacob Mureșianu, la pian, canto și compoziție: *Poate să predea în învățământ aceste discipline într-un mod temeinic. Ca o certificare a talentului său muzical servesc cele douăzeci de compoziții și concertele sale, pe care le-a dat peste tot, care au plăcut foarte mult și s-au bucurat de multă apreciere.*⁸

La Viena face parte din Societatea studenților români, *Româna jună*, unde va cânta compoziții proprii și va câștiga considerația și admirația studenților români de aici. În 1878 renunță la studiile de la Politehnică și se întoarce acasă unde timp de doi ani va funcționa ca profesor și dirijor la Năsăud.

Sursele pe care le-am cercetat ne oferă perioade diferite de ședere a lui Iacob Mureșianu la Viena. Astfel, Adrian Solomon⁹ susține perioada 1876-1878; aceeași perioadă o găsim și la Ștefan Manciulea¹⁰, iar Merișescu¹¹ afirmă: *În vara anului 1877 Iacob Mureșianu revine în casa părintească cu intenția fermă de a nu se mai întoarce la studiul politehnic ... Încă în toamna anului 1877 el acceptă cu bucurie oferta unui post de profesor de muzică la gimnaziul din Năsăud.* Acest lucru duce la o evaluare diferită a activității muzicianului în următorii ani și anume: activitatea didactică și dirijorală la Năsăud pentru Manciulea este de un an, între 1878 și 1879; pentru Merișescu de doi ani, între 1877-1879; pentru Zeno Vancea¹² între 1878-1880, iar George Breazu¹³ susține: *Astfel, după un an de experiență didactică dar și muzicală el pleacă la Leipzig pentru a-și*

⁶ idem

⁷ idem, p.41

⁸ BORZA, Enea, *Contribuția lui Iacob Mureșianu la începuturile culturii pianistice românești*, în "Lucrări de muzicologie", vol. 2, Academia de muzică "Gheorghe Dima", Cluj-Napoca, 1966, p.220

⁹ SOLOMON, Adrian, *Învățământul muzical blăjean*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2003, p. 35;

MANCIULEA, Ștefan, *Aici e pământul sfânt al Blajului*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2003, p.119

¹⁰ MANCIULEA, Ștefan, *Aici e pământul sfânt al Blajului*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2003, p.119

¹¹ MERIȘESCU, op. cit. p.41-47

¹² VANCEA, Zeno, *Creația muzicală românească. Sec. XIX-XX*, vol. I, Editura Muzicală, București, 1968, p.145

¹³ BREAZUL, George, *Pagini din istoria muzicii românești*, Editura Muzicală, București, 1966, p.359

sistematiza și desăvârși studiile muzicale. În februarie 1880 scria el din Leipzig fratelui său Aurel ...

Urmează apoi cursurile la Conservatorul din Leipzig, Fundația lui Felix Mendelssohn Bartholdy¹⁴, unde îi are ca profesori pe: Salomon Jadassohn la teorie, solfegiu, armonie și contrapunct, Karl Reinecke la canto, muzică de cameră, Friederich Rebling la canto, Oskar Paul la istoria muzicii și Georg Klesse la canto¹⁵. Tot aici va avea prilejul de a-i audia pe marii muzicieni ai vremii: Rubinstein, Clara Schumann, Franz Liszt și lucrează la cancelaria lui Richard Wagner¹⁶.

La Königliches Conservatorium der Musik von Leipzig¹⁷ își va găsi echilibrul și mulțumirea sufletească potrivit propriei mărturisiri făcută fratelui său Aurel într-o scrisoare din februarie 1880: *Multe am să-ți mulțumesc ție, dar mai cu seamă aceea că ai stăruit, m-ai îndemnat să vin la muzică ... Ți mulțumesc din adâncul inimii, îți mulțumesc dublu că prin aceea că ai stăruit, m-ai sprijinit, îndemnat să vin aicea, mi-ai dat o viață pe care n-am cunoscut-o și care atâta îmi lipsea ... O viață pe care eu n-am cunoscut-o și pentru care sunt eu creat ... Acuma mă simt în elementul meu, acuma fac totul cu iubire, cu plăcere ce mai înainte făceam silit, îndemnat. Muzica e câmpul, e teritoriul pe care voi să-l lucră și voi lucra ca să pot zice și eu odată că sunt demn de numele ce-l port*¹⁸. În perioada acestor studii va osteni zi și noapte pe tărâmul muzicii, mai cu seamă pe cel al compoziției. Va compune uvertura festivă *Ștefan cel Mare, Fantezie* pentru pian și peste treizeci de lieduri¹⁹. Efortul său componistic va fi răsplătit cu acordarea premiului *Mendelssohn Bartholdy* la un concurs de compoziție, organizat în anul 1882, la Conservator, pentru două canon-duete: *Ce a fost, a fost și Cum n-ar fi fost*²⁰ considerat ca fiind primul premiu muzical internațional obținut de un român.

Profesorii săi Jadassohn și Reinecke îi fac propunerea să rămână în Germania pe un post la Conservator, dar Mureșianu, respectând sfatul și dorința tatălui său, refuză oferta și se întoarce la o muncă pusă în slujba românilor din Transilvania.²¹ Cei trei ani de studiu la Leipzig sunt ani de acumulări în tehnica compoziției, a contrapunctului, în cultura vocală, în tehnica și arta pianistică, în asimilarea unor idei de istorie

¹⁴ idem

¹⁵ RUSNEAC, Moise, *La fântâna din răzori. Muzică corală românească*, Centrul județean al creației populare Alba, Alba-Iulia, 1995, p.11

¹⁶ STANCIU, Vasile, *Muzica bisericească corală din Transilvania*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, 2001, p.92

¹⁷ idem

¹⁸ BREAZUI, George, op. cit. p.359

¹⁹ MERIȘESCU, Gheorghe, op. cit. p.55-56

²⁰ idem

²¹ MANCIULEA, Ștefan, *Istoria Blajului. Monografie istorică și culturală*, Editura Astra, Blaj, 2001, p.142

MUZICA BISERICESCĂ ÎN VIAȚA ȘI CREAȚIA LUI IACOB MUREȘIANU

și estetică muzicală pe care le va folosi timp de treizeci și șapte de ani pe tărâmul muzicii naționale românești.



Diploma lui Iacob Mureșianu eliberată de Conservatorul regal de muzică din Leipzig

Activitatea Didactică Și Dirijorală

Iacob Mureșianu consideră muzica *unul dintre cele mai puternice elemente ale civilizațiunii* și spune mereu că poporul român, datorită împrejurărilor, n-a putut trece *limitele muzicii populare*²² și n-a făcut progres spre adevărata artă, dar este *o națiune aptă pentru civilizațiune*²³, iar pentru această misiune e *de a noastră și de a tuturor datoria a deschide porțile care duc pe drumul artei*²⁴. Una dintre aceste porți o constituie – pentru majoritatea dascălilor din generația lui – învățătura de carte care este aprofundată în școală, instituție considerată *un sanctuar în care se intră cu smerenia cuvenită*²⁵.

Nu de puține ori Mureșianu își îndeamnă elevii la râvnă pe tărâmul muzicii spunându-le: *Muzica la noi este încă în față; de aceea cer de la tot insul care s-a devotat cu seriozitate științei armoniei să-și țină de sfântă datorie a culege cântecele populare, a le armoniza, a le îmbrăca în forme artificiale și a le răspândi cât mai mult; căci numai astfel va putea conlucra ... la înaintarea muzicii române ca a doua limbă prin care ne mai putem manifesta ca români în aceste grele timpuri ale persecuțiunii.*²⁶

²² REVISTA MUSA ROMÂNĂ- Foaie muzicală și literară, anul IV, nr.1, 1 martie 1906, p.1

²³ idem

²⁴ idem

²⁵ SBĂRCEA, George, *Orașele muzicii*, Editura Muzicală, București, 1976, p.199

²⁶ idem, p.200-201

În cadrul procesului pedagogic evita teoretizarea excesivă; îl preocupa cel mai mult trezirea interesului pentru muzică și depunea eforturi pentru ca și dintre elevii mai puțin dotați cu aptitudini muzicale să facă niște *cântăreți de forță*.²⁷ Lecțiile de muzică instrumentală predate de Iacob Mureșianu au contribuit la răspândirea cunoștințelor artistice, *la formarea unui gust artistic și la ridicarea nivelului cultural – social*.²⁸

Era exigent nu numai în privința materiei pe care o preda, dar și în ceea ce însemna *decentță în toate împrejurările*²⁹, ținuta vestimentară a elevilor, plecând de la conceptul că *viitorul neamului este o chestiune de civilizație și cultură*³⁰.

La întoarcerea sa din Viena tânărul Iacob primește oferta de a fi profesor de muzică în **Năsăud ținutul de obârșie al neamului mureșenilor**³¹. Doritor de o mai bună educație muzicală a elevilor săi, la Năsăud preocuparea sa – în cei doi ani pe care i-a petrecut aici – nu se rezumă numai la sânguința de la catedră, dimpotrivă această catedră îi va asigura un suport material ajutător desfășurării unei *campanii artistice de mari proporții*.³² Astfel, dintre elevii mai dotați muzical din clasele gimnaziale va înființa o orchestră cu care apoi, împreună cu corul școlii, va susține concerte.

În Năsăud, un oraș de graniță în care locuitorii erau intelectuali, funcționari și ofițeri, funcționa încă de la 1868 o Reuniune română de lectură a cărei activitate era destul de redusă, iar viața muzicală a micului orașel transilvănean era *aproape inexistentă până la venirea tânărului profesor brașovean*.³³ Imediat după sosirea la Năsăud, Iacob Mureșianu înființează un cor bisericesc, primul din Transilvania în care introduce vocile feminine. Aceasta se petrecea în anul 1878, cu șaptesprezece ani înaintea reformei lui Gavril Musicescu la corul Mitropoliei Ortodoxe din Iași.³⁴

Iată ce le scria părinților săi la Brașov: *De când stă Năsăudul, așa coruri n-au auzit dânșii cum le-am făcut eu*.³⁵ Întemeiază o Reuniune de cântări³⁶ și organizează concerte în care repertoriul românesc este preponderent. Ocupația sa concertistică – în care reunește formațiile corale cu

²⁷ SOLOMON, Adrian, op. cit., p.36

²⁸ BORZA, Enea, op. cit., p. 223

²⁹ SOLOMON, Adrian, op. cit., p.36

³⁰ idem

³¹ PAROCESCU, Nicolae, op. cit. p.5

³² MERIȘESCU, Gheorghe, op. cit. p.47

³³ idem

³⁴ idem

³⁵ MANCIULEA, Ștefan, op. cit., p.142

³⁶ Reuniunile erau ansambluri corale puternice care au cultivat cu statornicie cântecele românești, opera compozitorilor aflați și în postura de dirijori. Este important de remarcat faptul că, la conducerea acestora, se aflau nume reprezentative de muzicieni români: Mureșianu, Dima, Musicescu, Kiriac, Vidu, Movilă, Ștefănescu și alții (cf. LAZĂR-COSMA, Octavian, *Hronicul muzicii românești*, vol.V, Editura Muzicală, București, 1983, p.220-221)

cea instrumentală – este foarte apreciată în presa vremii: *Gazeta Transilvaniei*, *Bistritzer, Wochenschrift, Osten* (Viena), *Familia* (Budapesta).³⁷

Concomitent cu strădania la clasă și organizarea de concerte, desfășoară și o muncă de creație componistică, și anume treizeci și două de piese aranjate pentru pian și cor dintre care o parte le-a publicat în București la Editura Gebauer, în revista *Lyra română*, iar altele le-a publicat mai târziu în *Musa română*.³⁸ Această triplă îndeletnicire: didactică, componistică și dirijorală a jucat un rol important în hotărârea Mitropoliei Blajului de a-i acorda o bursă de studii la Conservatorul din Leipzig.

Absolvent al Conservatorului german cu experiența dobândită la Năsăud, Iacob Mureșianu ar fi putut rămâne la Leipzig, dar, animat de curentul de patriotism al vremii și respectând dorința tatălui său de a-l vedea *așezat la o muncă națională constructivă*³⁹, revine în țară la **Brașov**. Începând cu anul 1883 el va funcționa ca profesor de muzică la liceul Șaguna din Brașov, dirijor al corului bisericii Sfântul Nicolae din Scheii Brașovului și conducător al corului Reuniunii de gimnastică și cântări⁴⁰, iar din toamna anului 1885, Iacob Mureșianu ocupă postul de profesor de muzică vocală și instrumentală la **Școlile din Blaj**, răspunzând astfel invitației făcute de Mitropolitul Vancea al Blajului. Pentru viața muzicală din Brașov plecarea sa a constituit o întrerupere de patru ani până în anul 1889 când Gheorghe Dima va continua cu strălucire această activitate⁴¹. Decretul de numire la Școlile blăjene prevedea obligații ca:

1. Predarea muzicii vocale clericilor din seminar și preparanzilor;
2. Să pună pe note cântările bisericești precum se cântă la Blaj;
3. Să formeze un cor de cântări bisericești pentru catedrală;
4. Însărcinări didactico-artistice diverse pentru profesorul de muzică al Școlilor blăjene.⁴²

Învățământul muzical blăjean a existat încă de la începuturile Școlilor unde muzica era obiect de învățământ cunoscut sub numele de cânt bisericesc, însă adevărata școală muzicală blăjeană este *inițiată de profesorul și compozitorul Iacob Mureșianu*,⁴³ iar rezultatul fiind numărul mare de elevi care și-au urmat dascălul. A format numeroși muzicieni, compozitori și folcloriști care au continuat munca începută de maestrul lor, dintre care amintim:

³⁷ MERIȘESCU, Gheorghe, op. cit. p.48

³⁸ PAROCESCU, Nicolae, op. cit. p.5

³⁹ PAROCESCU, Nicolae, op. cit., p.7

⁴⁰ STANCIU, Vasile, op. cit., p.92

⁴¹ STANCIU, Vasile, op. cit., p.95

⁴² MERIȘESCU, Gheorghe, op. cit. p.61

⁴³ cf. SOLOMON, Adrian, *Învățământul muzical blăjean. Privire istorică*, în "Cultura creștină", serie nouă, anul VII, nr. 1-2, Blaj, 2004, p.296

Tiberiu Brediceanu – folclorist, compozitor
Guilelm Șerban – compozitor
Nicodim Ganea – profesor, compozitor
Augustin Bena – profesor, compozitor
Ioan Harșia – compozitor
Iuliu Mureșianu – profesor, compozitor
Celestin Cherebețiu – profesor, compozitor
Eugen Hopârtean – profesor, compozitor
Emil Ștefănuțiu – profesor, compozitor
Aurel Popovici – compozitor
Cornelia deac – profesoară de pian
Lucia Mureșianu – profesoară de pian
Ștefan Lakatoș – muzicolog
Raul Șerban – profesor
Max Eisikovits – profesor, compozitor⁴⁴

În afara corurilor școlare, Mureșianu a format o orchestră din elevii săi cei mai buni, cu care, alături de corurile sale, participa la serbările școlare sau serbările organizate cu prilejul Adunării Generale a învățătorilor din dieceza de Alba-Iulia și Făgăraș.⁴⁵

Casa sa din Blaj era deschisă tuturor elevilor doritori să învețe arta sunetelor. În acest sens, Tiberiu Brediceanu, unul dintre elevii favoriți ai maestrului, relatează: *Aici mergeam de trei ori pe săptămână pentru lecții și tot de atâtea ori pentru a-mi face exercițiile la piano. Intrând astfel zilnic în casa Mureșianu, unde din primul moment m-am simțit ca și la părinții mei, am avut prilej să-l cunosc și să-l apreciez nu numai pe artistul înflăcărat, ci și pe omul nobil de suflet și mare altruist care a fost Iacob Mureșianu.*⁴⁶

Despre modul cum decurgeau lecțiile stau mărturie cuvintele aceluiași elev: *Strânși în jurul lui elevii săi îl ascultau cu mare interes uneori ceasuri întregi. Din ce cânta, din ce se adâncea și se inspira mai mult de farmecul neîntrecut al melodiilor noastre populare. Câteodată se oprea din cântat și ne arăta, cum trebuie frazat cutare motiv sau cum trebuie luat un acompaniament pentru ca să sune în adevăr românește ... nu cruța nici o osteneală, spre a ne explica amănunțit tot ce-ar putea fi de folos pentru luminarea unei sau altei chestiuni din cele ce ne pasionau și preocupau.*⁴⁷

În cadrul Academiei Teologice funcționa Societatea de lectură *Inocențiu Micu Klein* care avea un cor și o sorcheastră ce participau la manifestările

⁴⁴ SOLOMON, Adrian, op. cit., p.295; SOLOMON, Adrian, *Învățămintul muzical blăjean*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2003, p.93-115;

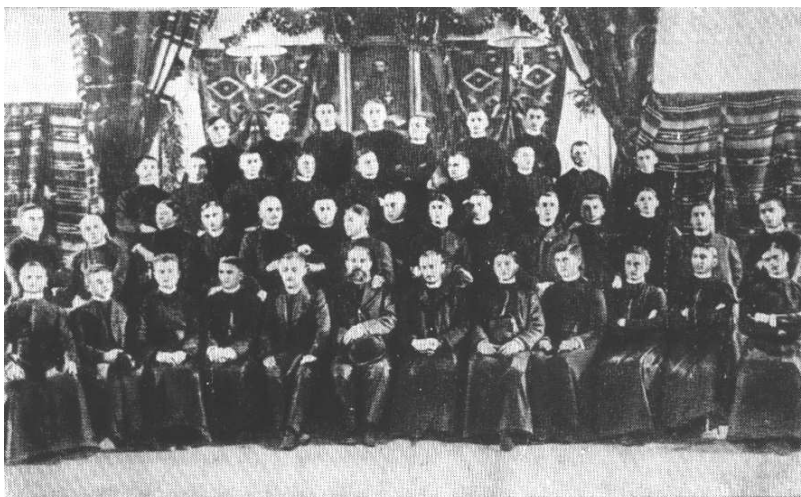
⁴⁵ SOLOMON, Adrian, *Învățămintul muzical blăjean*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2003, p.38

⁴⁶ BREDICEANU, Tiberiu, *Profesorul Iacob Mureșianu*, în "Cultura creștină", anul XVII, aprilie-mai, nr.4-5, Blaj, 1937, p.380

⁴⁷ idem

MUZICA BISERICIASCĂ ÎN VIAȚA ȘI CREAȚIA LUI IACOB MUREȘIANU

societății, dar și la alte manifestări muzicale din Blaj. Corul și orchestra au abordat un repertoriu românesc bogat din creația compozitorilor Iacob Mureșianu, Ciprian Porumbescu, Ion Vidu, Alexandru Flechtermacher și din repertoriul muzicii universale lucrări aparținând compozitorilor: Wagner, Verdi, Rossini, toate pregătite sub directa îndrumare a profesorului Iacob Mureșianu.



Corul Societății "Inocențiu Micu Klein",
condus de Iacob Mureșianu

Și tot Tiberiu Brediceanu mărturisește despre școala de muzică din Blaj care crea impresia unui Conservator: *Totul vibra a muzică în jurul lui! În internatul de băieți unde locuim și eu mi-aduc atât de bine aminte: cât ce treceau orele de studiu, așa-zisul "silențiu" și intram în pauză, aproape din fiecare pupitru vedeai cum răsare câte o vioară sau un flaut și se începea muzica ici colo sub conducerea maestrului, se înjgheba și câte o mică orchestră.*⁴⁸

Astfel, munca de pedagog a fost mereu însoțită de cea de dirijor atât în cadrul școlilor, a bisericii, cât și în cadrul Reuniunilor corale.

Activitatea componistică

În concepția componistică Iacob Mureșianu pornește de la valorificarea artistică a muzicii populare cu scopul de a crea o școală de compoziție cu profund caracter național. Încă din timpul studiilor de la Leipzig, compozitorul consideră folclorul drept principala sursă de inspirație, susținând necesitatea culegerii, valorificării și răspândirii lui. În același timp, compozițiile sale se află sub influența muzicii romantice germane, cu precădere a lui Schumann, Weber și Bartholdy.

⁴⁸ BREDICEANU, Tiberiu, op. cit., p.381

Din totalul de peste două sute cincizeci de compoziții⁴⁹ aproximativ 100 sunt armonizări simple ale unor melodii (marșuri, potpuriuri, operete, piese de dans), piese destinate amatorilor, publicului larg. Celelalte lucrări (oratorii, cantate, coruri, lucrări pentru pian) sunt compoziții temeinic elaborate.

Creația sa muzicală cuprinde o largă varietate de genuri: de la marile lucrări vocal-simfonice cum ar fi: *Mănăstirea Argeșului*, *Brâncoveanu Constantin și Erculeanu* la lucrări simfonice, piese pentru pian, lieduri, coruri laice și religioase. În articolul de față ne vom opri asupra compozițiilor corale, în special cele bisericesti.

La sfârșitul secolului al XIX-lea Reuniunile de muzică și cântări, corurile țărănești, corurile societăților meseriașilor români din orașele transilvănene duceau lipsă de piese corale, mai cu seamă românești. Încetul cu încetul această lipsă este suplinită de lucrările compozitorilor înaintași de peste Carpați: Wachman, Flechtermacher, Burada, Wiest, iar mai târziu compozițiile lui Ciprian Porumbescu, Gavril Musicescu, Gheroghe Dima, Iacob Mureșianu, Kiriac, Vidu, Cucu.⁵⁰

Începând cu scurta perioadă pe care o petrece la Năsăud, Mureșianu va compune primele piese pentru corul Reuniunii de muzică de aici. După perioada petrecută în Germania, activitatea sa dirijorală și componistică va continua toată viața. Astfel, la Blaj conduce mai multe ansambluri corale pentru care va compune, iar unele vor fi cântate cu trei coruri simultan: la Sărbătorirea celor Trei Ierarhi s-a cântat lucrarea *Ochiul inimii mele* compusă pentru trei coruri simultan la douăsprezece voci. Analizând în linii mari creația sa corală, putem constata aceleași caracteristici ca și în cazul creației pianistice – preocuparea pentru folclor folosind *inflexiuni melodico-modale deosebit de expresive de esență populară pe un fond armonnic și melodic tonal ...*⁵¹ pentru valorificarea artistică a folclorului și crearea unei școli cu specific național. Prelucrările după regulile armoniei și polifoniei dovedesc o bună stăpânire a acestor tehnici tradiționale creând lucrări de o neasemuită frumusețe care figurează și astăzi în repertoriul corurilor din țară.

Corurile pentru tineret sunt cuprise în *Colecție de cântece corale pentru școlile elementare medii și secundare* apărută post-mortem în 1922. Aceasta cuprinde coruri pe una, două, trei, patru voci egale și mixte, pe versurile poezilor Dimitrie Bolintineanu, Vasile Alecsandri, Ioan Nenițescu, etc.

Corurile pentru adulți sunt coruri bărbătești (*Reîntoarcerea acasă*, *Fluturașul*, *Cucușorul*, *Jeluim-aș și n-am cui*, *Doina*, *Doina din Bihor*, *Mi-e dor de satul meu*), coruri mixte (*Trecui valea*, *Neică Neiculică*, *Dorul*, *odorule*, *Sub răchită*), coruri pe voci egale (*Puișorul*, *În grădină*, *Cerna*) și coruri religioase.

⁴⁹ GHERMAN, Mircea, BORBIL, Rodica, *Iacob Mureșianu. Coruri*, Centrul județean de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de amatori Brașov, Brașov, 1971, p.5

⁵⁰ MERIȘESCU, Gheorghe, op. cit., p.135

⁵¹ PAROCESCU, Nicolae, op. cit., p.19

MUZICA BISERICIASCĂ ÎN VIAȚA ȘI CREAȚIA LUI IACOB MUREȘIANU

Printre obligațiile pe care și le asuma Iacob Mureșianu odată cu numirea sa la catedra de muzică a școlilor blăjene este și aceea de a pune pe note cântările bisericesti precum se cântă la Blaj. În calitate sa de dirijor al corului Catedralei Mitropolitane din Blaj (pe care l-a condus neîntrerupt între anii 1886 și 1917) și al corului Societății Inocenției Micu Klein (format din studenții Academiei teologice), compozitorul contribuie cu un însemnat număr de lucrări la îmbogățirea repertoriului liturgic al Bisericii Greco-Catolice. Își propune să execute cu corurile sale piese grandioase: *voi cânta cu trei coruri deodată, un cor de copii de treizeci și opt de persoane, cor de bărbați de treizeci și patru de persoane și un cor mixt cu dame de o sută de persoane... Voi interpreta o compoziție nouă a mea.*⁵²

Nu știm la care lucrare s-a referit și dacă această pornire a fost dusă la bun sfârșit, dar se cunosc trei lucrări compuse de el pentru trei coruri, *Ca pe Împăratul, Heruvicul și Ochiul inimii mele*, ultimele două s-au cântat și cu prilejul sărbătorilor Astei din 1911. Redăm un citat al vremii: *Cu o pompă neînchipuită, într-o atmosferă de pace și dragoste creștinească, se săvârșeste slujba – după toată rânduiala ritului grecesc răsăritean. Publicul e om lângă om până în altar și mai ales străinii cei veniți din depărtări pe când ai noștri se mulțumesc să asculte de afară prestațiunile fermecătoare de inimă ale minunatului cor al maestrului Mureșianu. Ca compoziție muzicală relevăm mai ales bucățile “Hieruvicul” și priceasna “Ochiul inimii mele” în douăsprezece voci (cor de copii, mixt și corul bărbătesc al teologilor).*⁵³



Ansamblul coral compus din corul bărbătesc, corul mixt și corul de copii cu prilejul jubileului de 50 de ani al “Astei” Blaj 1911

⁵² MERIȘESCU, Gheorghe, op. cit., p.74

⁵³ *Serbările de la Blaj 1911*, publicată de Despărțământul XI Blaj al “Asociațiunii”, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, Blaj, p.60

Din creația corală bisericească a lui Iacob Mureșianu reținem următoarele titluri:

- *Heruvicul* în La minor - solo bariton, cor bărbătesc
- *Îngerul a strigat* – cor bărbătesc
- *Sfânt, sfânt* – solo tenor, cor bărbătesc
- *Pe tine te lăudăm* – cor bărbătesc
- *Pre Tatăl* - cor bărbătesc
- *Cu vrednicie* - cor bărbătesc
- *Cu Trupul lui Hristos* (priceasnă) – solo tenor, cor bărbătesc
- *Ochiul inimii mele* (priceasnă) – cor de copii, cor bărbătesc, cor mixt
- *Heruvic* - cor bărbătesc, cor de copii și cor mixt
- *Ca pe Împăratul* - cor bărbătesc
- *Câți întru Hristos* – cor mixt
- *Plâng și mă tânguiesc* - cor bărbătesc (patru și două voci), cor mixt
- *Lăudați* – solo tenor, cor bărbătesc cu solo tenor
- *Liturghia* - în Sol major pentru cor bărbătesc
- *Heruvicul* – în fa minor, cor bărbătesc
- *Rugăciune* – cor bărbătesc
- *Imn arhieresc* – cor bărbătesc
- *Imn arhieresc* – închinat Mitropolitului Mihali de Apșa, cor bărbătesc
- *Cântecul Mitropolitului Ion Mesianu*
- *Imnul sfintei cruci* – cor mixt
- *Crucii tale* – cor mixt
- *Câți întru Cristos* – cor bărbătesc
- *Când Cristos cina la masă (colindă)* – cor mixt
- *Nunta din Cana Galileii (colindă)* – cor mixt
- *Știți pe cine prețuiesc* –
- *Irmosul Adormirii Maicii Domnului* - pentru patru voci de femei
- *Răspunsuri (Dă-ne Doamne)* – 6 variante
- *Troparul Nașterii Domnului* – glas 4, o voce

În cele ce urmează prezentăm una din cele mai frumoase aprecieri făcute maestrului cu ocazia serbărilor Astei din 1911: *Cântările Sfintei Liturgii le-a executat corul domnului profesor Mureșianu. Întreaga executare a fost purtată de aripile emoțiunii ce a cuprins pe toți în momentele aceste atât de solemne și de monumentuoase pentru biserica noastră. Executarea a culminat cu "Cântarea Heruvimilor", în irmosul "Îngerul a strigat" și în cuminecarul "Ochiul inimii mele". Cea dintâi și a treia e compusă pentru trei coruri simultane: cor bărbătesc, cor de copii și cor amestecat. În unele părți cântarea heruvimilor e asemenea unui uragan, care îți răpește cu sine mintea și inima, cât îți e cu neputință, să gândești ori să simțești altceva, afară de ceea ce-ți*

MUZICA BISERICESCĂ ÎN VIAȚA ȘI CREAȚIA LUI IACOB MUREȘIANU

spune textul și melodia lui. Iar Cuminecarul "Ochiul inimii mele" (...) într-însul (...) Dnul Iacob Mureșianu și-a creat compoziția cea mai perfectă. Text și melodie se străbat împrumutat cu o perfecțiune așa de admirabilă, cât ți se pare cu neputință a le separa de oaltă. Melodia și textul ei sunt, de o potrivă, rugăciunea cea mai călduroasă a sârmanului suflet omenesc.⁵⁴

Creația sa componistică a fost bogată și multilaterală, Mureșianu fiind veșnic purtat de tendințele cele mai curate de a servi cauza muzicii românești⁵⁵.

O parte dintre piesele religioase a fost publicată în revista *Musa Română* mai cu seamă în primul an de apariție al revistei. Astfel din zece lucrări publicate aici șapte au apărut în primul an.

