

Anul LIV

2009

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

1

Galaxia Gutenberg
Cluj-Napoca

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

1

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate:

prof. dr. Nicolae Bocșan (Cluj-Napoca)
dr. Jean-Yves Brachet OP (Toulouse)
prof. dr. François Bousquet (Paris)
conf. dr. Marius Bucur (Cluj-Napoca)
prof. dr. Monique Castillo (Paris)
conf. dr. Ovidiu Ghitta (Cluj-Napoca)
prof. dr. Isidor Mărtincă (București)
prof. dr. Iacob Mârza (Alba Iulia)
prof. dr. Ernst Chr. Suttner (Viena)

Redactor coordonator:

prof. dr. Nicolae Gudea

Secretar de redacție

lect. dr. Simona Ștefana Zetea

Membri:

lect. dr. Dan Ruscu
lect. dr. Alin Tat

**Dieses Band wurde finanziert vom
BISCHÖFLICHEN ORDINARIAT MAINZ
durch die Fürsorge des Generalvikars Dietmar Giebelmann**

**Acest volum a fost sponsorizat de
BISCHÖFLICHES ORDINARIAT MAINZ
prin grija Vicarului General Dietmar Giebelmann**

Autorii își asumă responsabilitatea
în ceea ce privește conținutul articolelor.

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

1

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

LECTURI FILOZOFICE

François BOUSQUET

Approches du Christ de Kierkegaard – Kierkegaard’s Christ....7

Veronica LAZĂR

Nietzsche și istoria genealogică a filozofiei moderne (I) –
Nietzsche et l’histoire généalogique de la philosophie moderne (I)...19

PERSPECTIVE TEOLOGICE

Simona Ștefana ZETEA

Botezul și ispitirea lui Isus, frontispiciul unei misiuni – Le
baptême et les tentations, le frontispice d’une mission.....55

Wilhelm TAUWINKL

Admirația față de dreptul roman în Faptele apostolilor –
Admiration for the Roman Law in the Acts of the Apostles.....77

Remus Florin BOZÂNTAN

Învățătura despre fecioara Maria în literatura patristică – La
catéchèse sur la Vierge Marie dans la littérature patristique.....89

Mircea MANU

Problematica tineretului în unele documente pontificale – La

problématique de la jeunesse dans certains documents pontificaux.....	99
Andrei Claudiu HRIȘMAN	
Implementarea bioeticii în sistemul educațional al Bisericii greco-catolice din România - L'introduzione della bioetica nel sistema educativo della Chiesa greco-catolica rumena.....	115
Mircea BUTA	
Criterii etice în asistarea bolnavilor muribunzi – Ethical Criteria when assisting the dying Patients.....	125
ELEMENTE DE ARTĂ CREȘTINĂ	
Florin JULA	
Asocierea simbolului numit crismon cu alte imagini simbolice și texte – The associations of the symbol named chrismon with other symbolic images and texts.....	133
FILE DE ISTORIE	
Daniel DUMITRAN	
Despre Unirea cu Biserica Romei, dezbinare și apropiere confesională. un text de la începutul secolului XIX – About the union with the Church of Rome, confessional division and similarities. A text from the beginning of the XIXth century....	185
Florentin CRIHĂLMEANU	
La missione della Chiesa dei martiri per l'unità, „La nostra fede è la nostra vita” (S.Em.R. Iuliu card. Hossu) – La mission de l'Église des martyres pour l'unité „Notre foi, c'est notre vie” (S.Em. le card. Iuliu Hossu).....	193
RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE	
Serge-Thomas Bonino, <i>Les anges et les demons. Quatorze leçons de théologie</i> , Ed. Parole et Silence, coll. Bibliothèque de la Revue thomiste, Paris 2007, 351 p., Alin TAT	207
Christoph Theobald, <i>Le christianisme comme style. une manière de faire de la théologie en postmodernité</i> , t. 1-2, Cerf, Paris 2008, coll. Cogitatio fidei, no. 260-261, 1110 p., Alin TAT	209
Jean-Luc Marion, <i>Au lieu de soi. l'approche de saint Augustin</i> , PUF, coll. Epimethee, Paris 2008, 444 p., Alin TAT	211
Din istoria Bisericii române unite clandestine. 4. William Totok, <i>Episcopul, Hitler și Securitatea. Procesul stalinist împotriva „spionilor Vaticanului” în România</i> . Iași 2008, Nicolae GUDEA	213
SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI	219
PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN	225