După patru ani de activitate pe tărâmul muzicii, la Blaj în 1888, Iacob Mureșianu scoate primul număr din revista *Musa Română* cu specificarea ... *Foaie muzicală și literară; proprietar și redactor Iacob Mureșianu.*⁵⁶



⁵⁴ *Serbările de la Blaj 1911*, p.333

⁵⁵ BREDICEANU, T., ȘORBAN, V., *Iacob Mureșianu*, în "Adaos muzical" din "Luceafărul", anul X, nr. 18, Sibiu, 16 septembrie 1911, p.1

⁵⁶ REVISTA *MUSA ROMÂNĂ*- Foaie muzicală și literară, anul I, nr.1, 1 ianuarie 1888

Astfel, devine fondatorul primei reviste muzicale din Transilvania, foaie ce va juca un rol deosebit în *sudarea forțelor creatoare muzicale transilvănene, imprimând o orientare fermă către cultul muzicii naționale*⁵⁷ și *una dintre primele reviste de muzicologie din cultura românească*.⁵⁸

Unul dintre obiectivele revistei constă și în cultivarea cântecelor bisericești aranjate pentru cor bărbătesc și publicate în partitură. De altfel, aceasta era una din preocupările compozitorului, obligație cu care a fost investit de către Mitropolitul Vancea, *să pună pe note cântările bisericești precum se cântă aici* (la Blaj).⁵⁹ *Musa română* era primită cu bucurie atât de presa timpului cât și de intelectualitatea transilvăneană. Iată ce își amintește Tiberiu Brediceanu: *În familia noastră sosirea fiecărui număr era întâmpinată cu bucurie. Ne adunam mici și mari în jurul pianului. Mama ne cânta noile piese apărute și inimile noastre erau captivate curând de vraja acestor minunate bucăți muzicale caracterizate mai toate printr-un fond profund național. Din această cauză "Musa română" a și devenit foarte iubită și populară în cercuri largi. O găseai în toate casele românești unde se făcea muzică și nu era o serată muzicală sau concert în timpul acela la care să nu se cânte ceva din "Musă".*⁶⁰

În cele treizeci și nouă de numere apărute revista a militat pentru cultivarea muzicii populare și notarea ei, crearea unei școli muzicale românești autentice, educarea publicului prin scrierile muzicologice, idealuri care *au un caracter de permanență și se integrează astfel în cultura românească și în istoria ei*.⁶¹

Concluzii

În condițiile politico-sociale în care au trăit românii din Transilvania, pentru Iacob Mureșianu muzica era un mijloc de afirmare națională, lucru care îl determină să urmărească cu insistență crearea unei arte muzicale populare - un factor de culturalizare a maselor și un mijloc de îmbărbătare în lupta dusă împotriva politicii de deznaționalizare practică de clasele conducătoare Austro-Ungare.

Iacob Mureșianu rămâne o personalitate marcantă și în domeniul culturii muzicale bisericești prin activitatea și opera sa. Înființează corul Mitropolitan blăjean și îi sporește prestigiul prin îmbogățirea repertoriului și stilizarea interpretării lui.

⁵⁷ LAZĂR-COSMA, Octavian, *Hronicul muzicii românești*, vol.IV, Editura Muzicală, București, 1976 p.210

⁵⁸ SEICEANU, Teodor; BUZAȘI, Ion, *Blajul, vatră de istorie și cultură*, Editura Albatros, București, 1986, p.157

⁵⁹ BREAZUL, George, op. cit., p.361

⁶⁰ BREDICEANU, Tiberiu, *Profesorul Iacob Mureșianu*, în "Cultura creștină", anul XVII, aprilie-mai, nr.4-5, Blaj, 1937, p.379-380

⁶¹ BORZA, Enea, *Contribuția revistei "MUSA Română" la istoria culturii românești*, în "Lucrări de muzicologie", vol. 21, Academia de muzică "Gheorghe Dima", Cluj-Napoca, 1991, p.66

Creația sa corală bisericească este remarcabilă și prin introducerea cântării simultane a trei coruri: mixt, bărbătesc și de copii.

Contribuția lui Mureșianu la dezvoltarea muzicii românești nu se limitează la tratarea unor noi genuri și forme muzicale, ci este un creator de limbaj în care materialul folcloric este subiect de dezvoltare și aplicare în muzica românească a cuceririlor de până atunci ale romantismului muzical.

Prin întreaga sa activitate didactică și creația sa muzicală, alcătuită din spirit și suflet românesc după regulile cerințelor estetice ale artei apusene, Iacob Mureșianu se înscrie în rândul iluștrilor dascăli ai veacului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea.

El a impulsionat viața artistică românească nu numai în centrele în care a funcționat (Năsăud, Brașov, Blaj), ci pe întreg teritoriul țării prin turneele întreprinse sau lucrările sale executate de ansambluri renumite cum ar fi corul *Carmen*, realizând momente de sărbătoare a culturii muzicale.

O mai atentă și minuțioasă cercetare a lucrărilor sale religioase (inclusiv a manuscriselor) va aduce mai multă lumină asupra importanței operei lui bisericești.

BIBLIOGRAFIE

1. *Dicționar Enciclopedic Român*, vol. I, Editura Politică, București, 1962
2. BORZA, Enea, *Contribuția lui Iacob Mureșianu la începuturile culturii pianistice românești*, în "Lucrări de muzicologie", vol. 2, Academia de muzică "Gheorghe Dima", Cluj-Napoca, 1966
3. BORZA, Enea, *Contribuția revistei "Muza Română" la istoria culturii românești*, în "Lucrări de muzicologie", vol. 21, Academia de muzică "Gheorghe Dima", Cluj-Napoca, 1991
4. BREAZUL, George, *Pagini din istoria muzicii românești*, Editura Muzicală, București, 1966
5. BREDICEANU, Tiberiu, *Profesorul Iacob Mureșianu*, în "Cultura creștină", anul XVII, aprilie-mai, nr.4-5, Blaj, 1937
6. BREDICEANU, T., ȘORBAN, V., *Iacob Mureșianu*, în "Adaos muzical" din "Luceafărul", anul X, nr. 18, Sibiu, 16 septembrie 1911
7. BUGHICI, Dumitru, *Dicționar de forme și genuri muzicale*, Editura Muzicală, București, 1974
8. GHERMAN, Mircea, BORBIL, Rodica, *Iacob Mureșianu. Coruri*, Centrul județean de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de amatori Brașov, Brașov, 1971
9. LAZĂR-COSMA, Octavian, *Hronicul muzicii românești*, vol.IV, Editura Muzicală, București, 1976
10. LAZĂR-COSMA, Octavian, *Hronicul muzicii românești*, vol.V, Editura Muzicală, București, 1983

11. MANCIULEA, Ștefan, *Aici e pământul sfânt al Blajului*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2003
12. MANCIULEA, Ștefan, *Istoria Blajului. Monografie istorică și culturală*, Editura Astra, Blaj, 2001
13. MERIȘESCU, Gheorghe, *Iacob Mureșianu (Viața și Opera)*, Editura Muzicală, București, 1966
14. PAROCESCU, Nicolae, *Iacob Mureșianu. Opere alese*, Editura Muzicală, București, 1958
15. POPOVICI, Doru; MIEREANU, Costin, *Începuturile muzicii culte românești*, Editura tineretului, București, 1967
16. *REVISTA MUSA ROMÂNĂ- Foaie muzicală și literară*, anul I, nr.1, 1 ianuarie 1888
17. *REVISTA MUSA ROMÂNĂ- Foaie muzicală și literară*, anul IV, nr.1, 1 martie 1906
18. *REVISTA MUSA ROMÂNĂ- Foaie muzicală și literară*, anul IV, nr.2, 1 aprilie 1906
19. *REVISTA MUSA ROMÂNĂ- Foaie muzicală și literară*, anul IV, nr.4, 1 iunie 1906
20. *REVISTA MUSA ROMÂNĂ- Foaie muzicală și literară*, anul IV, nr.12, martie 1907
21. *REVISTA MUSA ROMÂNĂ- Foaie muzicală și literară*, anul V, nr.1, mai 1907
22. *REVISTA ROMANA*, Tipografia "A. Mureșianu", Brașov, 1903
23. RUSNEAC, Moise, *La fântâna din răzori. Muzică corală românească*, Centrul județean al creației populare Alba, Alba-Iulia, 1995
24. SBÂRCEA, George, *Orașele muzicii*, Editura Muzicală, București, 1976
25. SEICEANU, Teodor; BUZAȘI, Ion, *Blajul, vatră de istorie și cultură*, Editura Albatros, București, 1986
26. *Serbările de la Blaj 1911*, publicată de Despărțământul XI Blaj al "Asociațiunii", Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, Blaj
27. SOLOMON, Adrian, *Învățământul muzical blăjean*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2003
28. SOLOMON, Adrian, *Învățământul muzical blăjean. Privire istorică*, în "Cultura creștină", serie nouă, anul VII, nr. 1-2, Blaj, 2004
29. STÂNCIU, Vasile, *Muzica bisericească corală din Transilvania*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, 2001
30. VANCEA, Zeno, *Muzica bisericească corală la români*, Editura Mentor, Timișoara, 1944
31. VANCEA, Zeno, *Creația muzicală românească. Sec. XIX-XX*, vol. I, Editura Muzicală, București, 1968

STUDIA PHILOSOPHICA

**SENSUL TERMENULUI NOERÒN LA PLOTIN
ȘI IDEEA LUI UNU-MULTIPLU CA UNU-ÎN-REȚEA**

ANDREI BERESCHI

SUMMARY. *The meaning of "Noeròn" term at Plotin and the concept of one-multiple as one-in-network.* The main intention of our study is to explore the meaning of the term *noeron* in the *Enneads* of Plotinus, having as purpose to prove that we encounter in the specific case of this notion a systematic and a technical use. The results of our analysis would allow a whole new vision on the medium level of Plotinus' system which is the Pure Intelligence and its relation with the Supreme One. The modern translations of the *Enneads* are very much inclined to pass over the specificity of the *noeron* term. They often reduced its signification to *noeton*, another term from its linguistic family that appears as well in Plotinus. The distinction between *noeton* and *noeron* would eventually prove to be fundamental for further epistemological analysis.

În volumul *Les Sources de Plotin*¹, după comunicarea susținută de E.R.Dodds asupra lui Numenius și Ammonius, este prezentată o discuție în legătură cu fragmentul 24 din Numenius în care acesta descria *he prote nous – intelectul prim*. Opinia lui P. Hadot asupra textului era că felul lui Numenius de a gândi acest *nous* poate fi considerat unul "pre-plotinian", în sensul în care *nous-ul* numenian neavând nici un obiect nu putea fi considerat *qewrhtikōj*. Și totuși, Dodds atrage atenția asupra faptului că se spune despre *nous-ul prim* că el este *per' tē noētē*. Discuția se mută asupra semnificației lui *peri* (variante: Dodds: en relation ; Hadot: 1) vers la și 2) chargé de). În urma discuțiilor, P. Hadot conchide: "*le premier nous atteint les noeta, avec l'aide du second nous. Donc par lui-meme, en lui-meme, il n'est pas theoretikos*". H. Ch. Puech preia această concluzie formulând-o, se pare, mai succint: "*Il est purement intelligence, c'est un noētōn et non un noerōn*." Discuția se încheie fără ca această distincție să fie făcută mai explicit, și nici una din celelalte comunicări și discuții nu reia în vreun fel problema consistenței interne a acestei distincții și, mai ales, a termenilor în care este explicitată.

Termenul *noeròn* apare și la Plotin în mai multe pasaje, însă nici una din traduceri disponibile ale *Enneadelor* nu îi ia în considerare specificitatea și nici nu oferă vreo lămurire în privința sa. În ciuda penuriei de explicații, termenul ca

¹ *Les Sources de Plotin*, ed. Vandoeuvres-Genève, 1957, p.50-51

atare și alte expresii înrudite apar la Plotin cu o frecvență constantă și sunt folosite, în opinia noastră, în mod conștient de către Plotin cu un sens distinct și determinat. Scopul prezentei lucrări este acela de a investiga specificitatea termenului și de a reduce lipsa de lămuriri în privința lui, oferind o soluție.

Pe lângă consistența distincției lui H. Ch. Puech, apare ca problematică însăși posibilitatea traducerii specifice a acestui termen. E. Brehier și A.H. Armstrong, în traducerea făcută *Enneadelor* lui Plotin, îl traduc ca *intellectuell* și *intellectual*, fără a-l deosebi de *noeton*, termen pe care H.Ch. Puech înțelegea să-l deosebească și chiar să-l opună lui *noeron*. Doar S. MacKenna în traducerea sa îi oferă o *specificitate lingvistică*, traducându-l prin *intellective* (*Enn.IV,3,1,20*), dar el nu păstrează acesastă soluție, în mod constant, pentru toate intervențiile lui *noeron*, sau ale expresiilor particulare: *noeran*, *noeroteron*, *noera*, *noeros*. În unele dintre aceste cazuri el oferă aceeași soluție ca și ceilalți traducători menționați sau extinde aria lui *intellective* și la *noeton* sau *noes* (*Enn.V,10,12*). În ce privește posibilitatea limbii române de a traduce acest termen, s-ar putea ca soluția lui S. MacKenna să poată fi preluată direct datorită existenței distincției *lingvistice* dintre *intellectual* și *intelectiv* ce-și are filiația în distincția limbii latine dintre *intellectualis* și *intelectivus*. Dar orice soluție terminologică, întrucât angajează un câmp semantic ce se află într-o relație de determinare reciprocă cu conținutul ideatic, trebuie să se întemeieze plecând de la baze teoretice cu referința în însuși sensul sistemului plotinian.

Locul teoretic din sistemul plotinian în care se situează problema de față este acela al raportului dintre *Nous* și “obiectele” sale. Acest *topos* doctrinar a făcut figura unui măr al discordiei, mai întâi la începutul relației dintre Porfir și Plotin (Porfir, *Viața lui Plotin*, 18) și, în al doilea rând, în cadrul polemicii dintre Longinus și Plotin.

Mențiunea făcută de Porfir în capitolul 18 al *Vieții lui Plotin* cu privire la polemica în jurul satutului inteligibilelor are o importanță majoră și pentru însăși “*viața lui Porfir*”, întrucât această dezbatere marchează momentul convertirii lui Porfir la doctrina lui Plotin. După ce Porfir prezintă o demonstrație în care susține că *inteligibilul (to noema) ar fi în afară sau dincolo de intelect (exo tou nou)*, în urma înțelegerii doctrinei lui Plotin survenite prin intermediul polemicii scrise duse pe această temă cu Amelius, el renunță la poziția sa. “*Am încercat și eu, Porfir, aceleași impresii, când l-am ascultat întâia oară. De aceea, i-am și prezentat o respingere pe care o scrisesem în care încercam să arăt că Inteligibilele sunt situate în afara inteligenței. Plotin, după ce l-a pus pe Amelius să citească cele scrise de mine, iar acela a terminat de citit, a zis zâmbind: Este treaba ta, Amelius, să lămurești dificultățile în care a căzut Porfir din cauza necunoașterii opiniilor noastre. După ce Amelius a scris un tratat foarte întins împotriva obiectelor mele, la rândul meu, am scris unul de răspuns la cele scrise. Amelius a răspuns și împotriva acestora, și abia a treia oară am înțeles cu greu opinia și am scris o palinodie pe care am citit-*

o la întrunire: de atunci am avut deplină încredere în tratatele lui Plotin(...).² Într-o notă din traducerea pe care E. Brehier o face asupra acestui pasaj, traducătorul indică Enneada V,5 ca fiind locul în care sunt prezente ideile atacate inițial de Porfir. Ceea ce respinge aici Plotin este tocmai faptul că inteligibilele (*ta noeta*) nu ar putea fi în afara intelectului. Cea mai serioasă obiecție împotriva acestei poziții, consideră Plotin, ar fi că: pe de o parte, dacă *“intelectul cunoaște inteligibilele (ta noeta), dacă le cunoaște ca fiind altele decât el însuși, cum ar putea intra în contact cu ele?”* și, pe de altă parte, *dacă intelectul contemplă din afară inteligibilele, atunci el nu poate avea adevărul lor.*

La prima problemă Plotin susține că dacă intelectul cunoaște inteligibilele ca alterități, atunci actul intelectiei (*he noesis*) va fi discontinuu și analog percepției (*he aisthesis*). În acest caz, criteriul judecării și al adevărului vor depinde de niște inteligibile inerte, fără inteligență sau viață, lucru absurd pentru Plotin.

A doua problemă se află în continuitate logică cu prima. Contemplând inteligibilele din afară, intelectul nu poate avea adevărul lor. Pentru a soluționa dificultatea este nevoie, după Plotin, să acceptăm că *inteligibilele au inteligență și viață și în felul acesta ele însele constituie ho protos nous*, astfel încât *“el va fi fundamentul tuturor realităților și ele vor viețui și vor înțelege (ka` z»setai ka` no»sei- Enn. V,5,2,10)*. Acesta este un exemplu tipic pentru felul special în care Plotin concepe inteligibilele și lumea noetică, și care confirmă opinia lui A.H.Armstrong că principiul de ordin psihologic al lumii noetice a lui Plotin este *“compenetrația spirituală”*.³ *Nous-ul* este sistemul inteligibilelor în act. Inteligibilele nu sunt pure obiecte dispuse inert în fața unei inteligențe supreme, ci sunt viețuitoare *intelective*: adică, în primul rând, au o esență noetică, în al doilea rând, ele au o funcție activă a intelectiei, și abia în ultimul rând, am putea spune că pentru Plotin ele își păstrează caracterul *inteligibil* – în sensul eidetic platonician al perioadei anterioare *Sofistului*, sensul de *“obiecte inteligibile”* accesate doar pe cale noetică, în analogie cu *“obiectele sensibile”* destinate unei cunoașteri senzitive.

În opinia lui A.H.Armstrong, opoziția dintre Plotin și Longinus se originează în două lecturi diferite ale lui Platon⁴. În timp ce teoria lui Longinus urma raportul platonician “clasic” dintre idei și suflet, în care ideile erau înțelese ca pure obiecte inteligibile pentru suflet, teoria lui Plotin urmează o variantă a platonismului secolului al II-lea care, prin Albinus, se pare, realizează (în *Epitome, Cap. X*) un melanj între formula aristotelică a

² Plotin, *Enneade I-II*, editura IRI, București, 2003, *Viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*, p. 77. Am corectat tacit persoana verbelor din fraza “... și abia a treia oară a înțeles cu greu opinia și și a scris o palinodie...”, căci ele se referă la Porfir și nu la Amelius, așa cum s-ar putea greșit înțelege.

³ A.H.Armstrong, *L'architecture de l'univers intelligible dans le philosophie de Plotin*, Ottawa, 1984, p.95

⁴ A.H.Armstrong, *The Background of the Doctrine “That the Intelligibles are not Outside the Intellect, in Les Sources de Plotin*, p.391

Nous-ului ca $\nu\omicron\sigma\iota\eta\ \nu\omicron\eta\sigma\tilde{\omega}\nu\eta\ \nu\eta\ \nu\eta\ \nu\eta$ (din *Met.*, L, 1074b15- 1075a11) și doctrina platoniciană a ideilor ca idei ale lui Dumnezeu. Astfel, baza doctrinei lui Plotin constă în “*combinarea identificării aristotelice dintre un noaj etern actual și nohtÒn cu interpretarea lui nohtÒn ca Idei platonice*”⁵. După cum afirmă A. H. Armstrong, cea mai importantă influență în această temă a avut-o asupra lui Plotin tradiția peripatetică prin intermediul a ceea ce noi am putea numi *teo-noetologia* ei, în care, în urma distincțiilor aristotelice, realitățile imateriale sunt, după cum se exprimă Armstrong, *self-thinking intellects*.

Din această analiză reiese confirmarea caracterului inedit al concepției pe care o are Plotin despre *inteligibile*. Formula de **inteligibil** poate să ne inducă în eroare, căci mai întâi înțelegem că este vorba de un obiect destinat înțelegerii, *ceva care poate fi înțeles*, la fel cum prin formula **sensibil** desemnăm *ceva care poate fi simțit*, un obiect destinat simțirii, dar, care, el însuși, nu este senzitiv și nu simte nimic. Or, pentru Plotin, așa cum am văzut, esențele noetice sunt, mai întâi, vii și au o activitate de inteliecție în act, abia în al doilea rând ele având sensul de obiect al inteliecției intuitive a *Nous-ului*. În cazul lui Plotin nu putem spune că există vreun *aspect activ al sensibilelor*, astfel încât sensibilele să poată fi descrise ca *senzitive*, dar, cu siguranță, putem presupune existența unui *aspect activ al esențelor noetice*, astfel încât acestea să poată fi descrise ca *intelective*. Aspectul *intelectiv* (activ) se referă, în opinia noastră, la un element mai esențial și mai definitoriu al esențelor noetice, decât aspectul *inteligibil*, întrucât apare ca un aspect prin care acestea sunt vizate în actul lor esențial, acela vital și noetic; celălalt aspect, cel “obiectual” sau “reificant”, rezidă în vizarea lor din punctul de vedere al unei exteriorități. Însă, ceea ce este mult mai important, este faptul că acest caracter activ apare ca fiind specific doctrinei plotiniene, și, în polemica sa cu Longinus, aceasta este trăsătura care creează diferența majoră dintre ei.

În conformitate cu opiniile lui A. H. Armstrong, se pare că elementul cel mai pregnant aristotelic în concepția lui Plotin este doctrina intelectului. Sensul identității dintre intelect și obiect din *De Anima* a lui Aristotel și distincția aristotelică dintre potență și act pot fi considerate ca două surse ce întemeiază afirmația de mai sus și care pot fi de ajutor subiectului nostru.

Christian Rutten, într-un studiu publicat în 1956⁶, pune în dezbatere problema sursei și a specificității doctrinei existenței a două feluri de acte la Plotin. În *Enneada* V,4,2,29-31, Plotin face distincția dintre două feluri de acte: 1) *actul esenței* ce reprezintă lucrul însuși în act și 2) actul ce rezultă din esență, care urmează imediat, dar care este diferit de lucrul însuși. Vom numi al doilea tip de act, pentru scurtarea expresiei, *act rezultat*. Observația lui C. Rutten este că distincția exprimă raportul dintre fiecare

⁵ Ibid., p.404

⁶ Christian Rutten, *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, Revue Philosophique, 146/1956

ipostază și ceea ce o produce: de exemplu, raportul dintre *Nous* și *Hen* (în *Enn.* V,4,2,36-37) sau dintre *Psyche* și *Nous* (în *Enn.* V,1,3,6-12). Teza autorului este că teoria actului la Plotin reprezintă o subtilă deviere de la doctrina aristotelică. Pentru Plotin există două ocurențe ale cuplului conceptual act-potență. Prima, aproprie actul de *formă*, opunându-l potenței înțelese ca *materie*. A doua, corespunde unei alte accepțiuni a potenței, în care potența este înțeleasă ca *principiu de activitate* și nu doar ca posibilitate de a fi: “Numele de act în sens propriu convine poate mai bine actului opus potenței producătoare a acestui act” (*Enn.* II,5,2,31-32). Potența producătoare nu poate aparține materiei, ci doar formei sau actului prim. De aici, în vederea explicitării celor două tipuri de acte, reiese o analogie în care *ceea ce actul produs este față de potența producătoare este și actul rezultat față de actul esenței*. În opinia lui C. Rutten, Plotin preia această distincție de la Aristotel (*Met.* IX, 1045b; 1048a25; *De Anima* II,7,418b,16-17; *Fizica* III,3), însă se desparte de concepția aristotelică, înțelegând într-un mod diferit raportul dintre *actul rezultat* sau secund și *actul esenței* sau producător.

În capitolul trei al cărții a treia a *Fizicii*, Aristotel susține că nu există decât o *distincție noțională* între actul unui motor și acela al mobilului pe care îl mișcă. Actul agentului și al pacientului sunt de o singură realitate. C. Rutten observă că în *Enneade* distincției noționale i se substituie o diferență reală: *actul rezultat* nu mai este văzut ca pacient preexistent, ci în el rezidă întreaga realitate a unei ipostaze, care este un act derivat din esența generatorului ei. “Pentru Plotin, actul derivat dintr-o potență producătoare nu este actul acelei potențe; actul <care rezultă din esență> nu este actul esenței.”⁷ Prin aceasta, în opinia autorului, se recuză orice monism metafizic, căci, de exemplu, viața inteligibilă care este actul Binelui, este mai degrabă actul care *provine* din Bine, decât actul care ar fi activitatea proprie principiului său (*Enn.* VI,7,21,4-5).⁸

Pentru subiectul nostru, consecința cea mai importantă a acestei cercetări constă în faptul că, la nivelul vieții noetice, întâlnim, pentru prima dată în ordinea logică a doctrinei plotiniene, posibilitatea unei duble perspective în definirea statutului acestei lumi. “Lumea” *Nous*-ului este, pe de o parte, ipostazierea primului *act rezultat*, deci unul care se definește în funcție de o producere și este, pe de altă parte, *act esențial* și *potență producătoare*, datorită 1) autoconstituirii sale în raport cu actul producător, și 2) datorită raportului pe care îl întreține cu *Psyche*. Caracterul “reificanț” este dat de trăsătura de *produs* pe care o are lumea noetică, însă, în urma studiului lui C. Rutten, se poate înțelege că acest caracter este atenuat de autoconstituirea acestei lumi, o autoconstituire determinată de activitatea independentă a

⁷ *ibid.*, p.105

⁸ Alte pasaje: *Enn.* VI,7,40,22 – în care actul secund are o existență prin el însuși; V,4,2,27; V,1,3,21-22 – unde se afirmă despre o ipostază producătoare și una produsă că “*nimic nu le separă decât diferența*”

actului rezultat, și de *potența generativă* pe care o evidențiază în raport cu *Psyche*. În concluzie, se pare că Plotin concepe conținutul constituant al lumii noetice ca fiind în mod esențial determinat prin *activitate*, iar aspectul activ al “*inteligibilelor*” și-ar putea găsi aici încă un argument doctrinar prin care să legitimizeze specificitatea eventuală a termenului nostru.

Ultima problemă din care s-ar putea extrage încă un argument care să contureze particularitatea unui *topos logic* pentru termenul nostru se referă la concepția plotiniană asupra identității dintre intelect și obiectul său. Acestei chestiuni, P. Hadot, îi identifică sursa în corelarea pe care o operează Plotin între două pasaje aristotelice.⁹ Primul fragment se află în *De Anima* III, 4, 430a25 și traducerea lui P. Hadot îl redă astfel: “*L’intellect est un objet de pensée, comme les autres objets de pensée. Car, dans les choses sans matière, le pensant et le pensé sont identiques; en effet le savoir qui exerce effectivement l’acte de considérer un objet (qewrhtik) et le <su> qui correspond à cet acte sont identiques.*” Al doilea pasaj este din *Metafizica* L, 9, 1074b – 1075a (pasaj din care Plotin s-ar fi putut inspira în lectura pe care a dat-o fragmentului din *De Anima*) în care Intelectul Divin are o inteliecție de sine: (P. Hadot) “*sa pensée est pensée de la pensée.*” Or, așa cum atrage atenția P. Hadot¹⁰, pentru Plotin, formulele din *De Anima* nu servesc la descrierea funcționării intelectului, ci, de pe planul psihologic, ele sunt transmutate pe cel onto-teologic sugerat de pasajul din *Metafizica* L, ele fiind folosite la definirea modului de existență a Intelectului Divin (*Enn.* V,4,2,43 – 48). În urma acestora sensul identității dintre Intelect și obiectele sale apare, pentru Plotin, explicat astfel: “*Dacă cineva spune că în lucrurile fără materie, cunoașterea (le savoir) este identică cu obiectul gândirii, trebuie să înțeleagă această formulă în modul următor: ea nu vrea să spună că cunoașterea este cea care este obiectul gândirii, ci, invers, că obiectul gândirii, pentru că el este fără materie, este simultan obiect al gândirii și act al ei* (s.n. – A. B.), *act al gândirii nu în măsura în care ar fi o definiție a obiectului gândirii sau o vizare a acestui obiect, ci acest obiect al gândirii, el însuși, pentru că el este în inteligibil, ce ar putea fi altceva decât Intelect și Cunoaștere?* (*Enn.* VI,6,6,6; după traducerea lui P. Hadot¹¹).

Mesajul acestui fragment ar putea fi rezumat, în opinia noastră, în două propoziții ce relevă reciprocitatea esențială dintre inteliecția Intelectului și “*inteligibile*”: 1) *Intelectul își este sieși propriile obiecte* (formularea îi aparține în mare parte lui P. Hadot) și 2) *Obiectele inteligibile sunt actele gândirii sale luate doar ca acte în raport cu nici un conținut* (formularea ne aparține). Pierre Hadot rezumă într-o manieră sintetică și dintr-o perspectivă

⁹ Pierre Hadot, *La conception plotinienne de l’identité entre l’intellect et son objet. Plotin et le De Anima d’Aristote*, p. 367-369; în *Corps et âme – sur le De Anima d’Aristote*, J. Vrin, 1996, Paris

¹⁰ *ibid.*, p.370

¹¹ *ibid.*, p.371

globală imaginea ce se degajă din aceste afirmații: “*Toate formele inteligibile sunt prezente dintr-o dată, cu activitatea lor care este Intellectul, și acesta este toate formele dintr-o dată. Plotin își reprezintă universul inteligibil ca un sistem de forme care se presupun unele pe altele, fiecare formă reprezentând în maniera sa totalitatea celorlalte. Universul formelor deci, însă **vii și gânditoare** (s.n. – A. B.), deci universul care este un Intellect unic, ce se prezintă ca sistem.*” Așadar, prin intermediul actului, Intellectul și obiectele sale, din sinea sa, se află într-o relație de convertire reciprocă; singurul motiv pentru care ele nu sunt prezentate sub specia unei identități formale este constituit de diferitele puncte de vedere din care *sistemul Nous-ului* poate fi privit. Într-o formulă concisă s-ar putea afirma că *Nous-ul este un Unu multiplu constituit*, iar unitatea se realizează prin pulsul de *viață și gândire* prin care multiplele constituante sunt caracterizate.

Din relativ numeroasele pasaje în care apare termenul noerÛn și expresiile înrudite vom examina doar unul pe care îl considerăm cel mai relevant, pentru a propune în cazul tuturor traducerea prin cuvântul *intelectiv* și a flexiunilor sale; problema nu este însă doar a unei variante de traducere, ci ea angajează un anumit sens doctrinar al lumii noetice la Plotin, lucru pe care am încercat să-l demonstrăm. În *Enneada* V,9,8 Plotin afirmă : “*If, then, the thought [of Intellect] is of what is within it (¹ nÛhsij —nÛtoj —ke«no tÛ e’doj tÛ —nÛn), that which is within it is its immanent form, and this is the Idea (¹ „dã). Ce este atunci aceasta? Intellect and intelligent substance (noàj ka¹ ¹ noer! oàs...a); fiecare idee individuală nu este altceva decât Intellect, ci fiecare este Intellect. Și Intellectul, ca întreg, este toate formele, și fiecare formă individuală este un intelect individual, la fel cum întreaga cunoaștere este toate teoremele, dar fiecare teoremă este o parte a întregului, nefiind spațial distinctă, ci având puterea ei particulară în întreg. Acest Intellect este, așadar, în sine și, de vreme ce se are pe sine în pace, este veșnică plenitudine. Dacă Intellectul a fost conceput ca precedând Ființa, ar trebui să spunem că Intellectul, venind la actualitatea activă în intelectia sa, a realizat și a produs ființele reale; dar, de vreme ce trebuie să gândim Ființa ca precedând Intellectul, trebuie să presupunem că ființele reale își au locul in the thinking subject (en tù nooànti), și că actualitatea activă a intelectiei este în ființele reale, la fel cum actualitatea activă a focului este în foc deja existândă, pentru ca ele să poată avea în ele un Intellect în unitatea sa ca actualitate activă a lor.”¹²*

Pasajul este de o importanță maximă pentru subiectul nostru pentru că aici nu numai că apare termenul cercetat, ci este vorba chiar de conceperea de către Plotin a unei substanțe sau esențe determinate în funcție de termenul

¹² Diversitatea lingvistică în care am prezentat acest fragment și apariția sincopată a textului în limba engleză (chestiuni ce se pot dovedi deranjante și greu de urmărit) se motivează prin nevoia de precizie, precum și prin eventuala confuzie pe care o traducere integrală a opțiunilor de traducere ale lui A. H. Armstrong ar putea-o provoca.

nostru (he noera ousia), substanță sau esență care este *definitorie pentru natura ideii*. În calitatea ei de conținut al Intelectului, ideea este descrisă ca fiind un adevărat intelect individual, care este esențialmente activ în exercitarea naturii sale. Fiecare idee este o ființă reală ce posedă “*actualitatea activă a intelectiei*”, iar *Intellectul unitar apare, în calitatea sa de unitate, ca integrala actualităților active ale tuturor ideilor*. Or, din motivele expuse mai sus, a înțelege și a traduce aici substanța ideilor ca **substanță inteligibilă**, ar fi neconcordanțat atât cu litera cât și cu sensul textului. Singurul care, condus din nou de o sensibilitate lingvistică admirabilă, a tradus textul, desigur în maniera sa inconfundabilă, folosind formularea “*intelectiv*”, a fost S. MacKenna; așadar, conform definiției lui Plotin, ideea este: “*An Intellectual – Principle and an **Intellective Essence**, no concept distinguishable from the Intellectual – Principle, each actually being that Principle.*” E. Brehier adoptă o a treia manieră (varianta lui A. H. Armstrong fiind considerată prima) de a răspunde la întrebarea lui Plotin :”*Une intelligence ou une **substance intellectuelle**...*” Este vorba, așadar despre trei modalități diferite de a traduce același termen: *substanță inteligentă* (A. H. Armstrong), *esență intelectuală* (S. MacKenna) și *substanță intelectuală* (E. Brehier). *Prima soluție* este, în opinia noastră și în urma analizelor de mai sus, una imprecisă, întrucât nu surprinde accentul pus pe activitatea esențială ce revine ideii, aceasta împărțându-se de la viață și intelectie. Când ceva este *inteligent* acesta poate sau nu să înțeleagă, poate să gândească acum și poate să nu mai gândească la un moment dat, fără ca toate acestea să îi nege caracterul de *inteligent*. A afirma toate acestea despre “locuitorii” lumii noetice a lui Plotin, adică a susține contingenta intelectiei și discontinuitatea acesteia ar fi, totuși, mai mult decât riscant. *A treia soluție* nici nu poate face obiectul unei discuții pe marginea preciziei sau a impreciziei ei, pentru că ea este pur și simplu neclară. Caracterul de *intelectual* i se poate atribui atât părții cât și întregului, atât Intelectului cât și ideii, atât acestora cât și ansamblului lumii lor; specificitatea acestui termen este în contextul de față aproape nulă; dacă este vorba de o definiție a ideii, atunci aceasta ar trebui să conțină o specificitate mai accentuată. Soluția pe care o oferă S. MacKenna¹³, în schimb, ni se pare a fi una care intră în concordanță cu aspectul activ specific ideii vehiculate de text. Ceea ce se câștigă prin folosirea termenului de *intelectiv* nu se reduce doar la o precizie lingvistică, existentă deja, deși nu în mod coerent și perseverent, la S. MacKenna. Înăuntrul acestei precizii se așează o înțelegere mai acută și mai evidentă a subtilității cu care Plotin gândește relația dintre Unu și Multiplu, de asemenea ea poate deschide un demers istoric atât retrospectiv (cu privire la sursele și modificările puse în joc) cât și unul prospectiv (cu privire la felul în care această distincție împreună cu imaginea de “Unu în rețea” a lumii noetice au fost

¹³ MacKenna, după cum afirmam, deși traduce frecvent termenul în această manieră, totuși nu o face sub exigența unei teorii asupra chestiunii; de exemplu, în *Enn.V,5,10,12* el traduce prin *intellective act* expresia *Ôtan d' noij*

luate în dezbatere sau omise de către posteritatea lui Plotin). Nu în ultimul rând, ea poate înlătura regretabila înțelegere a Intellectului (lucru întărit, desigur, de substantivizarea impozantă a termenului și de scrierea lui cu inițială majusculă) ca un fel de entitate misterioasă de față cu nu mai puțin enigmaticele idei, întrucât aspectul activ al lui *noeron* nu se reduce la caracterizarea doar a ideilor, ci este vorba în cazul său de un aspect activ intrinsec, care este evidențiat în cadrul folosirii tehnice sistematice pe care o are la Plotin. Toate celelalte pasaje pe care le vom indica mai jos într-o scurtă listă suportă aceleași observații în ce privește termenii în cauză, și considerăm că sunt valabile și în cazul lor toate sugestiile noastre.

LISTA PASAJELOR

1. *Enn.* II,9,1,32: **noeran poion**; E. Brehier: elle donne l'intelligence a l'âme; A. H. Armstrong: making Soul intellectual; S. MacKenna: thus made an Intellectual Soul.
2. *Enn.* III,2,14 (5): **eis aei noeroteron**; E. Brehier: Acestă ordine...rezultă etern din inteligență; A.H. Armstrong: naturile individuale... mai conformate în mod continuu Intellectului; S. MacKenna: display the Divine Intelligence
3. *Enn.* IV,3,1,20: **to homoios noeron**; E. Brehier: leur fonction intellectuelle soit semblable; A.H. Armstrong: and are intellectual in the same way; S. MacKenna: that it is intellective in the same degree
4. *Enn.* IV,8,4,1: **orexei men noera**; E. Brehier: leur inclination intellectuelle; A.H. Armstrong: have an intelligent desire; S. MacKenna: the appetite for the Divine Intellect
5. *Enn.* VI, 6,17,10 & 20: **noeron mentoi & panta... kai noera kai pos to pragma**; E. Brehier: 1)une chose intellectuelle; 2) Ea este și toate inteligibilele; S. Mac Kenna: 1) it is also a thing of Intellectual; 2) All that belongs to that order is at once an Intellectual and in the some degree the concrete thing
6. *Enn.* V,1,3,18: **hosa noeros kai hosa oikothen**; A. H. Armstrong: all it does intellectually and which spring from its own home; E. Brehier: sont les actes intellectuelles interieurs; S. MacKenna: which are of this intellective nature and are determined by its own character
7. *Enn.* V,1,3,11: **apo nou noera esti**; A.H. Armstrong: Since then its existence derives from the Intellect soul is intellectual; E. Brehier: Venant de l'intelligence, c'est une âme intellectuelle; S. MacKenna: Sprung, in other words, from the Intellectual – Principle, soul is intellective
8. *Enn.* V,3,17,25: **kan noeros ephapsasthai**; E. Brehier: Il suffit alors d'un contact intellectuelle; A. H. Armstrong: But is enough if the Intellect comes into contact with it; S. MacKenna: All the need is met by a contact purely intellective

9. *Enn.* VI,8,17,8: **kai panta aei noeros**; E. Brehier: y est eternellement fixe, a la maniere d'une intelligence; S. MacKenna: must lie for ever there in their Intellectual mode
10. *Enn.* IV,7,4,4: **kai pyr noeron**; E. Brehier: un feu intellectuelle; A. H. Armstrong: the fire is intelligent; S. Mac Kenna: intellectual fire
11. *Enn.* IV,7,13,4: **zoen monon noeran**; E. Brehier: une vie purrement intellectuelle; A. H. Armstrong: a purely intellectual life; S. MacKenna: living the purely intellectual life
12. *Enn.* V,5(32),10,12–14: **Zoes gar emphronos kai noeras**; Pierre Hadot (in *Les Sources de Plotin*, p.116): la vie sage et intellectuelle; A. H. Armstrong: thoughtfull, intelligent life; S. MacKenna: the intellectual life of life and Intellect; E. Brehier: la vie sage et intellectuelle
13. *Enn.* V,9,8,1-5: **Nous kai noera ousia**; E. Brehier: Une intelligence ou une substance intellectuelle; A. H. Armstrong: Intellect and intelligent substance; S. MacKenna: An Intellectual-Principle and an Intellectual Essence

PENTRU O DEFINIȚIE NEUTRĂ A SECULARIZĂRII – II

IONUȚ MIHAI POPESCU

ABSTRACT. Towards a Neutral Definition of Secularisation – II- Secularisation as nihilism. The way Nietzsche criticizes Christianity and metaphysics regards the impersonality which the human being is pushed to, by the violence that metaphysics presses upon him through the claim of offering a principle able to explain the world. This principle is inevitably violent, similarly to Procust's bed. Nihilism - the absence of absolute values - means the re-discovery of the plenary life whose only significance is the one that man can confer to it. Thus, the secularisation in the late modernity can be a chance to Christianity, according as the absence of the metaphysical transcendence opens ourselves to the *close transcendence* of the Other.

Secularizarea ca nihilism

Relația dintre secularizare și nihilism exprimă complexitatea relației dintre creștinism, modernitate și secularizare, dacă prin *nihilism* înțelegem, cu Nietzsche, dispariția reperelor absolute și începutul unei etape a gândirii și a devenirii omului. Până la aceasta, consideră Nietzsche, componenta personală a creștinismului este ocultată de paradigma metafizică, în care totalitatea primează asupra individualului, de aceea regăsirea individualității presupune o *critică a metafizicii*.

Pre-modernii erau nevoiți să facă față adversității exterioare a naturii, de aceea, pentru a rezolva nevoia de securitate, pentru a pune lumea în ordine, au construit metafizici care le ofereau o viziune suportabilă asupra lumii și vieții. Pentru aceasta s-au folosit de tehnosciență și au reușit să facă, cel puțin în spațiul occidental, un mediu securizat în care nu mai exista o stringentă nevoie a unui Dumnezeu metafizic, ca fundament al lumii și garant al adevărului, dar tocmai în acest spațiu secularizat se poate regăsi o religiozitate autentică, în măsura în care nevoia unei garanții și întemeieri exterioare trădează neputința interioară. Omul metafizic nu poate fi liber, deoarece metafizica îl apără de violența exterioară, dar numai generând, la rândul său, violență.¹ Pentru Nietzsche, metafizica se ocupă de realitățile ultime, peste care nu poate trece, despre care spunem că sunt absolute, atemporale, dar care sunt un rezultat al unei relații specifice cu lumea, în măsura în care condițiile concrete de viață au impus anumite comportamente care s-au dovedit eficiente și care au fost, apoi, codificate în reguli morale: Binele,

¹ G. Vattimo *Subiectul și masca*, 126 și urm.

Adevărul etc. Prin urmare, modificarea condițiilor de viață ar trebui să ducă la modificarea moralei și metafizicii, dar acest lucru este îngreunat de faptul că cele două și-au câștigat o relativă autonomie față de viață și par să conteze doar prin ele însele și sunt considerate „absolute”, „ultime”. În condițiile unei violențe exercitate din exterior, nevoia de siguranță este cea mai puternică nevoie. Metafizica este o apărare dezvoltată de om, prin ea lumea devine previzibilă, deci mai sigură, dar prin aceasta se generează violență, deoarece lumea devine previzibilă prin reducerea varietății de întâmplări și lucruri la principii, asigurându-se dominația subiectului asupra realului. De fapt, metafizica induce în eroare în două feluri: pe de o parte atunci când pretinde că lumea pe care o poate deduce cu ajutorul ultimelor realități este lumea adevărată, pe de altă parte, atunci când lasă să se înțeleagă că omul poate să modifice întreaga lume. Prin generalizări și abstractizări îi pune omului la dispoziție o știință cu ajutorul căreia să modifice lumea, însă omul nu este capabil de această povară. Metafizica a asigurat supraviețuirea omului în condiții vitrege, dar nu poate da tot ceea ce promite (stăpânirea lumii), deoarece omul este limitat; chiar dacă metafizica ar putea să raționalizeze existența, omul nu poate să preia această cunoaștere și să o folosească. Metafizica oferă garanții asupra lumii, nu asupra omului, de aici o disproporție între ceea ce promite și ceea ce oferă.

Renunțarea la temeurile ultime nu înseamnă părăsirea gândirii metafizice, contemporanul de succes trăiește oarecum într-o lume non-metafizică, dar rămâne în modelul ei, fiind stăpânit de frica de moarte, de care se apără prin frenesia activităților susținută de mitul progresului nelimitat. Confirmarea asigurată de metafizică este înlocuită de o confirmare concretă, măsurabilă, dar la fel de iluzorie, în măsura în diversitatea și spontaneitate vieții sunt înlocuite de scopul afirmării sociale.

Natura, ca principiu explicativ, și conștiința, ca punct de coagulare al identității statice, au favorizat trecerea de la jocul liber al semnificațiilor și identității dinamice la adoptarea unei măști unice și rigide (singură lume adevărată, care trebuie să fie unitară, coerentă și consistentă). Transparența dintre ceea ce este și ceea ce se întâmplă, dintre *ființă* și *aparență*, se opacizează, astfel aparența devine un lucru rău, trădare inevitabilă a existenței. Nu Socrate ar fi, în primul rând, la originea acestei situații, ci supremația la care ajunseseră atenienii, consecință a victoriilor în războaiele cu perșii, un *hybris* care eliminase echilibrul pe care îl menținea spiritul competiției între cetăți, motiv pentru care au ales stabilitatea adusă de rațiune.² Sărăcirea lumii care apare astfel este compensată de promisiunea fericirii prin regăsirea de către individ a raționalității întregului,

² G. Vattimo, *Subiectul și masca* 49 și urm.

hybris-ul individual este echilibrat prin *hybris*-ul controlării întregului, prin pretenția de fi stabilit definitiv ceea ce este adevărat și ceea ce este fals, ceea ce este bun și ceea ce este rău, situație care va ajunge la criză atunci când însăși dezvoltarea raționalității individuale va releva lipsa coincidenței dintre ordinea ei și ordinea lumii.

Alături de unitatea lumii, unitatea omului este una dintre presuposițiile acestei lumi, conștiința fiind cea care o garantează, de aceea Nietzsche încercă să o detroneze. Astfel, vocea conștiinței nu este ceea ce îl exprimă în modul cel mai autentic pe individ, ci ecoul unei autorități atât de îndepărtate și, totuși, atât de prezente, încât o ignorăm. Ceea ce considerăm a fi moral, cerut de conștiință în urma apropiării unor idealuri, avea inițial o motivație utilitară. Morala era inițial o strategie pragmatică, dar anumite acțiuni au fost continuate și după ce motivația lor dispăruse sau nu mai era evidentă. Dacă, din diferite motive, au fost respectate suficient de mult ca să devină obișnuință și să le fie uitată originea, au devenit morală. În acest fel s-a instituit o polarizare între instincte și rațiune, când, de fapt, percepțiile morale reprezintă codificarea unor strategii de supraviețuire, dictate de instincte, însă nici acestea nu exprimă o identitate intrinsecă a individului, deoarece s-au format prin interiorizarea unor judecăți de valoare.

Nu există, deci, un reper ultim, o esență a individului care să asigure o identitate unitară, decât cu prețul înjumătățirii pe care o face rațiunea, atunci când afirmă că adevărata natură a omului este spirituală, întruparea în carnea trecătoare fiind un accident. Subiectul metafizic este consecința opțiunii pentru securitate, însă unitatea pe care o promite se obține cu prețul scindării omului, rezultatul fiind un fals subiect, condus de opțiunile mulțimii. Subiectul le consideră, însă, ca fiind opțiunile propriei conștiințe, însă se amăgește, deoarece nu a făcut decât să adopte opțiuni legate de dominarea impusă de viața socială. Dezvoltată ca un comportament de apărare față de agresivitatea mediului, viața socială însemnă noi constrângeri și ierarhii între cei care comandă și cei care se supun. Ea s-a dezvoltat pentru a face față violenței externe, dar reușește aceasta numai promovând, la rândul ei, violența: pe de o parte dominația specifică a vieții sociale, pe de altă parte dominația asupra celorlalte impulsuri și instincte care alcătuiesc identitatea individului. Societatea este cea care face din om o ființă previzibilă, deoarece prin ea omul își asumă responsabilități și constrângerile etice produc consecințe. Astfel, subiectul în care domnește conștiința are iluzia libertății și a acțiunii ca rezultat al opțiunii în funcție de idealuri, dar în realitate el aparține mulțimii, celor care nu s-au desprins de morală, refugiul reactiv al celor slabi.

Pentru un astfel de subiect lumea este scindată în subiect și obiect, el însuși este scindat, astfel încât nu poate suporta eterna reîntoarcere la

opțiunile luate, la un timp al fericirii și plenitudinii, al coincidenței dintre trăire și sens. Mitul modern al progresului nelimitat în timp este soluția pentru permanenta amânare a atingerii acestei coincidențe. Subiectul scindat trebuie înlocuit, trebuie ieșit din perspectiva metafizică în care ceea ce e trăit *aici* și *acum* nu are semnificație decât prin raportare la *altceva* și *altcândva*.

Acțiunile unui astfel de om își conțin sensul în întregime, nu îl primesc de la diverse transcendențe, iar aceasta nu se poate realiza decât într-o clipă deplină. Acesta este sensul *eternei reînțoarceri*, ultraomul dorește ca ceea ce a decis într-o anumită clipă să se reîntoarcă, să revină la nesfârșit, dar aceasta nu se poate decât dacă clipa își este suficientă, este un univers în sine. Eterna reînțoarcere nu este o structură deja existentă care ar trebui acceptată, ea trebuie instituită prin decizia acțiunii, iar odată acțiunea efectuată, se instituie eterna reînțoarcere, clipa se dorește a fi trăită din nou, nu mai este nici o decizie de luat, de vreme ce a fost instituită lumea deplină. Decizia acțiunii este ultimul act al omului metafizic și primul al omului nou, dar, în lumea nouă, în „eternitatea” instituită, nu se mai pune problema de a lua decizia întemeietoare, din moment ce există o eternă reînțoarcere, nu mai există un moment al deciziei.

Eliberarea de subiectul metafizic înseamnă totodată asumarea unei precarități, în urma demascării oricărui reper absolut. Vattimo prezintă felul în care se presupune afirmarea de sine și slăbiciunea ultraomului, chestionând relația dintre acesta și înțelepciune. Aceasta este asociată cu *arta de a trăi*, pentru dobândirea căreia este nevoie de inteligență, de cunoașterea principiilor, dar și de o experiență îndelungată, de pățanii, în urma cărora învățăm să găsim soluții problemelor concrete, prea vag atinse de normele și principiile care se pot învăța din cărți. Felul în care este înțeleasă arta de a trăi depinde de cel în care este înțeleasă arta în general. Până în sec al XVII-lea aceasta nu presupunea originalitate, artistul bun este cel care reproduce cât mai fidel o realitate. Cu romantismul, artistul trebuie să fie original, el (re)creează o lume, anunțând schimbarea pe care o va cunoaște *arta de a trăi*, ea nu va mai fi exemplificarea unei înțelepciuni ancestrale, ci mai degrabă capacitatea de inventa moduri noi de a trăi. Realitățile societății contemporane nu mai permit maturarea în timp a înțelepciunii, mijloacele tehnice, în special cele de comunicare, solicită răspunsuri și inițiative rapide. Viața se schimbă foarte repede, nu numai experiența generațiilor anterioare devine caducă, dar chiar în cursul unei vieți pot apărea schimbări ale lumii în care trăim.

„Cazul extrem al noilor posibilități deschise prin cel mai recente cercetări în domeniul manipulării genetice, care ne confruntă cu nemaîntâlnita provocare a unei schimbări ca «codurilor» vieții, este poate, exemplul cel mai emblematic al noilor condiții pe care trebuie să-l ia în considerare arta noastră de a trăi. [...] În plus, tehnica și știința au fost în secolul nostru totodată comunicare sau în primul rînd comunicare: deși nu

suntem încă produse clonate (și sperăm că nici nu vom deveni), ci ființe aduse pe lume prin vechi metode artizanale, suntem totuși oameni care comunică în «timpul real» (niciodată o expresie nu a fost mai puțin potrivită!) cu cele mai îndepărtate regiuni; suntem bombardați cu informații despre culturile trecute și prezente. Oameni care, chiar numai din cauza varietății [...] de forme de viață cu care vin în atingere, nu mai reușesc – decât , poate printr-un efort ce riscă să devină nevrotic – să-și imagineze viața ca pe ceva constant. [...] «în haos nu poți fi decât un interpret original. În caz contrar - scrie Nietzsche în multe dintre scrierile sale - aluneci în categoria celor care au eșuat». Ceea ce Nietzsche numea nihilism [...] nu reprezintă decât lumea Babilonului multiplu în care viețuim în prezent³.

După demascările ideologiilor secolului al XX-lea, în care s-a crezut cu avânt și patetism, după avalanșa „informațiilor” din ultimele decenii, pe care aglomerarea lor le face în mod inevitabil neverosimile, nu mai credăm o „istorie adevărată”, nu există decât istorii tendențioase, dar nici nu pot fi altfel. Nu mai există decât interpretări ale lumii, recunoscute ca atare, impunând fiecărui individ să aleagă una dintre ele sau să își piardă identitatea, situație întâlnită mai ales în societatea de masă.

Nihilismul, sfârșitul credinței într-o realitate cu structuri date în mod stabil și definitiv și accesibilă gândirii ca normă a cunoașterii și acțiunii, nu apare datorită unei necesități interioare a gândirii, așa cum Nietzsche însuși pare să o spună [...] Odată cu tehnica-știința și cu comunicarea generalizată a avut loc un proces de pluralizare efectivă a lumilor: sfârșitul colonialismului, întâlnirea dintre culturi, dintre etici diferite. [...] Cel care nu mai reușește să devină, în acest sens, «interpret» autonom, va pieri, nu mai trăiește ca persoană, ci ca un simplu număr, o unitate statistică a sistemului de producție și consum⁴.

Idealul supraomului poate fi interpretat în sensul unui stăpân de sclavi numai în urma unei lecturi grăbite și interesate. În lectura lui Vattimo, afirmația lui Nietzsche că voința supraomului este îngrădită doar de voința celorlalți, cu care trebuie să lupte, nu înseamnă declanșarea unui *bellum omnia contra omnes*, nu aduce victoria celor violenți, ci a celor moderați, care nu au pretenția unor inspirații divine. Vulnerabilitatea lor e dată de lipsa pretenției de a fi înscrisi în ordinea veșnică a universului, măreția lor vine din pretenția instituirii unei ordini proprii, modestia lor din acceptarea că această ordine este limitată.

În acest context trebuie înțeles și anunțul șocant al morții ui Dumnezeu, care nu se referă la relația cu un Dumnezeu personal, ci la conceptul metafizic de Dumnezeu, care *a murit* deoarece a dispărut *lumea*

³ G. Vattimo, „Înțelepciunea Supraomului”.

⁴ *Ibidem*, p. 84.

pe care o garanta. Originalitatea anunțului nu constă în denunțarea falimentului unui concept despre divinitate, ci în faptul că moartea lui Dumnezeu este considerată „un eveniment colosal”, semn al unei etape noi în istoria lumii și omului.⁵

Reținem, pe lângă anunțarea deicidului și a nihilismului ce va urma, faptul că protagonistul este un *smintit*, că acest lucru va avea efect și asupra urmașilor și că oamenii contemporani profetului smintit nu sunt conștienți de ce au înfăptuit, merg în continuare la biserică, se roagă, profesând o credință care confirmă moartea divinității. Dacă prin religie înțelegem ansamblul de mituri și ritualuri care reglementează relația - privată sau publică - a individului cu divinitatea, atunci putem spune că secularizarea descrisă de Nietzsche este inconștientă contemporanilor, care se roagă unui zeu inexistent.

După dispariția reperului suprem sunt posibile trei căi, amăgirea unui sens suprem, indiferența față de sens și impunerea unui sens, fiecare dintre moștenitorii acestui gol fiind obligat să aleagă una dintre ele. Drumul călduț al amăgirii, credința raționalistă în adevăr, progres, virtuți morale, funcționează după un mecanism asemănător celui al credinței religioase. Ateismul rezultat nu ar fi decât încrederea într-o iluzie, mai greu de chestionat, însă, în măsura în care se consideră un eliberator de iluzii. Indiferența față de orice adevăr nu este nici ea o soluție, fiindcă lipsei oricărui sens dat trebuie să i se răspundă cu instituirea unuia. Divinitatea n-o poate face, nici omul prizonier al unui surrogat de sens⁶, cu atât mai puțin cel dezinteresat. Trebuie să fie un alt tip de om, capabil să confere sens haosului, chiar dacă are o influență limitată.

Afirmarea de sine este răspunsul la dispariția divinității, *Supraomul* sau *ultraomul*⁷, „*omul de după*” este cel care reușește să se orienteze după repere relative, el are, într-un fel, o poziție mai nesigură decât a predecesorului, întrucât existența sa nu se sprijină pe fundamentul universului. Identificarea lui cu zeul trebuie legată de capacitatea de a furniza legi, nu de instituirea unui sens unic. Omul devine zeu pentru că preia funcțiile acestuia, nu o consistență ontologică sporită.

Acest om trăiește, după G. Vattimo,⁸ secularizarea ca proveniență dintr-un nucleu sacru, recunoscut ca origine îndepărtată, și, prin aceasta, recunoscut ca fiind abandonat, depășit. Voința este cea care instituie sensul atunci când Divinitatea sau altă autoritate metafizică nu o mai pot

⁵ Nietzsche, *Știința veselă*, aforismul 125 în *Opere* vol. IV, pp. 339-340.

⁶ Surogatul nu se opune unui sens veritabil, dimpotrivă, orice sens considerat ca unicul adevărat este un surrogat, de vreme ce nu mai există divinitatea care să-l insitue.

⁷ Termen propus de G. Vattimo ca alternativă la *supraom*, pentru a evidenția că *Übermensch* este *omul de după* metafizică, nu un om cu o consistență ontologică sporită.

⁸ G. Vattimo, *A crede că mai credem*

face. Ultraomul este liber prin creație, în măsura în care voința lui devine lege, însă aceasta nu trebuie înțeleasă ca formulă universală prin care cazurile sunt subsumate unui general, ci ca o interpretare plauzibilă a aparențelor, repere pentru investirea lor cu semnificații.

Ultraomul se manifestă în mod dionisiac, a regăsit unitatea naturii, a depășit fragmentarul vieții apolinice. Pentru că nu se simte în siguranță decât într-o lume previzibilă, apolinicul a exclus din *lume* tot ce nu putea fi raționalizat și încadrat într-o lege. Însă, consideră Vattimo, aparența este un semn al decadenței atunci când este determinată de încercarea de a face suportabilă mizeria condiției umane, de încercarea de a face lumea un paradis construit. Lumea creată de tehnosciență sau lumea numită *naturală*, cea cu care se confruntă omul în mod direct, nu sunt omogene și nici nu reprezintă ultimul adevăr. Adevărată este lumea vieții, tumultuoasă și contradictorie, care din preaplinul ei produce neîncetat măști, forță vitală care se exprimă în forme de manifestare individualizate, mereu în schimbare, care ascultă de legi proprii. Prolificitatea aparențelor și rapiditatea schimbării măștilor contrazice regulile și convențiile, de la cele ale ierarhiei sociale până la convențiile despre ceea ce este adevărat și fals, convenții instaurate și menținute de limbă.

Măștile nu sunt doar o supapă pentru lumea apolinică, așa cum erau Saturnaliile pentru echilibrul social. Jocul lor implică o răsturnare totală a regulilor acestei lumi, părăsirea ei printr-o depășire/revenire la atitudinea dionisiacă.

Vattimo conexează ontologia slabă și ultraomul cu ajutorul unui concept preluat din teologie, kenoza.

Întruparea, adică coborârea lui Dumnezeu la nivelul omului, ceea ce Noul Testament numește kenoza lui Dumnezeu, va fi interpretată ca semn că Dumnezeu non-violent și non-absolut al epocii post-metafizice are drept trăsătură distinctivă a sa chiar acea vocație despre slăbire despre care vorbește filosofia de inspirație heideggeriană⁹

Importul acestui concept teologic este facilitat de raporturile între sacru, violență și creștinism descrise de Caillois, care sunt și argumente pentru compatibilitatea dintre ontologia slabă și creștinism, dacă nu chiar pentru acceptarea ei ca reluare a mișcării fondatoare a creștinismului. Astfel, deoarece impulsurile care asigură coeziunea unui grup generează și violența din interior, este nevoie de un *țap ispășitor*, asupra căruia se descarcă violența acumulată și căruia i se atribuie un caracter sacru, deoarece „rezolvă” în mod miraculos conflictele, fiind esențial în conservarea grupului. Această legătură dintre sacru și violență, specifică religiilor precreștine, este denunțată și depășită de creștinism chiar prin Întruparea și sacrificiul asumate de Divinitate,

⁹ ibid. 29.

anunțând părăsirea religiilor sacrificiale. Ultraomul ar fi rezultatul unei sărăciri ființiale voluntare similare întrupării kenotice pe care a făcut-o Divinitatea. În acest sens disoluția metafizicii, disoluția prezenței constrângătoare a *ființei* este o continuare a actului fondator al creștinismului, Întruparea. Sfârșitul metafizicii¹⁰ nu ar însemna sfârșitul religiozității, ci posibilitatea unei religii în care nu se pune accentul pe transcendența inaccesibilă a lui Dumnezeu, ci pe apropierea dintre oameni și Dumnezeu.

A crede că mai credem, a spera că mai credem este formula inspirată prin care Vattimo exprimă modul în care poate fi creștin omul modernității târzii, formulă care redă maximum de speranță care îi este permis. Ea exprimă mai multe necreditarea unui fundament metafizic, lipsa de implicare totală, acceptarea unei finitudini, de unde nevoia de a crede. Există întotdeauna un deja-dat, o temporalitate din care nu poate evada cu totul, dar și conștientizarea faptului că depășirea spre infinit nu este posibilă, că nu este în puterea omului să dea răspunsuri care implică infinitul, ci să își gestioneze finitul pe care îl are la dispoziție, calea de atingere a eternității fiind doar cea a auto-creației, astfel încât să ajungă la clipa deplină a eternei reîntoarceri.

Această interpretare a secularizării oferă un răspuns la întrebarea *cum putem fi creștini în afara Bisericii?*, unde Biserica este identificată cu instituția care apără teza adevărului unic, adevărului ultim sau, mai general, încearcă să ofere un răspuns la întrebarea *cum putem rămâne religioși în condițiile unei destrămări a individualității în era societății de masă?* Creștinismul „pe cont propriu” i se pare lui Vattimo o formulă de trăire a religiei care rămâne evanghelică și care este adecvată modernității târzii și ontologiei blânde. Caritatea este limita secularizării kenotice, a *ontologiei slabe*, îngăduitoare cu (aproape) toate interpretările, deoarece motivația adoptării acestei ontologii a fost tocmai evitarea violenței

Secularizarea astfel înțeleasă este apropiată de felul în care o vedea Olivier Clément, șansa creștinismului în lumea contemporană:

„Secularizarea îndepărtează un anumit tip de prezență creștină, cea a dominației, a unificării autoritare sun egida unei ideologii impuse. Dar există și un alt tip de prezență, de raportare la societatea secularizată, [...] cel al unui parteneriat profetic – promovând, într-o societate în care totul se vinde , se cumpără, se calculează, ceea ce este gratuit, neasimilabil, o realitate care cere să fie contemplată, nu utilizată. În aceasta se găsește, astăzi, tărnia antropologică a religiosului autentic, care ne oferă nu divinul magic al sectelor,

¹⁰ În acest articol am folosit sensul heideggerian al termenului *metafizică*, valorizată negativ deoarece metafizica ignoră diferența ontologică dintre *ființă* și *ființări* (concretizări ale ființei), motiv pentru care metafizica se va preocupa doar de *ființările supreme*, uitând *ființa*.

furnizor de diverse emoții și puteri, ci un Dumnezeu „nebun” care își transcende propria-i transcendență pentru a ne reda existența ca sens și ca sărbătoare. [...] Secularizarea poate fi șansa creștinismului dacă el va depăși deopotrivă tentația unei spiritualități schizofrenice sau aceea de a rămâne doar forma sentimentală a umanitarismului contemporan; dacă va regăsi căile integrității și ale compasiunii, să împărtășești voire partager asceza Indiei și a budismului, dar și a-ți deschide ochii pentru al-l vedea pe celălalt¹¹”.

Formula *a crede că mai credem* are un corespondent biblic, *cred, Doamne, ajută necredinței mele*. În amândouă este exprimată conștiința că, în ceea ce privește temeiurile ultime, omul nu poate avea certitudini, chiar și credința este în puterea omului doar la nivelul intenției, nu al realizării. Atitudinea față de *teroarea istoriei* deosebește cele două formule. Vameșul biblic o simțea acut, suferința și iminenta dispariție a unui apropiat era cea mai puternică certitudine. Înțelegerea *celuilalt* face posibilă compătimirea prin care tragedia lui devine tragedia noastră. Iubirea și disperarea motivează acțiunea vameșului, care invocă Certitudinea să-i ofere temeiuri ale credinței, arătându-ne cum drumul către transcendența divină trece prin *transcendența apropiată a celuilalt*, singura certitudine accesibilă omului. Presiunea istoriei asupra tardomodernului este mult mai difuză; el trăiește într-un mediu relativ securizat, unde situațiile limită la care, de obicei, ajungem atunci când suntem în preajma iubirii sau a morții, sunt evitate prin integrarea în sistem, prin asimilarea în societate, tragismul este evitat prin impersonalizare. Tocmai această impersonalizare era vizată de critica pe care Nietzsche o făcea creștinismului în calitate de platonism pentru popor. Religia care se manifestă ca parte a vieții sociale este considerată o degradare, o primă formă de secularizare, care pervertește raportarea directă la divinitate. Însă fiecărei religii îi este proprie o dimensiune personală și una colectivă, ca formă de expresie a tensiunii pe care trebuie să o rezolve omul, de a fi o ființă individuală și colectivă. Spiritul de turmă este una dintre ispitele care ne îndepărtează de afirmarea identității personale, dar dacă acceptăm că omul este mai mult decât apare în structurile spațio-temporale ale lumii curente și că acest plus se manifestă în lume și prin comunitate, atunci trebuie găsită o formulă prin care dobândirea individualității autentice să nu însemne îndepărtare de comunitate. Un posibil model este descris de Aristotel, este vorba de *bărbatul ales*, cetățeanul care respectă legile fără să fie supus lor, deoarece este mai presus de legi, de aceea, în situații excepționale, neprevăzute de vreo lege, poate să ia decizii bune¹². Același raport între individualitate și lege este descris în *Epistola către*

¹¹ <http://www.orthodoxa.org/FR/orthodoxie/societe/secularisation.htm>

¹² Aristotel, III, 13, 1284a 11-13.

IONUȚ MIHAI POPESCU

Diognet, unde, printre altele, despre creștini se spune „respectă legile, dar prin viața lor biruie legile.” Secularizata modernitate târzie, caracterizată de o *ontologie slabă*, în care prezența *ființei* sau a oricărei autorități nu mai este suficient de puternică încât să impună un singur mit legitimator, o singură imagine a lumii este, într-un fel, asemănătoare perioadei în care creștinismul nu era nici religie interzisă, nici religie de stat și provoacă adoptarea unui mod de viață prin care legile să fie biruite, iar aici nu este vorba doar de legile juridice, ci chiar de legile naturii.

BIBLIOGRAFIE

1. ARISTOTEL, *Politica*, IRI, București, 2000;
2. Friedrich NIETZSCHE *Opere complete – vol. 2-4*, Hestia, Timișoara, 1998-2001;
3. Gianni VATTIMO *A crede că mai credem*, Pontica, Constanța, 2005;
4. Gianni VATTIMO, *Subiectul și masca*, Pontica, Constanța, 2001;
5. Gianni VATTIMO „Înțelepciunea Supraomului” în *Secolul 21*, 1-6/2001 (430-435).

LE VOCABULAIRE ÉROTIQUE DE PLATON. NOTE AU PASSAGE 202.E.6-7 DU *BANQUET*

CLAUDIU SFIRSCHI-LĂUDAT

REZUMAT. *Vocabularul erotic a lui Platon. Note la pasajul 202.E.6-7 din Banquetul Daimon* fiind, adică o ființă intermediară, Eros leagă între ele lumi care, altminteri, și-ar rămâne incomunicabile. Prima *legătură* se realizează între lumea oamenilor și aceea a nemuritorilor; această legătură își află corelativul, ca într-un reflex de oglindă, în raportul dintre trupul supus devenirii și sufletul nemuritor. Imaginea *legăturii* este reluată și completată de aceea a fluidității lui Eros: *umplerea* și *golirea* sunt folosite pentru explicarea mecanismului plăcerii și al cunoașterii, dar și al privirii sau al nevoinței erotice. În rândurile următoare, am încercat a umări cele două imagini – legătura și umplerea – pe mai multe planuri: unul vertical (om-zeu), celălalt orizontal, care funcționează atât în cadrul complexului trup-suflet, cât și al relației erotice dintre erastes și eromenos. Scopul notei noastre la pasajul 202.e.6-7 din *Banquetul* este acela de a sublinia plurivalența imaginilor platonice, care se încarcă de numeroase sensuri, în funcție de nivelul de aplicare (psihologic, filosofic sau metafizic).

Ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ,
ὥστε τὸ πᾶν αὐτῷ ξυνδεῖσθαι
B. 202.e.6-7¹

Le passage autour duquel on fait la discussion qui suit met en valeur deux caractéristiques constantes de la figure d'Érôs, deux images qui vont ensemble dans la description de cette figure dont elles révèlent l'essence dans de contextes sémantiques variées: le *remplissage* (ou la saturation, *πλησμονή*) et la *liaison* (*δεσμός*). Les deux images ne sont pas étrangères l'une à l'autre, mais elles communiquent réciproquement. Le contexte du fragment que nous venons citer offre de plus quelques informations importantes sur le champ sémantique dans lequel se placent les deux notions qui forment ensemble une image définitoire pour Érôs. Car, nous le dit le texte plus bas, les deux actions daïmoniques contribuent à la constitution de toutes formes de magie, d'initiation, d'enchantement et d'incantation: *μαντική, ἢ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαγγανείαν καὶ γοητείαν* (B. 202 e-203 a). On reconnaît ici des notions que Platon, dans la continuation de la tradition poétique, associe plus d'une fois à

¹ Le texte de Platon qu'on cite dans notre article est celui établi par J. Burnet dans *Platonis opera*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

la figure d'Érôs. Le domaine le plus important semble y être celui de la magie, où l'action de *lier* appartient à tout un procès d'unir et de délier, propre à chacun qui essaie de réitérer l'activité originelle du démiurge. Le sortilège décrit, lui aussi, une facette de l'Érôs, en tant que γόης et φαρμακεύς (B. 203 d). Les remèdes et les philtres appartiennent à l'arsenal traditionnel de l'amour qui lie également par l'intermédiaire du *logos* et du regard². Dans le même champ sémantique se place le domaine des initiations (τελετες) où érôs joue le rôle d'officiant en vue du dévoilement final de l'être, par une *epopteia* à laquelle, d'ailleurs, fait référence Diotime elle-même au cours de son exposé qui se propose d'initier Socrate dans les mystères de l'érotique (210 a τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά). Ce qui semble avoir de l'importance dans notre discussion est le fait que tous ces contextes magiques mettent en évidence une caractéristique constante de la figure de l'Érôs qui devient visible à partir des effets du désir amoureux sur le comportement et les discours humains: l'être de l'Érôs a une nature contradictoire, il est un être indécidable, à double facette, qui rassemble en et par lui même les contraires³.

Que nous commençons avec cette image de la liaison qui exprime essentiellement, à notre avis, toute la personnalité de l'Érôs en tant que *daimon*⁴. Placé entre deux sphères, qui par le fait même de leur statut ontologique seraient incommunicables l'une à l'autre (B. 203 a: θεξς ... ἀνθρώπων οὐ μίγνυται; on doit noter à cet endroit le vocabulaire du mélange auquel nous allons nous reporter plus bas), Érôs joue le rôle du médiateur – par une activité qui le rapproche du médiateur Hermès (ἐρμηνεύειν, B. 202 e; cf. *Crat.* 407 e-408 b) – entre l'existence divine (immortelle) et l'existence humaine (mortelle), *en remplissant l'espace vide*

² Quant à la force du regard qui lie et s'associe aux charmes du mot, on se content de mentionner le fragment 6 (Page) de Ibycos: Ἔρωσ ἀυτέ με κυανέοισιν ὑπὸ βλεφάροις τακέρ' ὄμμασι δερκόμενος κηλήμασι παντοδαποῖς ἐς ἄπειρα δίκτυα Κύπριδος ἐσβάλλει

³ *Les Argonautiques d'Orphée* (éd. Dottin): διφυῆ περιωπέα κυδρὸν Ἔρωτα (v. 14); φίλτροις (v. 479 ἐρατοῖς, et v. 866). Sur la double nature indécidable d'Éros, v. A. CARSON 1986. Le thème de la duplicité d'Érôs, c'est-à-dire de sa nature contradictoire, est traditionnel, par le fait qu'il appartient à la lyrique grecque archaïque (F. LASSERRE 1946).

⁴ V. M. WEISS 1998: l'auteur propose comme racine du mot ἔρωσ la forme *h₁erh₂- avec le sens originel de "diviser", qui évolue sémantique vers le sens de „jouir de ta part", ayant des rapports sémantiques avec δαίς/ δαίσομαι et ἔρανος (cités dans B. 174 b et 177 c, où δαίς est remplacé par θοίη et συνουσία). Le contexte magique est réservé au terme ἴμερος (*seh₂i-/ *sih₂), qui s'associe avec "the magical power of binding" et avec "the image of the bond of love"; il apparaît, surtout, dans le cas de la force magique du mot qui lie, p. 51. Le rapport entre ἔρωσ et ἴμερος et leur association constante dans les mêmes contextes est assez évidente pour être y prouvé.

des mondes et en conférant unité et cohésion à l'univers⁵. D'ailleurs, l'étymologie que propose le *Cratyle* confirme la conception grecque (populaire) sur la nature de l'Érôs: celui-ci joue le rôle d'intermédiaire entre les deux mondes, en donnant naissance à une entité intermédiaire elle aussi, le *héros* (mi mortel, mi immortel)⁶, qui présente une nature semblable à celle du *δαίμων* (v. *Crat. infra* les passages où les héros se trouvent dans le même contexte avec les dieux et les démons, fait qui prouve la similitude de leur nature). Le contexte magique et religieux à la fois soutient et complète la fonction que l'on attribue habituellement à Érôs: les liens entre mortels et immortels sont établis à l'intérieur de ces activités, qu'il s'agisse de processus d'initiation ou de processus de magie, ou, enfin, de processus de présage, au cours desquels le devin rend clairs les messages des dieux. Qu'on se souvienne simplement du culte des héros qui, par diverses pratiques religieuses, faisait possible la communication entre les mortels et le monde divin.

Le rapport mortel-immortel est assez important pour la discussion présente, dans la mesure où on le retrouvera aussi dans le cas d'une autre unité dont érôs offre, on pense, la cohésion: le composée *âme-corps*. On doit retenir dans ce cas-ci l'opposition entre *ἀθάνατος* et *θνητός*, c'est-à-dire l'opposition entre deux sphères configurées d'une manière d'être foncièrement différente. *Θάνατος* devient un concept déterminant par le fait qu'il signifie pour les mortels le déplacement de leur partie immortelle vers une autre dimension (*Apol. 40 c: μεταβολή τις τυγχάνει οὔσα καὶ μετοίκησης τῆ ψυχῆ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον*), un rapprochement d'un monde où les concepts et les sentiments humains ne fonctionnent plus. Ainsi se préfigurent deux moments principaux et limitatifs – de manière qu'on peut parler d'une véritable pératologie – entre lesquels l'existence humaine évolue: *érôs* et *thanatos*. Le fait que c'est l'*érôs* qu'on doit ranger au commencement de l'existence humaine est confirmé par la tradition hésiodique et par la tradition orphico-pythagoricienne. De plus, dans l'interprétation de Diotime, l'*érôs* est conçu en tant que force générative et régénératrice de l'espèce humaine (v., par exemple, *B. 206 e*); c'est lui qui constitue la force interne de l'âme, la force motrice qui meut sans être mue, comme il était le cas de la *manie* inspirée par les dieux qui se dispersait

⁵ Cf. aussi l'*Hymne orphique à Érôs* 58, 3 (éd. Quandt): Ἐρωτα ... συμπαίζοντα θεοῖς ἠδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις.

⁶ *Crat.* 398 d: πάντες δῆπου γεγόνασιν ἐρασθέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς. ἐὰν οὖν σκοπίης καὶ τοῦτο κατὰ τὴν Ἀπικὴν τὴν παλαιὰν φωνήν, μᾶλλον εἴση· δηλώσει γὰρ σοι ὅτι παρὰ τὸ τοῦ ἐρωτος ὄνομα, ὄθεν γεγόνασιν οἱ ἥρωες, μικρὸν παρηγημῆνον ἐστὶν ὀνόματος χάριν.

comme *efflux* par l'intermédiaire des yeux⁷. *Thanatos* met fin au cercle au-delà duquel la stabilité ontique, privée de configurations spatio-temporelles, se place sous le signe de l'Idée. Les deux ordres de l'existence seraient étrangers l'une à l'autre, si le processus de miroitement de l'une dans l'autre n'y était pas opérant: le *σχολμα* et le *εδος* humains reflètent d'une manière sensible et par l'acte originaire du demiurge (on renvoie ici à *Timée*) le visage de l'Idée, la seule Idée susceptible de telle manifestation au sein du monde sensible étant la Beauté (*Phdr.* 250 c-e). L'agent de la médiation, c'est *Érôs*, parce qu'il prend naissance par le processus de réflexion⁸ de l'intelligible dans le sensible, en limitant pourtant son opérativité au domaine du celui-ci. Il conduit l'âme – graduellement et par le biais de quelques vestiges divins – du monde des mortels, défini par les coordonnées du sensible (*Phdr.* 246 c: *ψυχή και σώμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωθυμίαν*), vers celui des immortels (c'est-à-dire, vers celui des Idées), en mettant fin à son travail au seuil tracé par le *θάνατος*. *Ἔρωσ* et *θάνατος* se manifestent, ainsi, en tant que deux concepts opérationnels qui sont le résultat de la dichotomie spécifique à la pensée grecque qui fait une coupure infranchissable entre deux ordres d'existence entre lesquelles s'interpose la force et l'opération du démon *Érôs* qui unit par lui-même (*αὐτῶ*) dans un *πάν*⁹ (*B.* 202 e) les mondes divisés par *θάνατος* (v. aussi *B.* 202 e: *πάν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*)¹⁰. Mais, dans le *Banquet*, la force d'unir et de rassembler des aspects différents – et quelques fois contradictoires – de la réalité se retrouve dans le cas exemplaire du philosophe inspiré par l'amour¹¹ qui réussit à réunir en soi, selon le modèle d'*Éros*, les attributs des mortels et celles des immortels:

⁷ V. John D. MOORE 1973, pp. 57-59 (selon cet auteur la théorie de l'âme présentée dans le *Phèdre* est rectifiée dans le *Banquet* qui le suit chronologiquement).

⁸ La tradition poétique et PLATON soulignent inlassablement le fait que l'irruption de l'*érôs* en tant que désir a lieu au moment du contact visuel avec l'autre. On peut comparer cette opinion avec les diverses théories sur la vision à cette époque-là pour lesquelles l'œil est le véhicule de l'image qu'il constitue à la fois avec l'objet vu. On cite seulement quelques passages essentiels: HOMÈRE, *Il.* 14, 294, SAPPHO, *fr.* 31 Lobel-Page, IBYCOS, *fr.* 287 Page, PINDARE, *fr.* 123 Maehler. Une autre évidence est celle des vases grecs qui ont provoqué, dans la tradition interprétative moderne, diverses théories sur le rapport objet-sujet (v., par exemple, l'article de Th. K. HUBBARD 2002).

⁹ Voir aussi HÉRACLITE cité par Éryximaque (187 a, où *Éros* est vu comme harmonie des contraires): *διαφερόμενον ἀπὸ αὐτῶ συμφέρεσθαι* (avec le commentaire de Jean-François Pradeau, *Héraclite. Citations et témoignages*, GF Flammarion, 2004², p. 270).

¹⁰ "The *μέσον* serves as the *δεσμός* by which the extremes (here *θνητοί* and *ἀθάνατοι*) are united into an organic whole (*ὅλον*)", R. G. BURY, *n. ad B.* 202 e (p. 99).

¹¹ Dans le discours qu'Alcibiade tient à la fin du *Banquet*, Socrate s'identifie presque complètement à *Éros*.

par sa recherche de gagner l'immortalité, il fait un pas de plus vers le divin, ayant le même statut avec le démon¹².

Le critère que nous offre la notion de *θάνατος* dans le cas de la dichotomie *ἀθάνατος* – *θνητός* devient opérationnel également dans le cas du lien entre le corps et l'âme, auquel, encore une fois, l'érôs s'associe avec ses fonctions spécifiques: le *remplissage* et la *liaison*. Ces deux fonctions jouent un grand rôle dans l'opération démiurgique décrite par le *Timée*: à l'intérieur du corps même il y a un *δεσμός* qui assure sa cohésion (*Tim.* 84 a: *δεσμός*), mais il fonctionne également – c'est ce fait qui nous semble important pour la discussion présente – dans le cas du composé corps-âme (*Tim.* 73 b: *οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί, τῆς ψυχῆς τῷ σώματι συνδουμένης, ἐν τούτῳ διαδοῦμενοι κατερρίζουν τὸ θνητὸν γένος*; *Phdr.* 246 c cité plus haut). Les mêmes oppositions qui tracent le schéma vertical *mortel-immortel, sensible-intellectuel, lien-déliement*, sont applicables dans le cas particulier de l'unité âme-corps. Dans cette relation, l'âme assume les attributs que nous avons retrouvés dans la sphère des immortels et des Idées¹³, en s'opposant par ce fait au corps (*voir le Phèdre 246 a sqq.* qui établit la différence ontologique entre les mortels et les immortels à partir des caractères de l'âme). La cohésion de l'ensemble que forment l'âme et le corps est assurée, on pense, par l'action de l'érôs. Une preuve de cette action est le vocabulaire par lequel on exprime le rapport entre l'âme et le corps et qui devient plus évident dans le cas de la mort prise en tant que déliement de cette liaison¹⁴. Un fait qui attire notre attention est l'absence du mot *ἔρως* dans le dialogue *Phédon*, comme si le mot *θάνατος* l'avait éloigné complètement par son présence. Par ailleurs, ce fait, par lui-même, ne doit pas nous surprendre: le déliement de l'unité âme-corps pour accéder finalement à la contemplation immédiate des Idées présuppose qu'on doit suivre un autre chemin. Au moment de ce déliement-là, l'érôs a fini sa mission d'intermédiaire, la fin de son activité en étant annoncée dans le *Banquet* par les mots: *πρὸς τὸ τέλος ... τῶν ἐρωτικῶν* (210 e, v. aussi *B.* 210 a *τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά*). D'ailleurs, le parcours ascendant de l'érotique a déjà commencée à partir d'un érôs entendu comme *ἐπιθυμία* (= *ἔνδεια*) qui peut se déployer exclusivement au sein du composé, bien que son dernière fin est la transcendance du corps¹⁵; c'est seulement après la

¹² Par la force du démon, "diversified entities are united when the philosopher, through mortal, becomes immortal", S. LOWENSTAIN 1985, p. 92. *Voir* la discussion plus bas.

¹³ *Phd.* 73 a, 88 b, 95 c; *Phdr.* 245 c.

¹⁴ *Phd.* 67 d (*[sc. τὴν ψυχὴν] ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος ... θάνατος ὀνομάζεται λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος*), 88 b (*τὴν διάλυσιν τοῦ σώματος*); *λύσις*: *Phd.* 82 d, 83 a, b.

¹⁵ V. D. M. HALPERIN 1998, pp. 75-76.

grande initiation, moment où l'érôs a fini son action, que le corps et sa beauté sont abandonnés par la dissolution du composé. L'étroite affiliation entre la nature mortelle (définie par les coordonnées de la mort) et l'action de l'érôs, limitée seulement à la vie d'ici-bas, est exprimée franchement, nous le pensons, par le passage suivant du *Banquet* (212 b): *τούτου τοῦ κτήματος [τῆς εὐδαιμονίας = τῆς ἀθανασίας] τῆ ἀνθρωπεία φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἔρωτος οὐκ ἄν τις ῥαδίως λάβοι*. Le sensible et, par conséquence, le corps sont étroitement liés à l'érôs, mais à la suite du dépassement de cette étape, commence l'itinéraire de l'âme, seule, du semblable vers le semblable à notre nature – mais non pas, pour autant, identique à celle-ci – itinéraire que présuppose l' *ἐνδεια* qui a suscité le processus érotique dans le corps, par la vision de l'*εἶδος* de l'Autre en tant que signe de la Beauté¹⁶. Entre *δεσμός*, *θάνατος* et *ἔρως* il y a donc un étroite connexion conceptuelle et toute la vie des hommes est déterminée par ces trois coordonnées. Le lien des éléments du corps, le lien de l'âme avec le corps, le lien des fonctions de l'âme: toutes ces coordonnées se placent sous le signe du *δεσμός* qui définit l'être *mortel* (*θανατοφόρος*, *Rép.* 617 d) et ce fait devient évident si l'on fait attention à la fréquence des expressions de la dissolution (*Rép.* 532 b: *λύσις τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν ...*) qui sont utilisées à l'égard de la mort. La voie vers la mort qui garantit l'accès au monde immortel devient elle-même une méthodique de la *liaison* et du *désassemblage* dont les limites sont tracées par l'érotique ascendante théorisée dans le *Banquet* comme aspiration vers *ἀθανασία*. C'est ainsi que le dialogue *Phédon* complète cette méthodique érotique – sans qu'il utilise d'ailleurs la notion d' *ἔρως* – qu'il fait consister dans le rassemblement de la *ψυχή* en elle-même à part du corps et de ses liens qui ne sont pas plus pour elle que des entraves dans son cheminement vers la libération (*Phd.* 67 c: *τὴν ψυχὴν αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι*, 80 e: *συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς ἑαυτὴν*, 83 a *αὐτὴν δε εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι*)¹⁷.

En assurant la cohésion de l'âme avec le corps, l'érôs valorise le corps en tant que forme originelle et privilégiée de la manifestation sensible du Beau. Si l'âme est enfermée dans la prison du corps, de la même manière que Socrate dans ses dernières minutes de sa vie (c'est une autre

¹⁶ V. *Lysis* sur la recherche de ce qui est *οἰκειῶν*, ni identique, ni complètement différent, mais qui manque absolument de notre constitution (221 e, 222 c d).

¹⁷ V. aussi M. DETIENNE 1963, *La notion du daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, Paris, p. 70 sqq.

instance du vocabulaire du *lien*: *δεσμοί, δεσμωτήριον* etc.¹⁸), cela ne signifie pour autant que l'érôs ne travaille pas en vue de l'ascension vers l'Idée. C'est justement la condition humaine et, plus spécifiquement, celle du philosophe, démonique par sa nature d'intermédiaire entre *σοφία* et *ἀμαθία*. La philosophie, en tant qu'aspiration vers l'Idée, est la conséquence directe du vide et du manque (*κενός* et *ἔνδεια*) qui doivent être remplis, en premier temps, par les images sensibles du Beau et, puis, par les objets de la contemplation comme dans une initiation qui culmine au moment de la révélation des objets sacrés. La condition du philosophe et, par conséquent, celle de l'érôs est liée essentiellement au statut de l'intermédiaire (*μεταξύ*) de l'être humain en tant que composé de l'âme avec le corps¹⁹. Les dieux dont la condition se place au-dessus de la sphère d'activité de l'érôs, ne philosophent pas (*B.* 203 e-204 a), parce qu'ils possèdent éternellement la *σοφία* et, par ce fait-ci, l'*εὐδαιμονία*. Érôs se manifeste donc comme une *μέθοδος* qui a son champs d'application seulement dans le composé humain; après l'abolition de ce composé (*λύσις* et *διάλυσις* sont deux autres notions qui contribuent à la formation et au complètement du vocabulaire en discussion), la fonction dialectique de l'érôs est continuée par l'âme, le terme d'érôs étant absent, d'ailleurs, de l'itinéraire de l'âme après la mort. Les dieux, représentés dans la théologie de Platon par les Idées, n'ont pas de corps et sont réduits à leur configuration même, au *σχῆμα* ou au *εἶδος*, bien qu'un passage de *Phèdre* (246 d: *ἀθάνατον τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα*) fasse mention de l'unité entre l'âme et le corps des dieux; nous croyons qu'il ne s'agit que d'un rapport analogique entre les deux ordres d'existence.

Au sein de l'individuel, l'érôs se manifeste aussi en tant que plaisir, qui est, à son tour, un composé, un *μέσον* ou une proportion entre la pensée (la fonction principale de l'âme) et les penchants du corps (*cf. Philèbe*). Mais ce n'est pas la seule manière de manifestation de l'érôs; il annonce déjà la fonction de la *conscience de soi* autant qu'il est considéré comme démon personnel²⁰, liant donc de deux ordres tellement différents, l'âme et le corps. Ce n'est pas un hasard, on pense, si ce démon trouve son lieu dans la personne de celui qui s'est déclaré expert dans les

¹⁸ V. spécialement l' *Apologie de Socrate* 37 b où le lien du prison s'oppose à la mort vue en tant que bien suprême.

¹⁹ Socrate aussi est un intermédiaire entre la nature humaine et la nature des Silènes (*v. B.* 215 b sq.).

²⁰ *Euth.* 3 b, *cf. Apol.* 40 a, *Th.* 151 a; v. aussi *Phd.* 107 d: *ὁ ἐκάστου δαίμων*.

questions érotiques²¹. Ainsi le plaisir et la connaissance se retrouvent-ils dans le champ ouvert par les images du vide et du remplissage, parce que toutes les deux sont des formes du désir de quelque chose dont on veut, plus ou moins consciemment, atteindre la possession comme le remplissage d'un espace vide (v., par exemple, *Gorg.* 492 a: οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν et 492 d). On comprend plus facilement de cette manière l'image que présente le dialogue *Gorgias* (493 a-b), où les âmes des injustes sont comme des cribles, destinés à ne jamais remplir leur contenu²²; aussi ce n'est plus un accident la juxtaposition dans ce contexte-ci d'un mot qui nous renvoie à la sphère d'action de l'Érôs: οἱ ἀμύητοι (*Gorg.* 493 b), mot cité dans le discours de Diotime où se dessine la figure d'Érôs.

Au schéma *interne* que tracent la distinction âme-corps et leur intermédiation s'associe une autre distinction opérationnelle, *externe* cette fois: il s'agit de la distinction qu'il y a entre l'ἐρώμενος et l'ἐραστής au sein de laquelle l'érôs développe les fonctions spécifiques que nous avons mentionnées plus haut (fonctions magiques, visuelles etc.). Le déclenchement du processus érotique et dialectique qui conduit de la privation et le manque au contact avec les Idées est dû, comme on l'a déjà fait remarquer, à l'union du corps avec l'âme et au miroitement du Beau intelligible dans le σχῆμα et l'εἶδος entendus comme vestiges sensibles de celui-là. Le vocabulaire de l'érotique sensible qui exprime – sur un plan horizontal – le rapport du ἐρώμενος avec l'ἐραστής est, lui aussi, un vocabulaire de la liaison et du remplissage²³. Le but commun des deux participants au processus érotique est la transcendance du corporel et la connaissance des Idées par le déploiement d'un *logos* philosophique qui, en tant que dialectique, est permis par l'union et la dissociation des Idées (de la κοινωνία et la συμπλοκή des Idées nous parle le *Sophiste* 259 e²⁴). Entre ἔρωσ et λόγος il y a donc un rapprochement conceptuel: tous les deux jouent le rôle d'intermédiaire, de médiateur. Le *logos* est possible seulement par l'entrelacement des Idées, prenant place dans l'espace créé par la présence de l'érôs; c'est lui qui unit le monde sensible au monde

²¹ *B.* 177 d-c: (Socrate) ὅς οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά (et 198 c-d); *Thg.* 128 b, *Lysis* 204 b, *B.* 216 d; XENOPHON, *Mem.* II, 6, 28; *Symp.* IV, 27.

²² L'âme du tyran est décrit comme un âme insatiable qui désire incessamment nouvelles plaisirs: *Rép.* 578 a καὶ ψυχὴν ἄρα τυραννικὴν πενιχρὰν καὶ ἀπληστον ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι

²³ D. M. HALPERIN 1998, p. 78.

²⁴ Voir aussi Brice PARAIN 1998: „Entre le monde sensible et le monde des Idées qu'il est impossible de séparer, il [Platon] va introduire le langage avec le rôle de l'intermédiaire, du médiateur, on va même le dire, qu'il définira en tant qu'un genre de l'être", p. 113.

intelligible. L'érôs, par sa force de liant, rend possible le processus *dialectique* par lequel on marche graduellement vers l'Idée, processus auquel s'ajoute le *miroitement* de la forme sensible qui, dès qu'elle devienne abstraite, est saisie par les yeux de l'âme. La dialectique devient possible au sein du dialogue amoureux dont on retrouve chez Platon la formule exemplaire; elle est un assemblage de mots qui fascinent et lient les âmes – une image bien connue chez Platon.

Ἰμερος, vu comme quelque chose de *fluide* (*Phdr.* 251 c-d: *μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντα[α]*), unit les deux participants à l'érotique dialectique par le miroitement de l'Idée du Beau²⁵ dans l'œil sensible et participe au remplissage du vide qui existe entre les individuels, en les attirant vers l'unité transcendante de l'Idée²⁶. Le rapprochement de l'Idée et la fusion avec celle-ci sont exprimés, dans un passage de la *République*, par le langage de la *composition* et de la *liaison*, et se rapportent au *Banquet*, où on parle des douleurs de l'enfantement et de la naissance dans le beau: *ᾧ πλησιάσας καὶ μιγείς τῷ ὄντι ὄντως, γεννέσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν ... καὶ οὕτω λήγοι ᾧδινος* (*Rép.* 490 b). L'impulsion naturelle des êtres, nous dit le *Banquet*, va vers l'accouplement²⁷ (ce qui rappelle le mythe d'Aristophane), en assurant, par ce fait même, l'immortalité et, de même, la chance d'être éternellement aux environs du Bien. Le langage maïeutique de cette tâche dialectique est trop connu pour être mentionné ici.

La réciprocité²⁸ que la critique moderne (il suffit de mentionner, à l'égard de cette direction d'interprétation, les travaux de D. M. Halperin) suppose exister dans le rapport homoérotique ne se soutient pas toujours, parce qu'elle ne rend raison de ces situations-là où le moment initial est déterminé par le vide *intérieur* que ressent l'un des deux participants et que l'autre vient combler de l'extérieur. Il est toujours question, dans tels cas, d'un besoin de l'un des participants et de l'excédent de l'autre, c'est-à-dire d'un décalage dans la réciprocité. Le vide *extérieur* qui existe entre les deux et marque leur individualité doit être rempli à cause du besoin intérieur que ressent au moins un de deux participants, besoin déclenché

²⁵ *Phdr.* 255 d: *ὡσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρώντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν.*

²⁶ Le vocabulaire du *remplissage* est présent dans le domaine sensible – en exprimant le plaisir (*Philèbe* 34 a) et s'associant au vocabulaire du *lien* pour exprimer le *ἴμερος* (*Phdr.* 255 c) – et aussi dans le domaine de la connaissance, à l'égard de la transmission de *σοφία* (*B.* 175 d; cf. *Theages, fine*).

²⁷ *Δεινῶς διατίθεται πάντα τὰ θηρία ... πρῶτον μὲν περὶ τὸ ξυμμινῆναι ἀλλήλοις, B.* 207 b. Que cette pulsion est insufflée par l'érôs, c'est un fait que le texte confirme par la suite: *ἐρωτικῶς διατίθεσθαι* (*B.* 207 b-c)

²⁸ Exemplaires sont les passages de *B.* 222 b et de *Alc.* 135 d où le rapport érastès-éromène (sujet-objet) s'inverse.

par la réminiscence et l'évocation dans la beauté sensible de la beauté intelligible. D'ailleurs, l'«horreur de vide» marque de manière catégorielle la pensée grecque en général et, spécialement, la lignée de pensée inaugurée par la philosophie parménidienne.

Au sein du macro et du micro-cosmos, Éros est une force motrice. Il meut toute chose par l'aspiration qu'il imprime à l'âme sous l'effet de l'image sensible du Beau réfléchi dans le corps. Le premier pas est celui de l'impression sensible, c'est-à-dire de l'image perçue dans le corps comme εἶδος sensible de l'Idée. Elle pousse l'âme, dans une seconde étape, vers la recherche de la source authentique de l'εἶδωλον imprimé en lui. De même que la sphère à couleur de pourpre de la poésie d'Anacréon (fr. 358 Campbell), éros incite l'âme par l'intermédiaire des images sensibles que le corps lui transmet. L'univers statique parménidien de l'Un et de l'Être est remplacé par l'univers dynamique d'Empédocle où le mouvement du monde sensible en devenir est assuré par la collaboration des forces contraires. Le même dynamisme est exigé par Platon pour le monde des Idées, quand il introduit les termes *συμπλοκή* et *κοινωνία*; pour le monde humain, il propose la force motrice de l'éros, liant des termes opposés – aussi dans le plan horizontal que dans celui vertical – placés dans des mondes qui seraient autrement immobiles. Éros, en tant que force motrice et cosmogonique, est un thème récurrent dans la tradition poétique et philosophique des présocratiques. La Nuit, le Chaos ou le Ciel sont seulement des états ou des éléments, dépourvus de dynamisme par rapport à la force démiurgique d'Éros (Pherekydes, II, 54, 28 Diehl²⁹ : ἔλεγεν εἰς ἔρωτα μεταβεβλησθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστᾶς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἔνωσιν τῆν δι' ὅλων διήκουσαν³⁰). Par les liens qu'il établit entre les éléments, Éros fait naître l'unité et l'harmonie, c'est-à-dire un monde (κόσμος) défini par le beau (B. 197 b, Aristophane, *Les Oiseaux*, v. 700 sqq.: ξυνέμιξεν ἅπαντα, ξυμμιγνυμένων δ' ἐτέρων ἕτεροις γένετ'...). On retrouve aussi l'Éros-démon en tant que moteur du monde sensible dans la philosophie parménidienne (fr. 12 D.- K.): ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἦ (sc. Aphrodite qui forme avec Éros une unité conceptuelle) πάντα κυβερνᾷ· πάντα γὰρ συγερῶϊ τόκου καὶ μίξις ἄρχει πέμπουσ' ... μιγῆν. Le même rôle cosmologiques de l'éros fait son apparition dans la démiurgie décrite par le dialogue *Timée*: le lien et le remplissage sont deux opérations créatrices qui donnent de cohésion à l'univers³¹. L'image d'Éros

²⁹ Proklos, in *Tim.* 32 c.

³⁰ Cf. le discours d'Éryximaque, B. 187 b (ἁρμονία = συμφωνία = ὁμολογία = ὁμόνοια = ἔρωτος).

³¹ On invoque, à titre d'exemple, le *Timée* 32 b (μεσότης et συνδεῖν) et 92 c (θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβῶν καὶ συμπληρωθεὶς ὁδε ὁ κόσμος etc.). Le vocabulaire du *lien* est relié au vocabulaire

comme force créatrice par unification – force qui attire vers elle-même les éléments en vue de leur fusion – est continuée par la spéculation philosophique jusqu'à l'époque d'Aristote dont le Premier Moteur actionne par la force de l'amour (*Métaph.* 984 b). Le langage du mélange, d'accouplement, du lien et de l'unité apparaît donc chaque fois que l'on a affaire avec la figure d'Érôs et décrit son pouvoir et sa manière d'opération au sein du monde sensible.

En ce qui concerne l'économie de l'être individuel, de l'étant, on ne doit jamais ignorer le sens spécial que détient Érôs dans la théorie de l'amour exposée par Diotime: il est *aspiration* vers l'immortalité, c'est-à-dire un désir inné de transgresser l'ordre humain défini par *θάνατος*³²; cette aspiration affecte tout le composé âme-corps et elle s'affirme simultanément comme désir de procréation dans le corps et comme désir d'immortalité par la création spirituelle. Érôs se traduit donc comme désir d'avoir ce que l'on ne possède pas, aussi bien dans le cas du rapport mortels-immortels (désir d'immortalité) que dans le cas du rapport âme-corps (désir de s'affranchir de corps et d'accéder à l'Idée). Bien que la tension du désir soit définitoire pour l'homme et pour le sens qu'Érôs présente à l'égard de l'homme, on ne peut pas ignorer l'harmonie des tendances concomitantes de l'âme et du corps: tous les deux aspirent à l'immortalité, c'est-à-dire au passage vers une autre dimension par l'intermédiation de la force vitale et motrice de l'éros en tant que sentiment. D'ailleurs, les désirs du corps se spiritualisent aussitôt qu'on fasse les pas ascendants vers l'objet de l'aspiration. Les tendances de deux composants de l'être humain concourent à venir en contact avec l'objet aimé (*τὸ ἐρατὸν*), le corps en offrant le point de départ et le prétexte du grand voyage. Mais c'est finalement la tension spirituelle qui vaut, parce que l'âme aspire, par sa force éternelle de mouvement (*Phdr.* 252 C: *τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον*), vers la contemplation immédiate du lieu divin.

La définition de l'éros en tant que intermédiaire et mixte est complétée par son antithèse avec l'objet souhaité: celui-ci est *εἰλικρινές*³³,

du mélange, en décrivant des processus qui concernent autant l'organisation du macrocosme que celle du microcosme; voir par exemple, *Timée* 41 d *τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννύς ἐμισγεν*, 69 d *συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν*. V. aussi le langage qu'Eryximaque utilise dans le discours qu'il tient dans le *Banquet* (par exemple, 188 a).

³² *Rép.* 617 d: *θνητοῦς γένους θανατοφόρου*; cf. Callinus, *fr.* 1, 12 West *οὐ γὰρ κως θάνατον γε φυγεῖν εἰμαρμένον ἐστὶν ἄνδρ', οὐδ' εἰ προγόνων ἢ γένος ἀθανάτων*. Mais v. *B.* 207 b: *θνητὸν ἀθανασίας μετέχει* et 207 d: *ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τὸ εἶναι ἀθάνατος*.

³³ *Phd.* 65 e-66 a, 67 a-b; le langage du *mélange* exprime d'ailleurs une différence essentielle entre la vie des mortels et l'existence immortelle en ce qui concerne leur *composition*: *Phd.* 22 d (cf. 61 b) *ἐν τῷ μεικτῷ τοῦτω βίω* et *B.* 211 e: *αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμεικτον, ... μονοιδές*.

c'est-à-dire pur et non-mélangé, différenciation qui fonctionne aussi dans le cas des plaisirs purs et des plaisirs mixtes. Le vocabulaire du *mélange* complète le vocabulaire du *lien* et du *remplissage* et exprime des rapports qui s'établissent entre des plans différents d'existence, soit qu'il s'agisse du genre mortel et du genre immortel, soit de l'âme et du corps, dans le composé qu'ils forment, soit du rapport de l'âme avec les Idées, soit enfin du rapport entre les Idées mêmes. Le *mélange* et le *lien* définissent aussi les relations de la communauté (*κοινωνία*) politique et, également, de la communauté des Idées, en exprimant la synthèse et la dissolution des éléments composants de l'ensemble. Érôs y opère aussi: en tant que dialecticien de la *συμπλοκή* (v. les termes reliés: *σχέση*, *μετοχή* ou *συμμετοχή*) des Idées³⁴ ou comme démagogue (*cf. δημεραστής*), en unissant les individus dans un tout social et politique ou les classes sociales au statut différent³⁵. De la même manière, probablement, on doit penser à l'égard du rapport qu'il y a à l'intérieur du composée âme-corps auquel érôs, entendu comme *πάθος*, confère de cohésion par la force qu'il lui imprime dans les situations où il affecte également les deux éléments du tout par ce fait qu'ils concourent à atteindre (obtenir, *κτησις*) l'objet aimé (*τὸ ἐρατὸν*) destiné à combler le vide ressenti par tous les deux. La preuve de l'affectation concomitante de l'âme et du corps (*νοῦς*, *φρῆν*, *θυμός*, *ψυχή* etc) réside dans toute la tradition poétique antérieure à Platon³⁶: érôs lie l'âme et le corps par l'intermède d'un affect, en les déterminant à participer à celui-ci sous l'effet de l'*εἶδος* qui s'adresse différemment à deux éléments du composé, et en les dirigeant vers la constitution d'une unité de sentiment qui s'ouvre vers des directions différentes.

L'analyse des fonctions et de la structure de l'âme dans le *Phèdre* appartient à la même image du *lien*: l'âme est présentée comme un attelage composé (mélangé) d'un cocher et deux chevaux, par opposition à l'attelage des dieux (*Phdr.* 246 a-b *εοικέτω δὴ συμφύτω δυνάμει ὑποπτέρου*

³⁴ Cf. la définition du dialecticien dans *Phdr.* 266 b-c.

³⁵ C'est la même idée du *mélange* et du *lien* que décrivent des termes comme *συμπλοκή*, *σύγκρασις*, *κράσις*, *κοινωνία*, *μείγνυμι* (*μίσγειν*), *μείξις* etc. (*Soph.* 252 e, 253 b; v. aussi 260 b, *Phd.* 23 d, *Rép.* 443 e etc.; *Rép.* 520 a: *ἐπι τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως*, *Lois* 793 b: *δεσμὸς πολιτείας*, *Prot.* 322 c). Il convient de mentionner en plus les valeurs sociales (politiques) et sexuelles à la fois de l'érôs, entendu en tant que *συνουσία*, *συμπόσιον*, *σύνδειπνον* (v. *B.* 172 c, 173 a, b et l'utilisation du verbe *συνεῖναι* pour l'association du banquet, 176 e, verbe qui conserve souvent sa nuance sexuelle, cf. aussi *B.* 206 c).

³⁶ V., par exemple, HOMÈRE, *Il.* 14, 315-328, *Od.* 18, 212-213 (*τῶν δ' αὐτοῦ λῦτο γούνατ', ἔρω δ' ἄρα θυμὸν ἔθελχθεν*), HÉSIODE, *Théogonie* 910-911: *ἔρωσ λυσιμελής*, ARCHILOQUE *fr.* 191, 193, 196 West, ALCMAN, *fr.* 59 a Page, SAPPHO *fr.* 31, 130, 102 Lobel-Page, IBYCOS *fr.* 286 Page.

ζεύγους τε καὶ ἡνίοχου· θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται). Les brides sont l'instrument par lequel les deux chevaux sont liés à l'attelage de l'âme (246 a-b). L'image équestre exprime les deux forces contraires et dynamiques du composé âme-corps dirigées au moyen des brides par l'habile cocher. Cette image est récurrente dans la description de l'érôs et n'est pas inédite (bien qu'elle soit transposée à un échelon métaphysique). Elle appartient à toute une tradition poétique (que l'on n'oublie pas le fait que le *Phèdre* a été considéré comme le plus poétique des dialogues platoniciens³⁷): on signale seulement un passage d'Anacréon (*fr. 4 Page: τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἡνιοχεύς* et *fr. 75 Page: ἵπποπείρην οὐκ ἔχεις ἐπεμβάτην*), où Érôs, ὁ δαμάλης, apprivoise les forces sauvages de l'âme, en conduisant à l'unité des contraires entendue en tant que rassasiement du désir. Le langage du lien réapparaît donc encore une fois dans le cas de l'image équestre, soit que l'on a affaire aux brides, soit à ζεύγος, comme attelage d'une force apprivoisée et de l'une sauvage.

Un autre terme que l'on doit mentionner au sujet du composé âme-corps, c'est l'ἀρμονία (< ἀρμόζω): ce terme présuppose la jointure et la liaison des éléments dans un tout unitaire appuyé sur une juste proportion. Le concept d'ἀρμονία s'applique autant dans le cas de l'âme (considéré comme une condition d'existence de l'harmonie du corps) que dans celui du corps³⁸. Dans le *Banquet*, la génération qui assure l'immortalité – c'est-à-dire, la transgression de l'ordre des mortels – peut survenir seulement dans le ἀρμόπτον, dans le beau entendu comme disposition proportionnelle des composants le plus souvent contraires. On a fait mention plus haut de tendances contraires qui affectent à la fois le corps et l'âme. Le fait est confirmé par le langage auquel Platon fait appel dans le *Phédon*, où il discute de l'âme dans les termes de l'harmonie (termes qui appartiennent également au domaine musical): 85 e-86 a *sqq.*, 86 b-c (*ψυχή = κράσις* et *ἀρμονία*), 88 d (*ψυχή = ἀρμονία*), 91 d, 92 a (*τὸ ἀρμονίαν μὲν εἶναι σύνθετον πρᾶγμα, ψυχὴν δὲ ἀρμονίαν τινὰ ἐκ τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐντεταμένων συγκεῖσθαι*), 92 e (*ψυχή = ἀρμονία*), 93 a (*σύνθεσις*).

³⁷ Non seulement le style du dialogue fournit un argument en faveur de cette appréciation, mais aussi les sources (déclarées ou non) qui ont inspiré les discours (on pense à l'invocation de l'autorité de STESICHORE, de SAPPHO ou d'ANACREON).

³⁸ Si l'on envisage de cette manière l'ἀρμονία, on comprend mieux la conception grecque de la καλοκἀγαθία: l'harmonie signifie l'ordre (*kosmos*) du corps et de l'âme et donne naissance à la beauté physique et aux vertus; v. *Rép.* 591 d (du corps), 430 e (de l'âme, où ἀρμονία s'associe aux termes de σωφροσύνη, συμφωνία, κόσμος).

Une dernière remarque s'impose dans cette brève notice. Si dans la sphère du sensible, le monde est gouverné par les lois du lien (union, synthèse) et de la dissolution (division) personnifiées par Érôs, dans le domaine intelligible où cesse l'action d'Érôs, il y a un correspondant fonctionnel dans l'Idée du Bien (= le Beau) qui tient ensemble tous les éléments par sa puissance. Le lien (*δεσμός*) du Bien se rapporte étymologiquement (*Cratyle* 418 e-419 a³⁹) au mot *διόν* et par conséquence n'empêche pas du tout le mouvement; au contraire, il contribue au mouvement (le devenir) du monde sensible et du monde intelligible (*cf.* le parricide du *Sophiste*). Dans l'ontologie de la *République*, les liens du monde représenté métaphoriquement par l'image de la caverne⁴⁰ s'opposent à la liberté lumineuse de la vérité, de la même façon que, dans le *Phédon*, les liens (corporels) de Socrate s'opposent à la liberté de l'âme qui entreprend son itinéraire vers les Idées. Par conséquent, si l'éros est défini par les concepts du lien, on ne doit pas pour autant le comprendre en tant qu'entrave, mais en tant que force cohésive, démiurgique, sans laquelle le monde serait immobile. Il tient ensemble les éléments, en mouvant l'univers sensible, tout de même que son correspondant intelligible, l'Idée du Bien. L'Idée même du Beau joue, dans cette perspective, le rôle d'intermédiaire entre les mondes, étroitement liée aux actions de l'Érôs dont est la cause.

Au cours de cette note de lecture, on a tenté de discerner dans le cadre du vocabulaire platonique une unité et une convergence des idées qui se groupent sous le même concept. C'est le concept du *lien* (ou du mélange) et du *remplissage* qu'on retrouve dans l'espace vertical – mortels et immortels, âme (immortel) et corps (mortel), âme/ philosophe et Idées – ou dans l'espace horizontal – le plan noétique (l'union et la division des Idées), le plan social et politique (les rapports entre les membres de la *polis*) ou dans les liens érotiques entre l'éraстès et l'éromène.

Notice:

On ne doit pas ignorer, dans cette discussion sur le vocabulaire du lien et du mélange, l'image récurrente du tressage ou du tissu auquel Platon fait maintes fois appel. Il recourt à cette opération autant pour décrire la nature du corps et de l'âme par l'image de l'*himation* (*Phd.* 87 c-d) que pour préciser la structure de l'espace politique quand il discute de

³⁹ Ἀγαθὸν γὰρ ἰδέα οὐσα τὸ δέον φαίνεται δεσμός εἶναι καὶ κώλυμα φορᾶς ... <διόν > γὰρ αὐτὸ σημαίνει, ἀλλ' οὐ <δέον>, τὰγαθόν.

⁴⁰ Δεσμοί, δεσμώτης, δεσμωτήριον, *v. Rép.* 514 a, b; 515 a, 517 b, 532 b, 559 a, 616 c etc.

l'„art royal” du tissage (par exemple, dans le *Politique* 310 e – 311 c). L'unité est très étroite, si l'on pense à l'ἵματιον de Phèdre qui cache sur sa peau le discours de Lysias sur l'amour (*Phdr.* 228 d)⁴¹ ou à l'ἵματιον en tant que objet érotique dans la *Rép.* 574 d sqq., *B.* 219 b–c, *Alc.* 122 c ou *Phd.* 73 d. Le tressage, le tissage, le lien, le mélange, le remplissage, voilà quelques notions essentielles qui décrivent la nature du monde sensible comme mixte (par opposition au monde pur des Idées et des dieux), auquel Érôs est destiné à offrir la cohésion et la cohérence par intermédiation.

BIBLIOGRAPHIE

1. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford, Clarendon Press, 1967.
2. R. G. BURY, *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1973.
3. A. CARSON 1986, *Eros the Bittersweet. An Essay*, Princeton, University Press.
4. D. M. HALPERIN 1998, “Platonic Erōs and What Men Call Love”, dans *Plato. Critical Assessments*, edited by Nicholas D. Smith, vol. III, Routledge, London and New York, , pp. 66-120.
5. Th. K. HUBBARD 2002, “Pindar, Theoxenus and the Homoerotic Eye”, *Arethusa* 35, pp. 225-292
6. F. LASSERRE 1946, *La Figure d' Éros dans la poésie grecque*, Lausanne, Imprimeries Réunies.
7. S. LOWENSTAIN 1985, “Paradoxes in Plato's *Symposium*”, *Ramus* 14 (2), pp. 85-104.
8. J. D. MOORE 1973, “The Relation between Plato's *Symposium* and *Phaedrus*”, dans *Patterns in Plato's Thought*, J. M. E. Moravcsik (ed.), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, pp. 52-71.
9. B. PARAIN 1998, *Logosul platonician*, trad. roum. par Monica Jităreanu, Univers Enciclopedic (*Essai sur le Logos platonicien*, Éd. Gallimard, 1969²).
10. J. SCHEID & J. SVENBRO 1994, *Le Métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, La Découverte.
11. M. WEISS 1998, “*Erotica*: On the Prehistory of Greek Desire”, *Harvard Studies in Classical Philology* 98, pp. 31-61.

⁴¹ V. aussi l'interprétation de J. Svenbro 1994.

NICHILISMO IN DISCUSSIONE

DANIEL CORNELIU ȚUPLEA

REZUMAT. Nihilismul în discuție. În studiul de față încercăm să interpretăm problema nihilismului plecând de la mult cunoscutul fragment al filosofului din Milet Anaximandru. Fragmentul mărturisește acel „blestem al devenirii” căruia Nietzsche încearcă să-i implementeze caracterul ființei. Ne găsim astfel, - după mărturiile păstorului ființei (Heidegger)- în orizontul investigativ al metafizicii ce și-a atins propria-i culme și sfârșitul. Nihilismul se arată a fi ultima formă a decadenței ce face posibilă propria-i povestire. În acest dialog între raționalitate și destin, discursul religios își croiește un nou drum ce se situează dincolo de „voința de putere”.

La critica della modernità, maggiormente rappresentata da Nietzsche e Heidegger, apre un effervescente dibattito sulla questione del nichilismo. Heidegger, nelle sue investigazioni, ha cercato di illuminare le varie sfaccettature del pensiero occidentale, e, nel suo cammino meditativo, ha identificato nel largo percorso delle vicende storiche, quell'inizio *Anfang*, che la cultura greca ha generato. La genesi del pensiero greco e' in grado di testimoniare le vicende dell'essere, ed in modo implicito la questione del nichilismo. Nelle prime parole (del mattino) della nostra cultura occidentale, testimoniate dal frammento di Anassimandro, si rispecchia uno dei primi racconti dell'origine, la sua manifestazione ed il suo fine. La relazione al nulla è custodita in questo detto, anche se, solo con l'impatto della cristianità¹ si sviluppa nella ricerca filosofica questo problema.

Heidegger nella sua investigazione a riguardo del *detto di Anassimandro*, preferisce la traduzione di Nietzsche di questo frammento (anche se poi nel suo percorso investigativo si appoggia sui termini greci del frammento) che riproduciamo: “là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed essere giudicate per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo”². Heidegger, il pastore dell'essere, nello sforzo di illuminare il cammino

¹ Con la cristianità s'inserisce oltre la coscienza cosmologica (il mondo greco) la coscienza storica. Il nulla ha favorito la svalutazione del mondo a favore dell'uomo. Cfr. Galimberti U., *Psiche e teche*, Feltrinelli, Milano 1999². p. 290. Tuttavia, con i sofisti si ha già l'anticipazione del nichilismo nel campo della riflessione filosofica. Severino è più radicale e afferma che il nichilismo europeo inizia dopo Parmenide con la “credenza nel divenire”. Cfr. Severino E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982

² Heidegger M., *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Perugia 1994⁸, p. 299. Ed ecco il testo die Nietzsche in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der

del pensiero occidentale, si rende conto della vicinanza del tramonto (*Abendland*), e di conseguenza vuole rammentare l'aurora di questo pensiero. Solo alla fine del suo cammino, la metafisica può rammentare il suo proprio dimenticare, ovvero il senso dell'essere. Heidegger sceglie la traduzione di Nietzsche del frammento di Anassimandro, perché considera il percorso del pensiero dell'autore della *Volontà di potenza* al culmine del compimento della metafisica occidentale. "Al culmine del compimento della filosofia occidentale incontriamo queste parole: < Imprimere al divenire il carattere dell'essere, questa è la suprema volontà di potenza >"³.

Nietzsche, nel suo percorso del pensiero, con la sua sfrenata critica della modernità è quello che, secondo Heidegger, chiude il processo della metafisica occidentale. Il pensiero metafisico occidentale non è altro che il sorgere e lo sviluppo del nichilismo⁴. Dunque, cerchiamo di dare una lettura del nichilismo⁵ partendo da quest'ipotesi. Il nichilismo, secondo Nietzsche, arriva quando "manca la risposta al perché?"⁶. Il detto di Anassimandro, nel terribile ordine del tempo, amanda ogni mancanza di decisione. Heidegger ci avverte che già dall'originarsi del pensiero, il suo destino è nichilistico. "L'essenza del nichilismo risiede nella storia, in virtù della quale, nell'apparire stesso dell'ente come tale nel suo insieme, ne è nulla dell'essere come tale e della sua verità; sicché la verità dell'ente come tale passa per l'essere, mentre è assente la verità dell'essere"⁷. E facendo un passo più in avanti ci risulta: "Movendo dalla struttura-destino dell'essere [*aus dem Geschick des Sein*], il *nihil* del nichilismo significa che l'essere è tenuto per nulla. L'essere non entra nella luce della propria essenza. Nell'apparire dell'ente come tale, l'essere rimane escluso. La verità dell'essere sfugge; è dimenticata"⁸.

Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit", in Nietzsche KSA 1, (G. Colli – M. Montinari) dtv & W de Gruyter, München 1999, s.818.

³ Heidegger M., *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Perugia 1994⁸, p. 310. Il testo di Nietzsche citato da Heidegger si trova in Nietzsche KSA 12, (G. Colli – M. Montinari) dtv & W de Gruyter, München 1999, p. 312 --(7[54]).

⁴ Cfr. Heidegger M., *La sentenza di Nietzsche: <Dio è morto>*, in *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Perugia 1994⁸, p. 192.

⁵ Per la storia del concetto si veda l'ottimo libro di F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 1997. "Il nichilismo è un movimento [*Bewegung*] storico e non un modo di vedere o una dottrina qualsiasi sostenuta da qualcuno. Il nichilismo muove la storia in senso di destino [*Geschick*] dei popoli occidentali, e la muove come un processo fondamentale appena avvertito. Il nichilismo non è dunque neppure un fenomeno storico fra altri, non è solo una corrente spirituale che si presenti nella storia occidentale accanto ad altre: accanto al cristianesimo, all'umanesimo, all'illuminismo". Heidegger M., *La sentenza di Nietzsche: <Dio è morto>*, in *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Perugia 1994⁸, p. 199-200.

⁶ fr. 9(35). „ Nihilismus: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das <Warum?> was bedeutet Nihilismus? – daß die obersten Werthe sich entwerthen". Tr. it. *Frammenti postumi*, in *Opere*, vol. VIII, 2, Adelphi, Milano 1971, p. 12.

⁷ Heidegger M., *La sentenza di Nietzsche: <Dio è morto>*, p. 242-243.

⁸ *Ibidem*, p. 243.

Per recuperare il discorso filosofico si deve rinunciare alle filosofie fondazioniste, di una struttura stabile dell'essere del essente a favore dell'essere come destino *Geschick*, raccontabile. Ma, un rifiuto al fondamento ci porta nell'universo di una filosofia che può presentarsi come nichilistica, che si manifesta in un abbandono delle categorie forti della tradizione filosofica occidentale⁹.

Nietzsche nella sua instancabile critica della modernità, in modo inevitabile, si confronta con il termine nichilismo dopo 1880 (ormai presente nella letteratura e nella società), e sul filo della genealogia dei mali e della decadenza, trova le sue radici nel platonismo e poi nel cristianesimo. La decadenza è il filo conduttore che nella prospettiva dell'insieme, dal tutto sul singolo, può mutare. La rivendicazione della modernità, del singolo sul tutto è un sintomo. È per Nietzsche solo un rovesciamento. La sua intenzione non è solo di rovesciare, ma di svalutare. Il "Dio è morto" è il richiamo alla svalutazione di tutti i valori e dunque un mutamento delle prospettive. Nella storia della decadenza, il nichilismo è solo ciò che rende raccontabile questa decadenza: "Il nichilismo non è una causa, ma solo la logica della decadenza"¹⁰. Quando non basta più alla risposta del <perché?> il termine Dio, Verità, Bene (la perdita del centro), inizia l'epoca del nichilismo. "*Nichilismo*: manca il fine; manca la risposta al <perché?>; che cosa significa nichilismo? – *che i valori supremi si svalutano*"¹¹.

Nietzsche non vuol rinunciare alla totalità a favore del singolo, del frammento, lui vuole recuperare il senso della totalità della vita. Si deve superare il nichilismo! La transvalutazione di tutti i valori è il superamento del nichilismo. In questo senso Heidegger ha intuito in Nietzsche l'**inizio** del compimento della metafisica occidentale.

Sulla scia di Nietzsche, Oswald Spengler¹² supera il nichilismo attraverso lo studio morfologico della storia, dove il ritmo vitale dei fatti prevale sulla forma di finalità razionali, ma il suo superamento si trasforma in pessimismo¹³. La degenerazione deriva là dove un popolo rinuncia alla propria terra, al suo destino a favore della razionalità. Spengler, è il primo pensatore che ha cercato di presentare nello sguardo storico una "filosofia del destino", dove la cultura occidentale attinge la sua fase finale. La civiltà non è una forma di perfezionamento, ma una decadenza della cultura. Una delle cause cardini della decadenza e la "pseudomorfofi" ovvero il miscuglio delle culture.

⁹ Cfr. Vattimo G., *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in *Filosofia* 86, Laterza, Bari 1987. (p. 71– 94)

¹⁰ Nietzsche VIII, 3, 55

¹¹ Nietzsche VII, 2, 12

¹² Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes*, D.T.V, Munchen 2000. Il testo appare nella sua forma definitiva nel 1922.

¹³ Spengler afferma che la sua opera può essere interpretata in prospettiva pessimistica solo da quelli che non rinunciano ai concetti e alle definizioni. Cfr. Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes*, Prefazione p. 8.

Heidegger,¹⁴ riprendendo la questione del perché?, (Senso dell'essere, *Sein und Zeit*, perché l'essere e non piuttosto il nulla *Introduzione alla metafisica*), cerca di dare una risposta alle questioni filosofiche e prende un atteggiamento critico di fronte al nichilismo. Segue le tracce di Spengler, dove il destino gioca un ruolo cardine a sfavore della razionalità. La sua sfrenata critica alla razionalità odierna testimonia il suo atteggiamento a favore dell'essere come destino.

Con la distinzione ontologica tra essere¹⁵ ed essente, dove dell'essere <non ne è più niente>¹⁶, Heidegger cerca di superare il nichilismo nella prospettiva dell'oltrepassamento della metafisica. "La metafisica è l'ambito storico in cui diviene destino [*Geschick*] che il mondo ultrasensibile, le idee, Dio, la legge morale, l'autorità della ragione, il progresso, la felicità del maggior numero, la cultura, la civiltà perdano la loro forza costrittiva, e si annullino"¹⁷. Ma, il nichilismo, oltre un sintomo che nasce con la critica della modernità appartiene alla storia dell'essere come destino dell'essere, che si manifesta in maniera imponente nell'epoca dell'organizzazione totale e dello sviluppo sfrenato della tecnica come *Gestell*¹⁸. È grazia alla tecnica che il "mondo dei fini" si trasforma nel "mondo dei mezzi".

La questione del nichilismo grazie alle sue varie implicazioni filosofiche, prepara un terreno fecondo per il discorso religioso. "La decostruzione dei concetti e dei teoremi della filosofia tradizionale ha come risultato l'apertura del sacro e del divino"¹⁹. Jonas, -- allievo di Heidegger, e con la sua sensibilità teologica ereditata dal suo maestro Bultmann --, ha portato in luce la stretta connessione tra il nichilismo e la gnosi. Facendo una breve lettura della modernità, Jonas interpreta sia l'esclusione della teleologia dal sistema delle cause naturali, quanto l'eliminazione dall'universo della gerarchia dell'essere, come cause dirette della perdita di senso e della distruzione della trascendenza. Significati, fini e valori vanno conferiti dalla propria volontà come

¹⁵ "Che ne è dell'essere? Dell'essere ne è nulla? E se proprio qui si rivela l'essenza del nichilismo, finora rimasta nascosta? Il vero nichilismo consisterà forse nel pensare per valori? Ma Nietzsche concepisce la metafisica della volontà di potenza proprio come oltrepassamento del nichilismo. Fin che il nichilismo è pensato soltanto come il venir meno dei supremi valori e la volontà di potenza come il principio del capovolgimento di tutti i valori in virtù di una nuova posizione dei valori supremi, la metafisica della volontà di potenza è certamente un oltrepassamento del nichilismo: sul presupposto, però, che il pensare per valori sia eretto a principio". Heidegger M., *La sentenza di Nietzsche: <Dio è morto>*, in *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Firenze 1994⁸, p. 238.

¹⁶ Cfr. Heidegger M., *Wegmarken*, Gli articoli: *L'essenza del fondamento, Che cos'è la metafisica?*

¹⁷ Heidegger M., *La sentenza di Nietzsche: <Dio è morto>*, in *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Firenze 1994⁸ p. 202

¹⁸ Cfr. Heidegger M., *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954.

¹⁹ Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Bari 1997, p. 79. Il concetto del sacro è stato in un certo senso liquidato dagli studi di R. Girard in *La violenza ed il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.

mia creazione²⁰. “La volontà sostituisce la visione; la temporalità dell’atto elimina l’eternità del <bene in sé>. Questa è la fase nietzschiana della situazione in cui il nichilismo europeo appare alla superficie. L’uomo è ormai solo con se stesso”²¹. Il concetto di Dio dello gnosticismo, ineffabile ed indefinibile ha più del *nihil* che del *ens* nel suo concetto²². “Una trascendenza senza una relazione normativa col mondo equivale ad una trascendenza che ha perso la sua forza effettiva. In altre parole, per tutto quello che riguarda la relazione dell’uomo con la realtà che lo circonda questo Dio nascosto è una concezione nichilistica: nessun *nomos* emana da lui, nessuna legge per la natura e quindi nessuna norma per l’azione umana come parte dell’ordine naturale”²³. Grazie alla distinzione tra anima (*psyche*) e spirito (*pneuma*), dove solo la psiche è soggetto alle norme ed all’oggettività, il pensiero gnostico è un’anticipazione del pensiero esistenzialistico ed antimetafisico (Nietzsche-Heidegger). “Ma il *pneumaticòs*, l’uomo <spirituale>, che non appartiene ad alcuno schema oggettivo, è al di sopra della legge, al di là del bene e del male, ed è legge a se stesso secondo il potere della sua <conoscenza>”²⁴. Anche la lettura spirituale, proposta da Vattimo, trova in un certo senso le radici in questa posizione che, a distinzione del nichilismo odierno salva l’origine -- della conoscenza -- ed il fine nell’eternità²⁵.

Ritornando alle parole di Anassimandro, -- là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed essere giudicate per la loro ingiustizia, secondo l’ordine del tempo --, il racconto descrive il proprio annullamento. Ma questo annullamento non è sinonimo di distruzione e di nulla, ma donatore di senso. Chi sa cogliere le varie possibilità del racconto, è quello che si orienta, e dopo aver seguito varie strade può sempre ritornare all’inizio (*Anfang*) ed investigare nuovi orizzonti. Chi interpreta il nichilismo come “perdita di centro” sa ciò che ha perso, e può sempre ritornare e decidere. Chi vede il nichilismo come una mancanza di orizzonti, dove il senso svanisce, crede ancora nelle ideologie e nei dogmatismi ed è quello che sicuramente è per sempre perduto. E la prospettiva che identifica il nichilismo con l’ateismo.

²⁰ Cfr. Jonas H., *Lo gnosticismo*, Sei, Torino 1991. Specialmente l’ Epilogo – Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo, p. 335- 355.

²¹ Jonas H., *Lo gnosticismo*, SEI Sestante, Torino 2002, p. 338.

²² Cfr. *Ibidem*, p. 346-347.

²³ *Ibidem*, p. 347. Heidegger cerca di chiarire l’essenza del nichilismo partendo dal detto di Nietzsche <Dio è morto>, ed ecco un’interpretazione che ha accompagnato anche Jonas nel suo studio: [...] “Così l’espressione <Dio è morto> significa che il mondo ultrasensibile è senza forza reale, non dispensa vita alcuna”. Heidegger M., *La sentenza di Nietzsche: <Dio è morto>*, in *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Firenze 1994³ p. 198 (pp.191-246)

²⁴ Jonas H., *Lo gnosticismo*, SEI Sestante, Torino 2002, p. 348.

²⁵ Cfr. Vattimo G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Ed. Garzanti 2002.

STUDIA HISTORICA

**STĂRI ÎN ROMÂNIA DIN TOAMNA ANULUI 1944
(PE BAZA RAPOARTELOR JANDARMEREȘTI)**

CORNELIU CRĂCIUN

RIASSUNTO. *Situazioni in Romania nell'autunno dell'anno 1944 (sulla base dei rapporti della gendarmeria).* I materiali informativi dei gruppi di gendarmi rappresenta una fonte documentaria autentica per la ricostruzione degli avvenimenti, le circostanze e l'atmosfera politica del tempo che riguarda la nostra ricerca. Studiare questo materiale ci offre la possibilità di conoscere i processi così come sono stati registrati, il modo in cui sono stati situati ulteriormente i gruppi politici, le comunità di fronte alla successione dei fatti.

L'autunno dell'anno 1944 ha costituito un momento molto difficile per la Romania. Da una parte la fine della guerra sul territorio nazionale ed il passaggio delle truppe sovietiche verso l'ovest hanno lasciato una situazione pesante per le autorità, però, dall'altra parte, la presenza dei soldati sovietici ha causato numerosi disastri, il loro comportamento assomigliandoli a truppe di occupazione e non alleati. Per appesantire la situazione generale del Paese entrò nel campo politico pure il Partito Comunista dalla Romania causando numerose tensioni interne, agendo in complicità con le truppe di occupazione russe per stimolare una parte della popolazione ungherese e serba a chiedere l'unione della Transilvania all'Ungheria e del Banato alla Iugoslavia.

Materialele informative ale formațiunilor de jandarmi reprezintă un material documentar autentic pentru reconstituirea evenimentelor, circumstanțelor și atmosferei politice a timpului care reprezintă obiect al cercetării. Parcurgerea lor îți oferă posibilitatea de a cunoaște procesele așa cum au fost ele înregistrate în momentul producerii lor, cum s-au situat ele în evoluțiile ulterioare în plan politic, economic, ideologic, demografic etc., cum s-au poziționat grupările politice, comunitățile în raport cu mersul evenimentelor, cu direcția dezvoltării lor. Adăugate altor surse care prezintă credibilitate, ele conturează imaginea timpului.

Studiul informativ asupra situației polițienești din noiembrie 1944 (publicat acum) analizează realitățile din teritorii aflate sub competența legiunilor, din mai multe puncte de vedere: comportamentul trupelor sovietice, al partizanilor sârbi, al populației minoritare (maghiari, sârbi și evrei), situația politică generală (se remarcă ascensiunea, prin forță și favorizarea compromisurilor și a oportunismului, a P. C. d. R. și a P. S. D.), situația foștilor membri ai Mișcării legionare (cu date statistice utile pentru o cercetare sincronică) și a foștilor hitleriști.

Toamna anului 1944 a reprezentat un moment dificil pentru România. Pe de o parte, încheierea operațiunilor militare pe teritoriul țării și trecerea trupelor sovietice înspre frontul din vest au lăsat o situație grea, pe de altă parte, statutul de combatant, alături de Națiunile Unite, nu a scutit țara de dezastrele produse de prezența soldaților sovietici, al căror comportament a fost al unor trupe de ocupație dedate la jaf și crime. Pentru a agrava starea generală a țării, s-au adăugat tensiunile interne cauzate de intrarea în arena politică a Partidului Comunist din România, complice al trupelor de ocupație și motor al dezordinilor și instabilității din țară, și presiunile unei părți a populației maghiare și sârbe, ținând anexarea Ardealului la Ungaria și a Banatului la Serbia.

În aceste condiții ce caracterizau climatul politic și cotidian al țării, unitățile de jandarmi făceau tot mai greu față cerințelor minime impuse de natura lor, atât din cauza obligației de a părăsi teritoriul Ardealului de Nord¹, cât și din cauza imixtiunii abuzive și, uneori, criminale a trupelor sovietice, - în alianță cu minoritari sau autohtoni declasați, - în viața țării.

Anexele documentare înregistrate în cele ce urmează comunică date despre procesele din toamna anului 1944², din care reies, cu claritate, starea gravă din țară, erodarea intenționată a instituțiilor Statului (jandarmerie, funcționari publici), comportamentul abuziv generalizat al soldaților sovietici, procedeele de amenințare și terorizare folosite de grupările de stânga pentru a se instala pe scena politică a României, pe un loc cât mai în față, la care nu le îndreptăteau nici tradiția, nici semnificația lor în viața politică de atunci.

Legiunea de Jandarmi Maramureș a fost transferată din zona de reședință, în urma hotărârii sovietice de ieșire a administrației românești din teritoriul Ardealului de Nord, anexat la Ungaria în 1940 și eliberat prin acțiunea comună a armatei române și sovietice. Chiar în ziua în care a fost primit ordinul de deplasare (15 noiembrie 1944), la sediul Legiunii au venit, alertați și disperați, români care prevedeau că vor fi din nou la cheremul ocupanților străini (neliniște justificată din perspectiva experienței trecutului și confirmată de evoluția evenimentelor de aici și din celelalte teritorii, despre care dau mărturie convingătoare și dările de seamă ale altor legiuni). Starea de disperare a populației românești era atât de accentuată, încât mulți cetățeni, pentru a se pune la adăpost de experiențele tragice ale ocupației, intenționau să treacă în teritoriul controlat de români.

¹ Pentru detalii, vezi Dumitru Șandru, *Jandarmeria românească din Transilvania de Nord în anii 1944-1945*, în Academia Română. Filiala din Cluj-Napoca, *Anuarul Institutului de Istorie*. Cluj-Napoca, XXXIII (1994), Editura Academiei Române, p. 171-182.

² În ceea ce privește realitățile anului următor, a se vedea studiul introductiv și anexele documentare din cartea lui Antonio Faur, *Starea de spirit a locuitorilor din județele de nord-vest ale Transilvaniei în anul 1945*, Editura Universității din Oradea, 2006, 473 p.

Deplasarea legiunii s-a făcut pe jos, în timp de opt zile; doar ceea ce reprezenta averea Legiunii și a posturilor (arhiva, spre exemplu) a fost transportat cu căruțele, puse la dispoziție, în mod voluntar, de către cetățeni români care nădăjduiau să se transmită, în timpul deplasării, ordinul de revocare. De-a lungul traseului, au fost întâmpinați de locuitorii români, îngrijorați și îndurerați de ceea ce li se va putea întâmpla.

După ajungerea la destinație, Legiunea s-a împărțit în două: o parte a rămas în garnizoana Zalău, pentru asigurarea pazei la întreprinderi, depozite și la centrul de colectare a prizonierilor; cea mai mare parte s-a îndreptat spre localitatea Careii-Mari.

Așadar, un fenomen cu grave implicații a fost scoaterea unităților române de jandarmi de pe un teritoriu românesc; locul lor l-au luat unitățile sovietice, care numai interesate nu erau în asigurarea stabilității, și elemente oportuniste, revanșarde și șovine din rândul minoritarilor, ca și oportuniști și imorali din rândul populației majoritare. În paralel, în alte zone ale țării aveau loc atacuri la adresa autorităților române, a posturilor de jandarmi, a populației române, precum și acțiunile în forță – cu sprijin sovietic – ale comuniștilor.

Rapoartele legiunilor de jandarmi dezvăluie aspecte grave ale situațiilor din teritorii. În raportul Legiunii de Jandarmi Caraș se evidențiază acțiunile așa-zisilor partizani sârbi, desfășurate cu sprijinul populației sârbești și al unor elemente din armata sovietică, împotriva autorităților române. Pe de altă parte, soldații sovietici săvârșesc acte criminale împotriva populației civile române (asasinate, devastări, violuri). Pe teritoriul Legiunii de jandarmi Severin, numărul infracțiunilor este mai mare, comparativ cu alte zone, explicația dată fiind gradul ridicat de pauperizare a locuitorilor. Ostașii sovietici s-au dedat la acțiuni criminale și de jaf, cu ajutorul unor elemente turbulente și imorale române. Legiunea de Jandarmi Timiș-Torontal a suferit distrugerii, cauzate, întâi, de inamic, apoi de către partizanii sârbi, sprijiniți „de către unii dintre ostașii sovietici care au săvârșit cele mai groaznice fapte”, cărora li s-au asociat membri ai comunităților sârbești. În județul Arad, jafurile și crimele armatei sovietice au adus populația într-o stare tragică. Cetățenii care au încercat să se opună abuzurilor sovieticilor au fost împușcați pe loc. Stare gravă se semnalează și în județul Bihor, produsă de desfășurarea operațiunilor militare și de trecerea și prezența armatei sovietice (aceasta beneficia în tot ceea ce făcea de sprijinul unor minoritari). Activitatea jandarmeriei era obstrucționată sau chiar anulată prin intervenții directe ale soldaților sovietici. Jandarmii de la posturile rurale sunt arestați și acuzați chiar și pentru orice acțiune săvârșită împotriva ostașilor sovietici de către cetățeni români, din diferite motive, inclusiv de autoapărare.³

³ Practic, nu exista nici un fel de drept al acestora de a se apăra de agresiunile soldaților sovietici, care erau impunitivi. În numărul 7 din 10 ianuarie 1945, în *Monitorul Oficial* s-a publicat *Decretul-Lege pentru sancționarea unor infracțiuni săvârșite contra militarilor armatelor aliate*; acesta a fost amendat și, la 3 iulie 1945, a fost publicat *Decret-Lege pentru completarea legii din 10 ian. 1945*;

Cei mai expuși actelor de agresiuni, atât din partea soldaților sovietici, cât și din partea unor segmente ale populației sunt reprezentanții autorităților locale. În ceea ce privește cetățenii români, de oricare naționalitate ar fi aceștia, mulți dintre ei se dedau la astfel de acte îndemnați de interesele lor egoiste ori din spirit vindicativ.

În materialele informative, în plan politic, este semnalată o practică ce va deveni tot mai frecventă: forțarea muncitorilor să se înscrie într-unul dintre partide, îndeosebi în P. C. d. R. și P. S. D. În toate județele se semnalează presiuni pentru înscrierea populației muncitorești în partidele de stânga. În Timișoara, se aprecia că muncitorimea se afla sub influența și controlul partidelor de stânga, care incitau direct la acțiuni împotriva ordinii de Stat. Cei care nu se înscriau în aceste partide sau nu luau parte la acțiunile lor demonstrative și șantajiste erau amenințați cu scoaterea din servicii.

Spațiul politic este caracterizat și prin ascensiunea unor minoritari maghiari și germani („elementele cele mai rele”) în P. C. d. R. și în P. S. D., unde se simt puși la adăpost și de unde pot declanșa acțiuni împotriva românilor, în special împotriva funcționarilor de Stat și a integrității statului român. În Hunedoara, MADOSZ-ul este prezentat ca o organizație de la adăpostul căreia se acționa împotriva intereselor Statului Român.

De cele mai multe ori, populația evreiască este prezentată ca producătoare de dezordini și incitatoare la acte de răzbunări împotriva funcționarilor. Pe teritoriul Legiunii de Jandarmi Hunedoara, evreii erau văzuți ca o masă recalcitrantă. Dacă aprecierea că o bună parte a lor s-a maghiarizat e credibilă (pentru comunicare și pentru accesul la cultură, evreii se serveau tot de limba maghiară), nu poate fi acceptat faptul că unii dintre ei ar fi fost hitleriști; probabil s-a produs confuzie, datorită aspectului german al onomasticii evreiești.

Din punctul de vedere al organizațiilor politice, rapoartele se ocupă și de Mișcarea legionară și de hitlerism. Dacă despre prima se mai spune că dădea semne de supraviețuire și chiar cu demersuri de refacere, cealaltă era profund afectată: cei mai mulți membri ai organizațiilor de acest tip se retrăseseră o dată cu trupele germane. Din partea Legiunii de jandarmi Hunedoara a fost emisă propunerea ca toți legionarii care au deținut o funcție – cât de mică – la nivelul structurilor lor să fie internați; aceeași măsură să se aplice și în cazul celor concentrați, întrucât nu prezentau încredere.⁴

amândouă prevedeau măsuri extrem de dure pentru infracțiuni de orice natură comise împotriva militarilor armatelor aliate (respectiv sovietice, pentru că acestea se aflau pe teritoriul României). Câteva decenii mai târziu, România s-a grăbit, nejustificat și indecent, să reediteze statutul soldatului sovietic, oferind armatei S. U. A. dreptul de a se ocupa de soldații americani care au săvârșit infracțiuni pe teritoriul românesc (care ies astfel de sub jurisdicția românească), act în care avem o companie deloc onorantă (prin subțirimea reprezentării) la nivelul țărilor europene.

⁴ Constatăm că idiosincrazia față de legionari, produsă și dusă la crime nejustificate, din timpul lui Carol II și al lui Ion Anonescu, funcționa și pe mai departe.

Sunt materiale care prezintă, secvențial, realitatea dintr-o anumită zonă a țării și într-o perioadă determinată. Dar ele sunt credibile și utilizabile pentru a reconstitui esența evenimentelor de atunci.

ANEXE DOCUMENTARE

Inspectoratul de Jandarmi
Oradea

Dosar nr. 21
BULETINE INFORMATIVE SINTETICE LUNARE ȘI STARE DE SPIRIT ÎN
JANDARMERIE PE ANUL 1944

STUDIU INFORMATIV

Cu privire la dislocarea Legiunei Jandarmi Maramureș în garnizoana Zalău și Careii-Mari jud. Sălaj. -

I. STAREA DE SPIRIT A POPULAȚIEI:

În ziua de 15 Noembrie 1944, la orele 21, Legiunea a primit ordinul Nr. 10.458/ 944 al Comandamentului General al Etapelor, prin care se dispune că activitatea polițienească a jandarmeriei din județul Maramureș încetează pe data primirii ordinului de mai sus, iar legiunea cu întregul efectiv se pune la dispoziția Comandamentului Etapelor Nr. 1 Zalău.

Gruparea legiunei s-a făcut în ziua de 17 Noembrie 1944 în orașul Sighet - Maramureș.

Chiar în prima zi, populația a luat cunoștință de dislocarea jandarmeriei și astfel la reședința legiunei a fost un adevărat pelerinaj al populației care se plângea că iarăși va rămâne sub stăpânirea streinilor.

Mulți dintre ei voiau să se refugieze, dar au fost sfătuiți de noi că vor fi tot sub protecția Statului Român și că în curând se va face intrarea legală în Ardealul de Nord, a tuturor autorităților administrative românești.

Plecarea din orașul Sighet - Maramureș, s'a făcut în dimineața zilei de 19 Noembrie 1944 pe traseul: Sighet-Săpânța-Negrești-Orașul Nou-Seini-Potău-Cărășeu-Ardusat-Fărcașa-Tămășești-Cehul Silvaniei-Tigani-Zalău.

Această distanță a fost parcursă de noi în timp de 8 zile, cu următoarele etape: Cercheza, Apa, Valea Vinului, Fărcașa, Cehul Silvaniei, Tigani și Zalău.

Dislocarea s-a făcut pe jos iar averea legiunei și a posturilor a fost transportată cu căruțe cu cai, cu cari locuitorii au venit benevol în speranța că se va primi ordin de revocare și ne vom înapoia tot cu ei.

În comuna Apa și Cehul Silvaniei, s-a luat câte una zi repaus pentru curățenia oamenilor și odihna animalelor.

Pe tot timpul parcursului, am fost întâmpinați de populație, dintre cari majoritatea cu lacrimi în ochi se plângeau că vor rămâne iarăși sub stăpânirea streinilor și că prin plecarea noastră le-am produs o durere și mai mare și mai bine ar fi fost dacă nu veneam, deoarece se nutreau cu ideia că în curând vor veni autoritățile administrative românești.

În unele comune de pe traseu, având impresia că legiunea se înapoiază deoarece pe aceiași arteră trecuse și legiunea Jand. Satu-Mare dar în direcție opusă, s-au arborat tricolorul român și ni s'au făcut întâmpinări de bun sosir.

În ziua de 27 Noembrie 1944, Legiunea Jandarmi Maramureș a sosit în Garnizoana Zalău și s'a pus la dispoziția Comandamentului Etapelor Nr. 1.

Am fost cantonați în cazărmile noi situate la circa 1 Km. Nord-West de Zalău.

În Zalău, am stat până în ziua de 30 Noembrie 1944, când am primit ordin dela Comandamentul Etapelor Nr. 1 pentru dislocare în orașul Careii-Mari județul Sălaj distanță de circa 100 Km.

Reședința legiunei împreună cu Secțiile Câmpullung la Tisa, Ocna-Sugatag și Petrova a urmat etapele, dislocându-se în Careii Mari/ comuna Cămin circa 4 Km de Careii-Mari/ iar Secția Jand. Vișeu de sus și Dragomirești, au rămas pe loc în garnizoana Zalău, cu atribuțiuni date de Comandamentul Etapelor cu privire la paza depozitelor și întreprinderilor armatei precum și a centrului de colectarea prizonerilor.

Plecarea din orașul Zalău s'a făcut în dimineața zilei de 1 Decembrie 1944 pe traseul Zalău-Sărmășag-Tașnad-Careii Mari-Cămin cu următoarele etape: Sărmășag și Tașnad.

În comuna Cămin am sosit în ziua de 5 Decembrie 1944 și am fost cartiruiți pela locuitori.

II. - GREUTĂȚI ÎNTÂMPINATE

Din cauza lipsei mijloacelor de transport, dislocarea oamenilor s'a făcut pe jos pe un timp cât se poate de nefavorabil și ploios.

Din cauza acestui marș de peste 250 Km. majoritatea jandarmilor au încălțăminte uzată și sunt pe cale de a rămâne desculți acum în toiul iernei, cu toate eforturile depuse de noi de a le înlocui bocancii și a-i repara cu materiale colectate de prin diferite orașe.

O altă greutate am întâmpinat cu hrănirea jandarmilor pe timpul parcursului deoarece suma alocată ca avans la hrana trupei a fost complet epuizată încă dela sosirea în orașul Sighet-Maramureș.

Deasemenea am întâmpinat greutăți și cu dislocarea aerei legiunei, din cauza lipsei mijloacelor de transport deoarece legiunea nu este dotată cu nici un fel de vehicol cu tracțiune mecanică sau animală.

Deasemenea jandarmii au efectele complet uzate și le lipsește aproape complet noul echipament.

STĂRI ÎN ROMÂNIA DIN TOAMNA ANULUI 1944

Prin stăruința subsemnatului, în timpul când am stat în orașul Sighet-Maramureș am obținut ca fiecare jandarm dela reședința legiunei să aibă câte două rânduri de albituri.

În prezent circulă svonul că etapele s'ar deplasa la West de vechea frontieră și astfel vom fi și noi nevoiți a le urma.-

III. PROPUNERI:

- Să se intervină pentru a ni se pune la dispoziție mijloacele necesare transportului, deoarece altfel vom fi puși în situația de a rămâne complet cu jandarmi desculți și cu averea legiunei pe drumuri.

- Să ni se distribuie efecte de îmbrăcăminte și încălțăminte necesare echipării jandarmilor.

- Să ni se majoreze avansul la hrana trupei, pentru a putea face cheltuielilor în împrejurările actuale.

- Să ni se dea ordin din timp, dacă noi urmăm etapele și la West de vechea frontieră sau rămânem grupați într'o localitate până la clarificarea situației cu reîntoarcerea în Maramureș.

COMANDANTUL LEGIUNEI JANDARMI MARAMUREȘ

N. Beșliu Maior,

(DJAN-BH, Fond Inspectoratul de Jandarmi Oradea, inv. 31, ds. 36/ 1944, f. 2-4.

Inspectoratul Gen(e)ral al Jandarmeriei

Inspectoratul Jandarmi Oradea

DARE DE SEAMĂ

asupra situației polițieneste, la 11 decembrie 1944

I. ORGANIZAREA ȘI DOTAREA FORMATIUNELOR.-

1/ Organizarea formațiunilor

Incadrarea

Denumirea Formațiunii	Efectiv					
	Ofiteri		Subofiteri		Trupa	
	Necesar	Exist.	Necesar	Exist.	Necesar	Exist.
<u>Resed. Inspect</u>	12	7	33	15	49	21
<u>Leg. Jand.Arada</u>	4	2	293	144	267	327
" Bihor	4	2	329	237	263	347
" Sălaj	4	2	261	246	185	242
" Satul Mare	4	2	214	205	159	209
" Maramureș	4	2	135	133	117	240
Total General	32	17	1265	980	1040	1286

Propuneri pentru înlocuirea subofițerilor deficit cu trupa excedentă.-

Deficitul de subofițeri.

Încadrarea reședinței Inspectoratului. -

2/ Dotarea. -

Armament și munițiuni bine
Mic echipament deficit.
Pantaloni....."
Bocanci....."
Echipament de iarnă
Mașini de scris pentru Inspectorat
Cai pentru Șefii de secții deficit.

II. STAREA DE SPIRIT

1/ A populației

Nemulțumiri pentru cartiruirele dezorganizate pe arterele Săvârșin - Arad -
Chișinău Criș.
Căminele
Cantinele
Adunarea de alimente peste puterea de producție. -
Hrana Atelierului de reparații Barzava (sovietec)
Adunarea de furaje peste putințele de producție.
2/ A Jandarmilor bună.

III. CHESTIUNEA CURENTELOR SUBVERSIVE

- Hitlerismul

Se înscriu în sindicate (Glogovat)

- Legionari. -

Situația: 1/ Județul Arad Legionari arestați.....	374
	traiți 374
	eliberați 284
	internați 90
2/ Județul Bihor	arestați 45
	traiți 45
	eliberați 31
	"internați 14

- Iridenta Magheara

Se înscriu în F.N.D. (Tinca)

Situația 986 membri

77 Conducători.-

IV. CURENTELE RELIGIOASE

Bapțiști

În curs de luare în primire a caselor de rugăciuni

Au început să activeze spre stânga pentru a ajunge la conducere în comună.

Advențiștii de ziua 7-a

Liniștiți.-

Penticostaliștii

Liniștiți

V. PRESA

Patriotul

Ponegrește autoritățile fără motive.-

Seitin, Sfânta Ana, Zaran - Arad. -

VI. SITUAȚIA ECONOMICĂ.-

Încă porumbul și sfecla neculese, și mare parte din grâu neînsămânțat.....% la sută.-

Formația dealungul șoselei Săvârșin - Radna - Arad - Chișinău Criș.

VII. FINANȚARE

Încasări foarte slabe, neglijență generală.

VIII. DIVERSE

- Stavilirea recuperățiilor sovietice care cutreieră satele.-

- Fiertul și comerțul cu țuică să fie prohibit complet.-

- Gărzile cetățenești, rezultat mediocru.-

- Legăturile telefonice: ameliorate

- Circulația trenurilor: slabă.

- Paza Grănicerilor: Slabă

(DJAN-BH, Fond Inspectoratul de Jandarmi Oradea, ds. 36/1944, f. 5-6)

STUDIU INFORMATIV

Asupra situației polițienești din raza Inspectoratului până la data de 7 noiembrie 1944.-

(Scris de mână: *Pentru Dl Lt. Colonel Braia*)

Asupra situației polițienești din raza Inspectoratului, la data de 7 Noembrie 1944.-

LEGIUNEA DE JANDARMI CARAȘ:

1. Situația polițienească:

Teritoriul legiunei a fost ocupat de trupele inamice (germane) mai mult de jumătate și s-au dat lupte crâncene, până ce inamicul a fost dat peste frontieră.

Sub această ocupație s-au petrecut evenimente destul de grave, săvârșindu-se în special devastări și distrugerii la Instituțiile publice și particulare.

După ce teritoriul legiunii a fost eliberat de inamic, și-au făcut apariția așa ziișii partizani sârbi, care cu sprijinul ostașilor sovietici și al populației de origine etnică sârbească s-au dedat la jafuri, acte de răzbunări contra funcționarilor, ajungând până acolo că au arestat chiar un Plot de Jandarmi și l-au dus la Biserica Albă, din Iugoslavia, unde se găsește și în prezent, fiind acuzat că a săvârșit crime contra partizanilor sârbi care, înainte de 25 august 1944, se refugiaseră pe teritoriul nostru.

Populația sârbească se manifestă ostil contra autorităților noastre și dă tot sprijinul partizanilor sârbi.

Afirmă chiar pe față că Banatul Românesc este al lor și că în curând armatele Mareșalului Tito vor ocupa acest teritoriu.

Foarte mulți ostași din centrele de Instrucție nr. 3 și 5 Tirol, aflați în diferite regiuni din teritoriul legiunii, săvârșesc și ei tot felul de jafuri.

Mulți din ostașii armatei aliate, au săvârșit omoruri, jafuri, devastări, violări de domiciliu, siluiri de femei și alte multe fapte grave.

2. Situația Muncitorească:

Starea de spirit a lor este în general bună, întrucât primesc salariile la timp și sunt destul de bine plătiți.

Singura nemulțumire ce există se datorește numai faptului că sunt forțați și amenințați cu îndepărtarea din serviciu, dacă nu se înscriu în partidele politice și în special Comunist și cel Social Democrat.

3. Starea de spirit a populației Românești:

Este foarte nemulțumită, din următoarele motive:

- În urma rechizițiilor de animale și vehicule, au rămas că nu pot să-și facă muncile agricole.

- În urma propagandei întreprinsă de către partidele politice, au început actele de răzbunări, în special contra funcționarilor publici, care sunt amenințați, calomniați prin presă, terorizați, unii arestați și bătuți, li se devastează locuințele, jefuește avutul, etc.

- Faptele acestea, săvârșite contra funcționarilor, sunt puse la cale de către elementele rele și chiar de către subalternii funcționarilor, numai cu scopul de a obține îndepărtarea lor din serviciu și a le ocupa locul sau pentru a se răzbuna pe ei.

- Mare nemulțumire există în rândurile românilor și pentru faptul că ungerii și germanii, elementele cele mai rele, s-au înscris în Partidul Comunist și Social Democrat, iar sub această mască pot să activeze cu ușurință în direcții subversive și să terorizeze populația românească pașnică și în special pe funcționarii de toate categoriile, care prin funcțiile ce le ocupă, au contribuit în trecut la diferite măsuri ce s-au aplicat unor astfel de elemente rele.

4. Situația hitleriștilor:

În teritoriul Legiunei Caraș, au fost foarte puțini hitleriști și aceștia în majoritate au fugit odată cu trupele germane, iar cei rămași au fost ridicați și internați în lagăre, conform dispozițiilor superioare.

5. Situația legionarilor

Întrucât mai mult de jumătate din teritoriul legiunei Caraș a fost ocupat de trupele germane, foarte mulți dintre legionari au plecat odată cu aceste trupe.

Cei rămași au fost verificați și triați în mod foarte serios și în sarcina celor care s-au găsit dovezi suficiente de vinovăție, au fost arestați și internați în lagăre.

Această problemă nu mai prezintă nici un pericol, în prezent, pe teritoriul legiunei Caraș.

LEGIUNEA DE JANDARMI SEVERIN:

1. Situația poliți(e)nească:

Din teritoriul legiunei jandarmi Severin, au fost ocupate numai câteva comune de pe malul Dunărei, unde trupele inamice germane au săvârșit mari jafuri, distrugeri, devastări, etc., în special în comuna Svinița, unde majoritatea populației este de origine etnică sârbă.

Sub raportul evenimentelor de tot felul, legiunea de jandarmi Severin are cel mai mare procent și asta se datorește numai faptului, că populația este săracă și înclinată numai spre fapte rele.

Și pe teritoriul acestei legiuni s-au comis foarte multe jafuri, devastări, violări de domiciliu, silurii de femei, ridicări de bunuri de tot felul și chiar omoruri, de către ostașii sovietici.

Mulți din acești ostași s-au asociat cu elementele rele din fiecare comună și cu ajutorul lor au săvârșit astfel de fapte.

La intervențiile făcute de organele jandarmeriei, ostașii sovietici și populația, în loc să se supună, au atacat jandarmii și pe mulți i-au dezarmat.

Chiar și Comandantul legiunii de jandarmi Severin - Maiorul Diaconescu Nicolae – a avut unele neplăceri din partea ostașilor sovietici.

2. - Situația Muncitorească:

Din constatările făcute s-a stabilit, că în general muncitorii sunt liniștiți și n-au întreprins nici un fel de acțiuni cu caracter subversiv.

Există unele nemulțumiri, pentru că sunt forțați și amenințați, că dacă nu i-au parte la manifestările politice ținute de către Partidul Comunist și Social Democrat, vor fi îndepărtați din serviciu.

3. - Starea de spirit a populației Românești:

Aceeași situație arătată la punctul 3 din prezentul studiu, de la Capitolul Legiunii de Jandarmi Caraș.

4. - Situația hitleriștilor:

Numărul lor este foarte mic în județul Severin și principalii conducători fiind arestați și internați în lagăr, această problemă nu reprezintă nici un pericol, pe teritoriul județului Severin.

5. - Situația legionarilor:

Întrucât teritoriul județului este populat în majoritate numai cu români, problema legionară a fost destul de importantă în acest județ.

Datorită măsurilor luate de organele jandarmeriei, precum și faptului că pe teritoriul acestui județ nu s-au întreprins operațiuni militare, fiind mai în interiorul Inspectoratului, legionarii au putut să fie ridicați la timp și internați în lagăr, așa că această problemă a fost combătută la timp și cu efect.

Dispozițiunile superioare, în legătură cu internarea în lagăr a legionarilor s-a executat cu ușurință, în raza acestei legiuni.

LEGIUNEA DE JANDARMI TIMIȘ-TORONTAL

1. - Situația polițienească:

Este județul care a avut cel mai mult de suferit din cauza operațiunilor militare.

În teritoriul acestui județ, fiind foarte mulți militari, și în special germani și sârbi, s-au produs cele mai multe jafuri, devastări, asasinat, violări de domiciliu, ridicări de bunuri de tot feluri, silurii de femei, etc.

Faptele acestea au fost săvârșite de către armate inamice, iar după acestea au urmat bandele de partizani sârbi fiind sprijinite de către unii dintre ostașii sovietici care au săvârșit cele mai groasnice fapte.

Nici sârbi localnici n'au lipsit de la astfel de acte atât de dăunătoare siguranței statului, ordinii, liniștii și siguranței publice.-

Multe comune cu populație șvăbească au fost complet distruse și majoritatea populației a plecat cu armatele germane, unii de voie, iar alții forțați.

Și în prezent, cu toate măsurile ce s'au luat, tot mai există grupuri din care fac parte foștii dezertori și unii partizani, veniți de peste frontieră și tot felul de elemente rele, recrutate din rândurile sârbilor și chiar românilor, cari continuă a săvârși jafuri și tot felul de inf...ni.

În județul Timiș, am avut multe cazuri, când autoritățile au fost atacate de sârbi și împiedicate în exercitarea atribuțiilor lor.-

Chiar și unele posturi de jandarmi n-au fost cruțate de către astfel de elemente.

Am avut două cazuri, când sârbi au asasinat doi subofițeri de jandarmi, pe Plot. major Mateiciuc Alexandru, fost șef al Secției Jf. Giulvăz și Plot. Andrei Costache, fost șef al postului Sânpetru Mare, pentru faptul că aceștia, în trecut, au desfășurat o activitate deosebită în urmărirea dezertorilor sârbi.

Ostași sovietici, circulând izolați, s'au în grupuri mici, se dedau și ei la cele mai grozave fapte, în special contra germanilor și ungarilor și multe cazuri chiar și contra românilor.

Foarte mulți dintre subofițerii jandarmi ce au făcut serviciul în comunele cu populație sârbească sunt amenințați și terorizați, încât unii au fost nevoiți să se refugieze în Legiune sau Inspectorat pentru a scăpa de teroarea sârbilor cari sunt sprijiniți de către ostași ruși.

2. Situația Muncitorească:

În teritoriul legiunei, nu sunt mase de muncitori, mai ales că foarte multe întreprinderi industriale și comerciale au fost devastate și chiar distruse în întregime, întrucât aparțineau germanilor, cari au părăsit teritoriul județului odată cu trupele germane.

Muncitorimea din Timișoara se dedă la tot felul de manifestări și acțiuni dăunătoare ordinii și liniștii publice, fiind încurajată și susținută de către membrii Partidelor politice și în special de cel Comunist și Soc. Democrat.

În unele cazuri, muncitorii din Timișoara și-au manifestat nemulțumirea și îngrijorarea, pentru faptul că sunt amenințați cu îndepărtarea din serviciu, dacă nu se înscriu în Partidul Comunist sau Soc. Democrat și dacă nu i-au parte la întrunirile și manifestările acestor partide.

3. Starea de spirit a populației românești:

Datorită faptelor descrise la punctul 1, starea de spirit a românilor lasă foarte mult de dorit și nu se feresc de a afirma chiar pe față că trăiesc zile grele și în cea mai mare nesiguranță.

Zvonurile lansate în legătură cu ocuparea Banatului Românesc de către sârbi îngrijorează mult pe români.

Acțiunea întreprinsă de sârbi, germanii și ungurii înscriși în Partidul Comunist, dă loc la tot felul de comentarii și nemulțumește foarte mult pe români, întrucât aceste elemente rele reușesc ca să își continue sub această mască acțiunile lor dăunătoare intereselor românești.

3. Situația hitleriștilor:

În comunele ce au fost vremelnic sub ocupația trupelor germane și maghiare, numărul hitleriștilor s'a redus la minim, întrucât au fost ridicați în masă de către trupele inamice și duși cu ele.

În restul comunelor, mai există foarte mulți germani, însă majoritatea nu au făcut parte din organizațiile hitleriste, iar acei care au făcut parte din astfel de organizații, au fugit peste frontieră, odată cu trupele germane și care au rămas pe teritoriul legiunii, au fost arestați și internați în lagăr.

În prezent această problemă nu mai prezintă nici un pericol, pe teritoriul rural al acestui județ.

În orașul Timișoara, numărul germanilor fiind destul de mare și neputându-se urmări și supraveghea în mod serios pot foarte ușor să întreprindă acțiuni cu caracter subversiv.

Cu ocazia incursiunilor aviației inamice, s'a dovedit că germanii joacă și ei un rol principal în această chestiune, și au fost cazuri când au indicat prin diferite semnalizări obiectivele ce trebuiau atinse de aviația dușmană.

Tot pe teritoriul orașului Timișoara cunoaștem cazuri când unii dintre hitleriști s'au înscriși în Partidul Comunist numai cu scopul de a nu li se aplica restricțiunile impuse de Guvern.

Am semnalat astfel de cazuri Inspectoratului Regional de Poliție Timișoara pentru a se lua măsuri în consecință.

4. Situația legionarilor:

În acest județ, numărul legionarilor marcați a fost în general redus. Dintre aceștia, foarte mulți au fugit peste frontieră odată cu trupele germane.

Restul celor rămași au fost ridicați și internați în lagăr.-

Această problemă nu prezintă nici un pericol în teritoriul județului Timiș.

LEGIUNEA DE JANDARMI HUNEDOARA:

Această legiune, a intrat în organizarea Inspectoratului numai de la data de 1 noiembrie 1944.

Nu cunoaştem în amănunt situaţia din acest judeţ, însă din rapoartele primite de la 1 noiembrie până în prezent s'a putut constata că situaţia poliţienească în teritoriul Legiunii de Jandarmi Hunedoara este tot atât de rea ca şi în celelalte legiuni din raza Inspectoratului.

Se comit tot felul de infracţiuni grave, săvârşite atât de ostaşii trupelor ruseşti, cât şi de populaţia localnică.

Muncitorimea desfăşoară o foarte intensă activitate pentru organizarea lor conform directivelor primite de la membrii Partidului Comunist şi Social-Democrat.

Se întreprind tot felul de acţiuni contra autorităţilor şi în special contra jandarmilor, împiedicându-i de a-şi exercita în mod normal atribuţiunile ce le revin.

DIVERSE CHESTIUNI:

a.- Pe întreg teritoriul Inspectoratului, ungurii s'au organizat în așa zisa grupare politică „MADOZ” şi sub această mască li s'a dat posibilitate să acţioneze cu multă uşurinţă pentru interesele lor şi scopurile subversive ce le urmăresc.

b. – Evreimea a început să devină acelaşi element care a fost întotdeauna.

Este unealta elementelor rele, pe care le învrăjbeşte şi le pune la cale să comită tot felul de infracţiuni grave.

Tot evreii sunt aceia care pun la cale acte de răzbunări contra funcţionarilor de toate categoriile.

Aceia care sunt proprietari de imobile ce au fost trecute în patrimoniul statului (C. N. R.) caută să terorizeze pe chiriaşi şi asociindu-se cu ostaşii ruşi izolaţi, fac cele mai mari neplăceri chiriaşilor ce locuiesc în clădirile ce au fost proprietatea lor.

c. – Trupele ruseşti fac mari greutateţi autorităţilor şi din această cauză nu pot să exercite atribuţiunile ce le revin.

Au fost cazuri când jandarmii posturilor au fost daţi afară din comune şi opriţi cu desăvârşire de a întreprinde vreo activitate în legătură cu serviciul lor pe teritoriul postului.

De asemenea au fost cazuri când jandarmii au fost evacuaţi chiar din posturile de jandarmi.

În timpul transferărilor li s'au luat actele şi indivizii, fără nici o justificare.

Telefoanele, în majoritate sunt ocupate de către ruşi şi astfel jandarmeria întâmpină cele mai mari greutateţi în executarea ordinelor cu caracter urgent şi datorită acestui fapt nu se pot întocmi şi înainta la timp lucrările cerute de autorităţile superioare, pentru Comisia Aliată de Control pentru Aplicarea Armistiţiului.

d. – Jandarmii subofițeri care, până la data de 23 august 1944 au făcut serviciul în comune cu populație sârbească sunt expuși la tot felul de acțiuni din partea sârbilor și nu mai pot sub nici un motiv să mai rămână la conducerea posturilor respective.

Este necesar ca toți acești subofițeri să fie mutați și în acest scop s'au făcut intervențiile necesare la G. dar nu au primit nici o dezlegare până în prezent.

e. – Am avut foarte multe cazuri când jandarmii și autoritățile administrative au fost trase la răspundere, chiar arestate și purtate pe drumuri de către sovietici, făcându-i răspunzători de anumite fapte săvârșite de cetățeni în contra ostașilor sovietici.

Datorită acestei măsuri ilegale, atât jandarmii cât și autoritățile trăiesc cu groază și sunt în nesiguranță pentru că dacă un individ săvârșește o infracțiune contra ostașilor ruși, până la prinderea și identificarea lui, toată răspunderea cade în sarcina autorităților și în special a jandarmilor, care sunt considerați complici la aceste fapte.

MĂSURI CE SE IMPUN CONTRA:

1. Hitleriștilor: O serioasă verificare, în special pe teritoriul rural pentru descoperirea și internarea în lagăr a tuturor hitleriștilor care prin diferite mijloace și metode au scăpat de această măsură.

Înscrierea lor în Partidul Comunist și Social-Democrat să nu constituie o piedică în măsurile ce urmează să li se aplice întrucât sub această mască scapă de restricțiunile impuse foarte mulți hitleriști.

Au fost cazuri când unii dintre hitleriști au afirmat că în schimbul unei taxe de 500 lei, au putut să intre ca membrii în Partidul Comunist.

Din partea organelor jandarmeriei, se fac razii foarte serioase pentru prinderea și arestarea hitleriștilor dispăruți din comune odată cu trupele germane, întrucât există informații că unii dintre ei încearcă să se întoarcă în țară.

2. Legionarilor: Din constatările făcute reiese că foarte mulți legionari au reușit în trecut să ocupe servicii importante la stat, județ și comune, unde prin activitatea lor au contribuit la mărirea numărului membrilor mișcării legionare.

Cu ocazia măsurilor ce s'a luat contra legionarilor, foarte mulți din categoria de mai sus au rămas pe loc, datorită faptului că ocupă diferite funcțiuni publice și s'au opus la internarea lor șefii instituțiilor respective, susținând că sunt oameni de încredere și că nu au mai întreprins nici un fel de activitate legionară.

Propunerea noastră este, ca pentru moment, toți legionarii care au avut o funcțiune oricât de mică în mișcarea legionară să fie internați în lagăr, fără nici o excepție.

Această măsură să se aplice și celor care se găsesc concentrați, întrucât, din constatările făcute nu prezintă destulă încredere nici aceștia.

3. Ungurilor: Întrucât organizația lor politică denumită „MADOZ”, nu este altceva decât o grupare sub masca căreia ungurii pot să activeze nestingheriți în direcții subversive, se impun măsuri imediate pentru desființarea ei.

Foarte mulți unguri, și în special pătura de jos s'a înscris în Partidul Comunist și Social-Democrat, reușind astfel să scape de anumite măsuri impuse contra ungarilor și în afară de acestea, au devenit recalcitranți chiar față de autoritățile publice.

Astfel de unguri, cu ocazia întrunirilor ținute de Partidul Comunist și Social-Democrat au ajuns până acolo ca să strige în public:”Jos Guvernul, jos Armata, jos Siguranța Statului, jos Jandarmeria etc. etc.”

Față de români au o atitudine ostilă și din această cauză românii sunt foarte indignați.

4. Evreilor: Libertățile ce li s'au acordat în toate domeniile au determinat pe evrei să devină recalcitranți și ei sunt aceia care pun la cale tot felul de acte nepermise contra funcționarilor de toate categoriile și contra românilor de pe urma cărora evreii au avut ceva de suferit.

Deci caută să se răzbune și să producă neliniște și neîncredere în organele de conducere ale Statului și în autorități.

Este necesar ca toți evreii ce fac parte din elementele armatei să fie încorporați chiar pe front, după o scurtă pregătire și să nu li se ia în considerare repetatele demersuri ce le fac chiar și prin ziare pentru a scăpa de această obligație.

Din constatările făcute în trecut s'a stabilit în mod precis că majoritatea evreilor sunt maghiarizați, iar o parte din ei, au fost chiar hitleriști.

Situația acestor categorii de evrei trebuie verificată în mod serios și să fie tratați ca atare, ca și hitleriștii și ungurii.

Proprietățile evreilor din această categorie să rămână mai departe în patrimoniul statului.

INSPECTOR DE JANDARMI TIMIȘOARA
Colonel, I. Sârbu

LEGIUNEA DE JANDARMI ARAD:

1. Situația polițienească:

Și pe teritoriul acestei legiuni, au avut loc mari operațiuni militare, dându-se lupte foarte crâncene.

O mare parte din teritoriul legiunii a fost ocupate vremelnic de inamic și în acest timp s'au produs o serie întreagă de evenimente grave, în special distrugeri, devastări, deportări, ridicări de bunuri de tot felul, asasinate etc.

Ungurii din teritoriul ocupat de inamic au contribuit foarte mult le aceste acțiuni dăunătoare intereselor statului și românilor.-

După retragerea trupelor inamice astfel de fapte s'au continuat de către armatele rusești, care în multe regiuni au ridicat de la locuitori toate

animalele, vehicule și tot ce au avut nevoie, lăsând pe români fără posibilitatea de a-și câștiga existența.

Toți acei care au căutat să se opună au fost împușcați pe loc.

Aviația inamică, a făcut mari distrugerii și victime omenești în orașul Arad.

Elementele rele ale comunelor formate din minoritari și chiar din români, asociindu-se cu ostași ruși, au contribuit la tot felul de acțiuni dăunătoare siguranței publice.

2. Situația Muncitorească:

În rândurile muncitorilor nu s'au produs acțiuni și manifestări siguranței statului, ordinii și liniștii publice.

Ca și în celelalte județe, muncitorimea, în majoritate, se arată nemulțumită, pentru că membrii partidelor politice, și în special cei din Partidul Comunist și Social-Democrat fac cele mai mari presiuni contra muncitorilor, pentru a-i determina să se înscrie în aceste partid și să ia parte la manifestările și întrunirile lor.

3. Starea de spirit a românilor:

Aceeași situație, arătată la punctul 3, de la capitolul Legiunii Jand. Caraș.

4. Situația hitleristă:

Acest curent a fost puternic în teritoriul legiunii, însă, majoritatea celor care au făcut parte din această organizație au plecat odată cu trupele inamice, unii de voie, iar alții în mod forțat.

Măsurile luate conform dispozițiilor superioare contra hitleriștilor au fost cât se poate de eficace și în prezent mișcarea este complet descompusă, fără posibilitate de a mai putea întreprinde acțiuni subversive.

5. Situația legionarilor:

În județul Arad, mișcarea legionară a fost foarte puternică și din constatările făcute s'a stabilit în mod precis că și în prezent are foarte mulți aderenți care nu și-au pierdut încrederea în conducătorii lor și mai trăiesc cu speranța că timpul va aduce o schimbare în favoarea lor.

Măsurile ordonate de autoritățile superioare, s'au executat cu strictețe, însă s'au întâmpinat greutăți pentru că mulți dintre conducătorii legionari se găseau concentrați, iar alții dispăruți în timpul ocupației teritoriului de către trupele inamice.

Chestiunea se urmărește în mod serios.

6. Situația ungarilor:

După cum s'a arătat la punctul 1, acest element atât de periculos, a contribuit foarte mult la faptele grave petrecute pe teritoriul legiunii, în timpul ocupației inamice.

Ungurii, continuă să activeze în condiții subversive prin toate mijloacele și pentru noi trebuie să rămână una dintre problemele principale polițienești care lucrează contra intereselor statului și contra intereselor românești.

LEGIUNEA DE JANDARMI BIHOR:

1. Situația polițienească:

Este una din legiunile care a avut cel mai mult de suferit din cauza operațiunilor militare și mai ales că aproape în întregime, teritoriul legiunii a fost ocupat de trupele inamice.

Cu ocazia operațiunilor militare s'au făcut cele mai mari distrugerii, devastări, jafuri, etc., încât întreaga viață economică a județului este complet paralizată și nu se știe când se va reface, mai ales că nici trenurile nu s'au pus în mișcare până în prezent.

Ungurii au contribuit foarte mult la astfel de acțiuni, făcând ca românii să aibe mult de suferit.

Ostașii din armata aliată rusească, s'au dat și ei la jafuri, devastări, asasinat, violări de domiciliu, ridicări de bunuri în mod ilegal, violări de femei, etc., măbind astfel suferințele bieților români.

Elemente rele din toate clasele sociale și de toate categoriile s'au asociat cu elemente periculoase ale minorităților existente pe teritoriul legiunii și cu ostașii ruși, săvârșind tot felul de fapte rele.

2. Situația muncitorească:

Nimic important pe teritoriul acestei legiuni.

3. Starea de spirit a românilor:

Din cauzele relatate la punctual 3, de la capitolul Legiunii de jandarmi Caraș, precum și datorită faptului că autoritățile românești au fost obligate să părăsească teritoriile recucerite din județul Bihor, starea de spirit a românilor este cât se poate de rea și comentează această situație în tot felul.

Lipsurile mari ce le îndură populația din regiune a săracă, contribuie foarte mult la îngrijorarea și nemulțumirea românilor.

Este o situație destul de grea pentru ei și se impun măsuri speciale pentru a li se veni în ajutor.

4. Situația hitleristă:

În teritoriul județului Bihor această mișcare a avut foarte puțini aderenți, întrucât numărul populației de origine etnică germană de pe teritoriul județului este foarte mic.

Deci, mișcarea hitleristă este aproape inexistentă în județul Bihor.

5. Situația legionarilor:

Nu se deosebește aproape cu nimic de legiunea Arad și se impun aceleași măsuri.

6. Situația ungarilor:

În timpul ocupației vremelnice a teritoriului ungarilor au contribuit foarte mult la acțiunile întreprinse de armatele inamice contra românilor.

Problema aceasta trebuie să rămână pe primul plan al preocupărilor jandarmilor, și ungarilor trebuie urmăriți, supravegheați și controlați în modul cel mai serios, pentru că nu prezintă absolută încredere.

Chestiunile prevăzute la pagina 5 și 6 din studiu, trebuiesc aplicate și pe teritoriul județelor Arad și Bihor.

INSPECTOR DE JANDARMI TIMIȘOARA
Colonel, I. Sârbu
(DJAN-BH, Fond Inspectoratul de Jandarmi Oradea, ds. 36/ 1944, f. 7-16)

INSPECTORATUL JANDARMI ORADEA LEGIUNEA JANDARMI ARAD

SITUAȚIE – POLIȚIENEASCĂ
la data de 7 Noembrie 1944

I/. - INTERNARI ÎN LAGĂRE:

În lagărul Târgu Jiu:

2 supuși germani dintre care una femeie
7 supuși unguri dintre care una femeie
29 germani supuși români/ conducătorii Gr. Et. German/, dintre care una femeie.

În lagărul Halmagiu:

9 unguri cetățeni români /iridentiști / dintre care 1 femeie.

În lagărul Drauți:

47 germani cetățeni români /membrii în Gr. Et. German periculoși / dintre care trei femei.

În lagărul Sebiș:

27 legionari /socotiți capabili de acte de violență și teroare, precum și cei cu pedepse mari pentru participare la rebeliune,- iar în lagărul Beiuș sunt internați 40 legionari.

II/. - PROBLEME:

a/ Iridenta Maghiară cu 43 conducători și propagandiști și 846 membrii.

Nu s'a dovedit că activează.

b/.- Pangermanismul: cu 53 conducători și propagandiști și 1.711 membrii.

c/.- Legionari: 4.162 aderenți

250 conducători

252 comandanți

Nu s'au dovedit că activează.

III/.-SECTE RELIGIOASE:

Admise:- Bapțiștii cu 132 conducători – propagandiști și 8.405 aderenți

- "Advențiști de ziua 7-a cu 4 conducători – propagandiști și 672 aderenți.

Neadmise:- Nazarineni: 7 conducători și propagandiști și 199 aderenți

- Studenți în Biblie: 5 conducători – propagandiști și 72 aderenți

- Advențiști reformiști: 4 conducători – propagandiști și 58 aderenți

CORNELIU CRĂCIUN

- Penticostali: 29 conducători – propagandiști și 869 adventiști
- Aconfesionali 1 conducător și 32 aderenți

IV.- ÎNSĂMÂNȚĂRI: 5,90% din suprafața prevăzută.

V.- ORGANIZAȚII: Pe raza Legiunii sunt 4 cluburi sportive și 2 culturale.-

VI. -Supuși britanici care și-au schimbat supușenia, sunt.

- Supuși britanici sau cu legitimație Naturale sau care să fie arestați nu avem.

- Supuși hitleriști care să fi murit în stare de arest în timpul ostilităților nu sunt.

(DJAN-BH, Fond Inspectoratul de Jandarmi Oradea, ds. 36/ 1944, f. 17 și verso)

R E C E N Z I I – BOOK REVIEWS

Françoise Dastur, *Moartea: Eseu despre finitudine*, Editura Humanitas, București, 2006

„Dacă n-ar exista moartea, nu s-ar putea filozofa”- a afirmat odinioară Schopenhauer. Sau, încă la începuturile tradiției occidentale, se spunea că ”a filozofa înseamnă a învăța să mori”.

Dacă e să privim întreaga filozofie existentă, suntem în măsură a afirma că, până în prezent, au fost mulți gânditori care – într-un fel sau altul – și-au dedicat viața pentru a filozofa. De aici deducem că moartea a fost și rămâne o temă mereu prezentă și abordată de către cele mai mari spirite ale lumii (și nu doar de către acestea). Precum religiile sau mitologiile, filozofia este fondată pe credința în nemurirea spiritului, iar ceea ce caută de-a lungul istoriei sale este ”îndepărtarea” morții.

Apărută recent, în 116 pagini, *Moartea. Eseu despre finitudine* este o abordare de către Françoise Dastur a temei morții dintr-un unghi cu totul aparte: *Căci nu putem scrie despre un asemenea subiect fără a accepta să ne expunem fără protecție la această angoasă a morții, căreia suntem tentați în mod constant să ne sustragem, lăsându-ne absorbiți de sarcinile noastre cotidiene. Dar această traversare a angoasei a dus, după cum cititorul o va vedea, la un cu totul alt lucru decât la deplângerea condiției finite a omului; din contră, ea a condus la bucurie și răs* (p. 7).

A domina moartea prin gândire pare, cel puțin pentru unii, imposibil. Tocmai din această cauză avem cu toții tendința de a ne lua gândul de la moarte, de a încerca să considerăm moartea drept un eveniment ce va avea loc în lume, când de fapt ea va fi, pentru fiecare dintre noi, ”sfârșitul lumii”. Cu toții încercăm, într-

un mod obscur, să dăm un sens morții. Ne-ar fi imposibil să încadrăm moartea în ”constelația” proiectelor noastre, deoarece aceasta este dispariția oricărui proiect ca atare. Numeroși filozofi au văzut în filozofie un mijloc de a ”dedramatiza” moartea. Autoarea consideră că, dacă dorim să fim oameni *deplini*, ar trebui să redăm morții întreaga sa încărcătură dramatică. De aceea, mai degrabă decât să încercăm să fugim de angoasa morții, trebuie să încercăm să o asumăm și să ne deschidem, prin intermediul ei, miracolului care este *existența*.

După cum a afirmat însăși autoarea, traversarea angoasei morții se poate face prin răs. Omul e conștient de faptul că va muri, cunoaște acest lucru, și recunoaștem în această cunoaștere caracterele esențiale ale umanității, alături de limbaj, gândire și răs. Prin răs, facem experiența a ceea ce Nietzsche a numit ”inocența devenirii”. Râsul ne eliberează, ne descătușează de apartenența la lucruri. Cel care e incapabil să râdă, de sine și de propria și ”măruntă” sa existență, e inapt să fie în mod autentic uman.

Oamenii societăților arhaice considerau că morții continuau să ducă alături de noi o existență invizibilă și că ei mai interveneau în cursul existenței celor vii. În această viziune, moartea pare integrată în ciclul vieții, așa cum o atestă credința orientală în reîncarnare, a cărei urmă o mai putem găsi în mitul lui Er Pamfiliianul, care încheie *Republica* lui Platon. Acest mit are un conținut *escatologic*, deoarece ne oferă anumite dezvăluiri cu privire la viața de după moarte. Însă, bazându-se pe o schemă

de gândire ce privilegiază simetria dintre naștere și moarte, acest mit se opune reprezentărilor propriu-zis escatologice (p. 25).

Vorbind despre filozofie, autoarea consideră că *filozofia nu ia naștere ca formă culturală determinată decât atunci când legătura dintre vizibil și invizibil, dintre cei vii și cei morți, nu mai este manifestă și când cezura dintre moarte și viață, dintre sensibil și inteligibil, pare de netrecut* (p. 37). În acest context, mai este menționat Hegel, care subliniază particularitatea gândirii filozofice de a se distinge de formele de gândire ale poeziei sau mitologiei, prin faptul că este liberă în raport cu orice reprezentare sensibilă, fiind așadar pur conceptuală și teoretică. Prefigurarea definiției filozofice ne este dată de Montaigne, într-o formulă frapantă: „A filozofa înseamnă a învăța să mori.” A învăța să mori, iată în ce constă sarcina filozofului și, după cum o spune explicit Platon într-o formulă care anunță pe aceea a lui Montaigne: „adevărații filozofi nu fac altceva, făcând filozofie, decât un exercițiu neîncetat în vederea ceasului morții și, dintre toți oamenii, ei se tem cel mai puțin de a fi morți” (Phaidon, 67e; p. 39). Ei se străduiesc, pe parcursul întregii vieți, să-și separe sufletul de trup, pregătindu-se propriu-zis să moară. Această pregătire întru moarte este deja, în ea însăși, un acces la nemurire.

Un termen important pe care Françoise Dastur îl dezbate în filozofia lui Heidegger este cel de *Dasein*, termen ce a servit în germană pentru a traduce latinescul *existentia* și care semnifică literal „faptul-de-a-fi-aici” (p. 63). *Dasein*-ul, ca *das Da des Seins*, înseamnă „loc-de-deschidere”, adică locul-de-deschidere a ființei. Pentru Heidegger, ființa ce este în relație cu moartea nu e nici viețuitoarea în general, nici omul în sensul de *animal rațional*, de viețuitoare înzestrată cu rați-

une, ci acela pe care îl botează *Dasein*. Sensul pe care Heidegger îl dă acestui termen nu este unul general, unul ce înglobează atât lucrurile neînsuflețite, cât și lucrurile însuflețite și omul, ci unul particular, acela al unei ființe deschise ei înseși și celuilalt, o ființă care poate prin urmare să fie un *loc-de-deschidere*. *Dasein*-ul, *l'être là* este acel „aici” în care ființa ajunge la înțelegere, fiind astfel un *loc-de-deschidere*, adică un „luminiș pentru prezență și pentru absență”. Lumea este un moment constitutiv al *Dasein*-ului și nu un mediu în care acesta ar fi inserat (p. 63-64).

Dacă acest luminiș, care este lumea, e incapabil să se desfășoare altfel decât în și prin cuvânt, înseamnă că în cuvânt moartea însăși este cea care vorbește. Prin urmare, trebuie mai puțin să recunoaștem că limbajul are o putere de a purta prin el însuși moartea, cât să vedem în el atestarea fenomenală a stăpânirii pe care ea o are asupra noastră.

Moartea reprezintă o temă constantă pentru religie și metafizică, precum de altfel pentru întreaga cultură a umanității. Filozofia europeană a arătat de-a lungul istoriei sale că raportul autentic cu moartea constă într-o continuă meditație asupra acesteia.

Françoise Dastur este profesor emerit la Universitatea „Sophia-Antipolis” din Nisa, președintele Societății Franceze de *Daseinsanalyse*, autoare a unor importante lucrări dedicate unor filozofi.

Prezenta lucrare – compusă din introducere, patru capitole și un text de concluzii – trece în revistă o serie de momente fundamentale ale reflecției filozofice privitoare la moarte, de la Platon la Hegel și Nietzsche, propunând, în descendența lui Heidegger, o perspectivă fenomenologică asupra finitudinii și autenticității existenței umane.

BEKE CSABA

Sorin Toma, *Privind înapoi Amintirile unui fost ziarist comunist redactor-șef al „Scânteii” din 1947 până în 1960, Compania, (2004), 336 p.*

La aproape două decenii de la Revoluția din Decembrie 1989, cărțile de memorii ale celor care au avut – într-un fel sau altul - relații cu comunismul românesc: potentați, călăi, victime sunt așteptate și parcurse cu interes. Interesul este cu atât mai legitim cu cât pozițiile deținute (ne referim exclusiv la acest segment) în ierarhia de partid au fost mai sus-puse, ceea ce le permitea deținătorilor – dacă nu chiar dreptul la comandă -, atunci mișcarea în jurul veritabilelor cercuri ale puterii.

Membru al P. C. d. R. din ilegalitate, fiu al poetului oficializat al sfârșitului de deceniu cinci și al deceniului șase, A. Toma, redactor-șef al celui mai important ziar de partid la nivelul țării pe o perioadă de 13 ani, prinzând, în această calitate, evenimente dintre cele mai semnificative în lagărul socialist și în Republica Populară Română (cortina de fier, războiul rece, cazul iugoslav, abdicarea regelui, desființarea partidelor democratice: P. N. T. și P. N. L., naționalizarea, declanșarea și desfășurarea colectivizării, lupta pentru putere la nivelul ierarhiei superioare de partid, încheiată cu victoria lui Gheorghe Gheorghiu-Dej împotriva Anei Pauker, a lui Vasile Luca și Teohari Georgescu, procesele politice, inclusiv procesul contra lui Lucrețiu Pătrășcanu, revoluția din Ungaria, lupta lui Dej cu ilegaliștii, destalinizarea în U. R. S. S, falsa destalinizare din R. P. R., retragerea trupelor sovietice etc.), memorialistul ar fi avut multe de comunicat.

Spre exemplu: cum se edita presa de partid în ilegalitate, cum se difuza, de ce a fost închis, cu cine s-a cunoscut, cum se făceau primirile în

partid și în U. T. C. etc., dacă e să ne referim la perioada ilegalității, sau cum se prelucrau materialele frunțașilor politici pentru a apărea în *Scânteia*, pe ce canale primeau dispoziții, cum se făcea analiza activității editoriale, cum erau recrutați redactorii, dacă erau urmăriți, cum se alcătuiau fișele de cadre, cine și cum ajungea responsabil în acest sector, care erau relațiile dintre redactori, dintre ei și partid, dacă au fost cazuri de încălcare a disciplinei de partid și în ce au constat etc., dacă ne-am referi la perioada postbelică a ziarului, pe care a cunoscut-o cel mai bine, întrucât a fost redactor-șef adjunct și redactor-șef.

Orice carte de felul acesta este o depoziție – subiectivă, e adevărat -, dar există cazuri în care subiectivitatea nu alterează adevărul atât de profund încât acesta să nu poată fi identificat și valorificat, în investigația de tip istoriografic. Într-un fel de „declarație de principii”, Sorin Toma conturează obiectul cărții, perspectiva adoptată asupra evenimentelor și-și exprimă refuzul de a proceda asemenea unui farsor (așadar, va vorbi onest despre evenimentele în care a fost implicat): „... la vârsta de 90 de ani, sunt unul din ultimii în viață care pot să depună o mărturie vie, nemijlocită, despre această epocă. O voi face *povestind* ceea ce am putut cunoaște îndeaproape: oameni și fapte, aparențe și realități, rădăcini uitate sau voit ignorate”. (p. 9); „Obiectivul aparatului meu fotografic încearcă retrospectiv să prindă instantanee dintr-o perioadă destul de dramatică din istoria țării”. (p. 11); „Cartea de față nu este însă un rechizitoriu și nici o pledoarie într-un proces”. (p. 11)

RECENZII

Intențiile bune cu care a pornit la scrierea cărții, obiectivitatea autopropusă – inclusiv în interpretarea propriilor acte, iluzii și pierderi -, nu s-au materializat însă. Un martor esențial al istoriei din deceniile 5 și 6 ale istoriei României, deținător al unei poziții-cheie în piramida puterii comuniste, a procedat altfel decât ne-am fi așteptat, întărite fiind așteptările noastre de promisiuni făcute fără echivoc. Poate că și-a înțeles greșit locul său în această carte, poate că n-a vrut să dezvăluie câte știa din ceea ce reprezenta mecanismul imund al puterii acelor ani, poate că i-a fost mai ușor să convoace și alți martori (prin aceasta scăzând partea de originalitate și interes al memoriilor), cert este că ar fi putut spune mult și definitiv, și nu a făcut-o.

Gestul de a se prezenta publicului cititor este onorant, dar acestuia îi este greu să înțeleagă selecția aleatorie (ori poate nu) a faptelor prezentate și ocultarea (intenționată sau nu) a atâtor altora. Această carte de mai bine de 300 de pagini ar fi putut deveni ceva important în memorialistica românească despre istoria contemporană, și n-a devenit.

A fost în preajma liderilor de partid ai epocii sau i-a cunoscut mai aproape decât i-au cunoscut oamenii comuni (Gheorghe Gheorghiu-Dej, Ana Pauker, Vasile Luca, Lucrețiu Pătrășcanu, Emil Bodnăraș), a intrat în relații cu alți oameni politici ai timpului (Miron Constantinescu, Valter Roman, Silviu Brucan), despre care avea ce să spună, cu unii a fost în relații de amiciție, cu alții de ostilitate, dar ceea ce comunică – în mare parte - nu are caracterul semnificativului ori al ineditului.

Nu detaliază activitățile represive (despre care trebuie să fi știut oricum), motivând că erau învăluite în secret. Oricât ar fi fost acestea de secretizate, nu poate fi acceptată următoarea declarație a sa: „... abia după ani - nu

puțini – am aflat de arestarea unor persoane de asemenea notorietate ca Ana Pauker sau Lucrețiu Pătrășcanu.” (p. 27) E ceva ce nu poate fi crezut, dat fiind faptul că unele informații cu privire la ele deveniseră de domeniu public. Unele evenimente sunt expediate: vorbind despre răpirea Basarabiei, a Bucovinei și a ținutului Herța de către U. R. S. S., nu spune un cuvânt despre atitudinea (de aprobare entuziastă și totală) a P. C. d. R. față de acest rapt, partid al cărui membru era.

Și prin întrebările programatice fixate, cititorul constată o voluntară (din ce motive?) retragere personală în favoarea prezentării cazurilor altora. Deși a avut o experiență de detenție pe care s-o evoce (mai amplu decât a făcut-o), în deschiderea secvenței despre „Închisoarea – școală și for politic”, orientează secvența dintr-o altă perspectivă, sustrăgându-se intenționat și fără să aducă în noul domeniu ceva interesant și de neignorat, ca și când nu se poate salva de o obsesie: „...Încerc aici să răspund la câteva întrebări: ce a însemnat, de fapt, închisoarea în viața lui Gheorghiu-Dej, dar și în viața altora, încătușați pentru fapte de felul celor incriminate la procesul de la Craiova? Doar niște ani? Și ce a însemnat ea în viața partidului comunist și a activiștilor săi”. (p. 42)

Retragerea sa din prim-planul evocării are efecte negative prin faptul că substituie posibilele sale amintiri și aprecieri (care ar fi fost, categoric, mult mai importante) pasaje din cărțile altor contemporani și interpreți ai acelor vremi, la care am avut acces prin însăși lectura cărților: Gheorghe Apostol: *Eu și Gheorghiu-Dej*, convorbirile Laviniei Betea cu Alexandru Bârlădeanu, Silviu Brucan: *Generația irosită*, Gheorghe Gaston-Marin: *În serviciul României lui Gheorghiu-Dej*.

RECENZII

Cum trecerea timpului și interesul momentan de individ sau de grup afectează perspectiva asupra unor acte – văzute altfel în contextul producerii lor – e de notat aprecierea dată gestului din primăvara anului 1989, când a fost difuzată Scrisoarea celor Șase, „memorabil document, care a avut un rol de seamă în declanșarea crizei pre-revoluționare a partidului și a regimului”. (p. 93)

Pentru el, chiar și la trecerea atâtor zeci de ani de la întâmplările evocate, modelul de comunist a rămas Ana Pauker, pe care a cunoscut-o în 1935 și pentru care (în afara amintirilor personale, încrustate într-o veritabilă efigie) decupează fragmente din cartea istoricului Robert Levy, *Gloria și decăderea Anei Pauker* („admirabilă lucrare”, p. 105).

Se îndatorează atât de mult unor surse străine, încât preia din acestea informații despre persoane pe care nu le-a cunoscut și nici nu erau semnificative în raport cu problematica memoriilor; spre exemplu, pentru Martin Bercovici preia caracterizarea lui Gheorghe Gaston Marin (p. 154-155). Mult spațiu îi acordă lui N. S. Hrușciiov, politiciii sale externe, inițierii de reforme controlate; mai puțin „Primăverii de la Praga”, dar acestea sunt evenimente care pot fi găsite în orice carte de istorie a Europei postbelice, căroră el nu le-a adăugat nici o culoare personală (interpretare, informații).

Se discută despre antisemitismul postbelic, ca de un monstru care nu fusese desființat, eventual fusese amorțit, dar ceea ce ar fi trebuit spus în legătură cu această problemă nu spune: „Aceasta era atitudinea adoptată atât de putere, din motive care-i erau proprii. (Care erau aceste motive ar fi trebuit să spună! – n. n.) Nici ideologia, nici practica antisemitismului nu erau analizate. În

esență, antisemitismul nu era combătut. Și, dacă nu greșesc, nu puțini evrei, din cu totul alte motive (Care? – n. n.), își spuneau: „Sst! Să nu zgândărim problema! Să nu-l trezim!” (p. 215)

Nu are perspectivă asupra derulării evenimentelor și a modificării semnificative a lor: pentru el, anii 1937-1938 impuneau ca obiectiv principal stăvilirea fascismului prin crearea unei alianțe; că ar fi fost, în epocă, negat acest pericol e posibil; dar nu spune nimic despre încheierea pactului Molotov-Ribbentrop și despre schimbarea de atitudine a comuniștilor, inclusiv a celor din România.

Istoriografia românească actuală ar putea pleca de la unele sugestii ale lui Sorin Toma, pentru a se întoarce la unii care au deținut funcții de conducere și apoi au fost eliminați, numai politic sau și fizic. Dacă Anei Pauker i-a fost destinată o lucrare de reexaminare a rolului ei în politica românească (monografia lui Robert Levy), ar mai exista, potrivit lui Sorin Toma, un personaj care-și așteaptă rândul la reevaluare: „Uneori, când se evocă aprigul conflict dintre Gheorghiu-Dej și Ana Pauker, numele lui Vasile Luca este menționat oarecum în treacăt. Dar, departe de a fi jucat rolul unui simplu secund, al unui acompaniator, Vasile Luca a fost o personalitate politică foarte originală, cu totul remarcabilă. A avut concepții proprii, mature, ancorate într-un mare realism, pentru care a militat cu combativitate și curaj”./ „Constată că unele dintre calomniile lansate odinioară împotriva lui găsesc astăzi noi purtători. Memoria lui Vasile Luca merită însă o mai bună soartă”. (p. 233, 238)

Cele două anexe prezintă interes în mod diferențiat: prima pentru că se ocupă și de o problemă pe care a

RECENZII

cunoscut-o din interior: „limba de lemn” (*Scânteia* oferea exemple edificatoare în acest sens); a doua fiindcă reia (după ce materialul a fost publicat în *Adevărul literar și artistic* și în *Vatra*, octombrie 1997, respectiv decembrie 1997) textul scrisorii deschise adresate prof. univ. dr. Mircea Zăciu în legătură cu articolul său din *Scânteia* anului 1948, în care îl ataca pe Arghezi. El motivează apariția textului antiarghezian ca o comandă de partid, și nu ca un reflex destinat să-l propulzeze pe tatăl său în ierarhia poetică a României, prin surclasarea lui Arghezi. Dacă, după 1968, ipoteza aceasta a putut fi vehiculată, a fost pentru că interesul oficial era ca

partidul să nu fie prin nimic implicat în această acțiune politico-ideologică; realitatea a fost că „articolul a fost într-adevăr scris de mine, dar din inițiativa, din însărcinarea și sub controlul conducerii de partid, care l-a aprobat atât înainte, cât și după publicare”. (p. 326) Nu sunt motive să nu fie crezut!

Este o carte inegală, din care, totuși, lectorul interesat de istoria contemporană a României poate găsi unele informații și atitudini utile. Parcă intenționat autorul ei a făcut altceva decât era de așteptat. Dacă s-ar găsi o carte paralelă acesteia, faptul n-ar fi de mirare și, în plus, ar fi un câștig.

CORNELIU CRĂCIUN

Maica Éliane Poirot, *Pentru a-l cinsti pe Sfântul Proroc Eliseu în tradiția bizantină* [traducere de pr. Adrian Lung după, *Pour chanter le Saint Prophet Élisé dans la tradition byzantine, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 2005*], Editura Ars Longa, Iași, 2006, 140 p.

După apariția în anul 2002 la Editura Deisis din Sibiu a cărții *Sfântul Proroc Ilie în cultul bizantin*, acest nou studiu era oarecum de așteptat, cel puțin de către cei care o cunosc pe autoarea, studiu ce se constituie drept mărturie a unei tradiții a cărei primă verigă este profetul Eliseu, tradiție în care se inserează și Ordinul Carmelitelor Desculțe, din care face parte și autoarea celor două cărți. Delimitarea studiului «...în tradiția bizantină», completează apoi particularitatea vocației autoarei, de mai bine de trei decenii inserată nu doar în studierea, ci și în trăirea acestei tradiții. Apariția cărții, după care s-a realizat traducerea, în prestigioasa colecție de spiritualitate orientală a Abației din Bellefontaine, carte prefațată de pr. prof. Michel Evdokimov de la Institutul Saint-Serge din Paris, ne oferă

garanții suficiente asupra competenței științifice a studiului.

Pornind de la primele mărturii creștine ale cultului acordat acestui sfânt proroc, mărturii consemnate, chiar dacă în mod sporadic, în literatura patristică, apoi, de către descoperirile arheologice de dată relativ recentă, în aria fostului Imperiu bizantin, autoarea ne conduce, treptat, prin mărturii liturgice tot mai detaliate ale tradiției, numite ulterior bizantine, asupra acestui subiect. Fără a intra în detaliile cuprinsului lucrării, menționăm doar că sunt semnalate locuri de cult dedicate acestui sfânt, manuscrise și ediții care redau slujbele dedicate lui, texte biblice care-l privesc, în utilizarea lor liturgică, apoi texte cu caracter iconografic, euhologic, hagiografic, omiletic, majoritatea acestor aceste

RECENZII

texte redade în traducerea lor, precum și un bogat material iconografic, ilustrat parțial printr-un număr de 28 de reproduceri color.

Sobrietatea inerentă unui text cu caracter științific este compensată însă, gândindu-ne la cititorul nespecialist în teologie liturgică, prin simplitatea și căldura numeroaselor texte liturgice redade. Pentru teologul (liturgist) în formare, dată fiind relativ puțina literatură de specialitate în domeniu, în limba română, pe lângă valoarea de inedit a conținutului studiului, lucrarea poate constitui un model de abordare metodologică. De semnalat, în acest sens, capitolul conclusiv, care nu se pierde în divagații generalizatoare și sterile, ci se sprijină pe conținutul ce-l

precede și totodată, deschide spre orizontul unei personalizări spirituale a acestuia. Iar cititorul specialist în domeniu (teologie liturgică), în mod sigur va saluta drept binevenită această apariție editorială, în special pentru literatură teologică în limba română. Observația pe care ar putea-o face acribia acestuia, ar putea fi asupra absenței textelor în limbile de origine (de înțeles însă, efortul tipografic care l-ar fi presupus) și asupra neuniformității stilului lexical utilizat în redarea acestor texte în limba română (care ține de opțiunea traducătorului și de aproximația inerentă unei traduceri a unei traduceri).

CORNEL DÎRLE

Ciprian Ghișa - "Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Elaborarea discursului identitar"

Abordarea problemei identității, cel puțin la nivel teoretic dacă nu și la nivel instituțional, redeschide în cartea tânărului istoric baimărean, Ciprian Ghișa - "Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Elaborarea discursului identitar", o problemă destul de delicată, mai ales că în ultimii ani, discursul politic și confesional al unor ierarhi ortodocși, au definit Biserica Română Unită din Transilvania ca fiind fără identitate. Autorul surprinde - prin aprofundarea unei vaste bibliografii - șapte teme: Premisele elaborării discursului identitar, Biserica și credincioșii: numele și atributele lor, Credința, Ritul și Tradiția, Discursul unit între polemică și apologetică. Credință și rit, Instituțiile ecleziastice, Istoria. Acestea ca identitate confesională, se sprijină pe *credință, rit, tradiție și istorie*.

Este de lăudat efortul autorului, mai ales că încearcă să surprindă evoluția

identitară a Bisericii Greco-Catolice pe o perioadă de 150 de ani (1700 – 1850). Istoricul baimărean s-a încumetat să caute tot ceea ce definește identitatea acestei biserici din Transilvania: secvențe din istoria Bisericii Universale, probleme teologice diferențiate pentru latini și răsăriteni, cărți de cult și de spiritualitate, ierarhia și organizarea internă a Bisericii.

Dacă până la finele secolului al XVII-lea românii și-au salvat identitatea națională prin biserică, unindu-se cu Biserica Catolică pentru păstrarea ritului răsăritean, în perioada următoare, marca identitară a Bisericii Greco-Catolice, a avut o evoluție paralelă, dar într-un mod propriu, cu ortodoxia transilvăneană. Discursul autorului se centrează în cea mai mare parte pe această comparație dintre cele două instituții bisericești ale românilor din Transilvania, făcută cu ajutorul cărților de cult și religioase.

RECENZII

Trebuie menționat că istoricul băimărean s-a folosit chiar în titlul capitolelor de termenele *rit* și *tradiție* care, literar sunt doi termeni deosebiți, dar nu și din punct de vedere al dreptului canonic. Astfel, canonul 28, paragraf. 1 din *Codul Canoanelor Bisericilor Orientale* (P.U.C. 2001), definește ritul ca fiind *patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici sui iuris*. În abordarea problemelor teologice, autorul nu folosește întotdeauna termenii exacti. Spre exemplu, *Biserica catolică folosește azima adică pâinea nedospită, în vreme ce Biserica ortodoxă utilizează pâinea dospită*. Care Biserica catolică ? Căci în Biserica Catolică sunt peste 20 de rituri. Tot în acel subcapitol, folosindu-se de înțelesul vechi al termenului *credință*, fără a pune ghilimelele de rigoare autorul spune, că *în cazul lui Filioque sau al purgatorului, uniții trebuie să adopte o credință nouă...adică o dogmă nouă, un adevăr de credință ce odată introdus în mod oficial în doctrina Bisericii, trebuia acceptat și crezut de toți credincioșii*. Astfel, pentru o mai bună familiarizare cu termenii teologici și de drept canonic, istoricul Ghișa nu trebuie să scoată din calcul, 2 lucrări fundamentale care, îi vor folosi cu siguranță pentru înțelegerea evoluției identitare a Bisericii Române Unite: Ioan Genț, *Administrația bisericească*, Oradea-Mare, 1912 și Alexandru Buzalic *Ekklesia – din problematica eclesiologiei contemporane*, Buna Vestire, 2005. Un istoric care scrie o lucrare despre istoria Bisericii, trebuie să țină cont și să fie bine familiarizat cu fundamentele metafizice și teologice,

complexe și pluridisciplinare pentru a putea concretiza apoi aspecte istorice, sociale și culturale ale ei. Fără aceste fundamente, orice lucrare care abordează istoria Bisericii nu este altceva decât o istorie seacă, o istorie a instituției, scrisă probabil după o metodologie științifică riguroasă dar lipsită de multe ori de înțelegerea perspectivei și dimensiunii în care Biserica se mișcă.

Trebuie spus că istoricul băimărean chiar dacă a consultat și cărți din afara episcopiei de Blaj, a abordat foarte puțin evoluția identitară a greco-catolicilor români din teritoriile de margine *Partium* și Maramureșului. Chiar dacă istoria celor două ramuri ale greco-catolicismului românesc (episcopia din Blaj și din 1777 cea din Oradea) a avut o evoluție aproape paralelă, ele au avut și puncte convergente unde s-au întâlnit multe elemente identitare de rit, disciplină sau teologie care, în evoluția istorică firească au condus la o formă proprie de manifestare a credinței răsăritene. Despre evoluția identitară a românilor greco-catolici din afara Transilvaniei istorice, pot fi aduse încă multe completări, mai ales că fondurile arhivistice dețin multe „enigme” ale istoriei ecleziastice.

Completându-l pe Ciprian Ghișa, menționăm că identitatea Bisericii Greco-Catolice s-a construit în urma unei evoluții firești a unei biserici locale care - în credință și nu prin rit - a intrat în comuniune deplină cu Biserica Catolică, în care deja existau și alți uniți. Astăzi, marca identității noastre este apartenența la catolicism în specificitatea noastră răsăriteană, construită de-a lungul istoriei locale pe un teritoriu de convergență a mai multe axe etnice, politice și religioase.

SILVIU-IULIAN SANA