LECTURI FILOZOFICE

APPROCHES DU CHRIST DE KIERKEGAARD

François BOUSQUET

ABSTRACT: Kierkegaard's Christ. This article argues that the person of Christ is a key for understanding Kierkegaard's work as a whole. The strategy of publishing both signed and pseudonymous works, and explicitly Christian works together with philosophical ones, is the best proof of this, because it draws a relation between the announce of the Christian faith and existential reflexion on the passion for existence. Moreover, the originality of Kierkegaard's christology lies in the emphasis it places on the moment as the contemporaneity of time with the eternal, as well as on paradox and on the incognito. Finally, it is highly relevant today insofar as it stresses the development of the human subject, the struggle against anxiety, freedom in the truth – and because it raises irony and humour to the status of theological categories.

KEYWORDS: Kierkegaard, Christology, Being in time, Instant, Absolute Paradox, Incognito.

Un peu plus de dix ans après la soutenance, puis la publication d'un travail qui m'a mobilisé de longues années, on me permettra de revenir sur les résultats obtenus, pour en éprouver en quelque sorte la validité, en revenant aussi sur la méthode, quitte à devoir faire état de quelques *retractationes*. On lira ici un travail où se croisent philosophie et théologie, comme elles le font dans l'œuvre même de Kierkegaard.

1. Sur la méthode

L'actualité du Christ de Kierkegaard, en tant qu'il pose question aux contemporains, les nôtres comme les siens, est tout à fait étonnante. Mais la première difficulté est de bien cadrer la recherche. Un premier choix doit être fait, qui est de s'en tenir aux „œuvres publiées”. Ceci exclut d'une part le visage du Christ tel qu'il peut apparaître dans la masse des Papirer, et d'autre part une étude comparative sur les christologies „environnantes”, historiquement parlant, dans leur relation avec celle de Kierkegaard.

Prendre un tel parti n'est pas limitatif, mais un pari à faire, et qui est tenu,

sur la force propre et la cohérence incroyables de l'œuvre publiée de Kierkegaard, pourvu qu'on la lise en sa totalité. C'est aussi s'appuyer sur le soin avec lequel Kierkegaard passait à l'acte de la publication. Enfin, c'est un principe de „publicité” assez simple: tout ce qu'il avait à communiquer, tout ce qu'il tenait à dire, doit se trouver dans les œuvres livrées au public.

Chacun sait la prudence avec laquelle on doit interpréter chaque élément des Papirer, qui sont de natures différentes: notes de lectures, remarques au jour le jour, retentissement d'événements personnels ou collectifs, esquisses où la pensée se cherche, et qui ne sont pas forcément l'état dernier de ce que l'on veut partager, voire même objections que l'on se fait, - bref, quelque chose de tout-à-fait passionnant à lire, mais qui relève d'un travail complémentaire. En ce sens, il faut interpréter les Papirer à partir des „œuvres complètes”, et non l'inverse.

Ce dernier terme: „œuvres complètes” renvoie ici à un accord avec les choix de la traduction française publiée sous ce titre aux éditions de l'Orante. Un certain nombre d'ouvrages ont été préparés pour la publication mais non publiés. Quand il s'agit de conférences ou de prédications prononcées en public, le principe de „publicité” joue bien. De même pour le texte si important sur la Dialectique de la communication, qui est un projet de cours. On peut y ajouter le Post-Scriptum à l'Alternative, et la Petite annexe à La Répétition, qui prolongent deux œuvres importantes. Le problème de quatre œuvres majeures: le Livre sur Adler, le Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain, La neutralité armée, et Jugez vous-mêmes, est plus délicat. Dans ces différents cas, existent des extraits pour le premier, une sorte de résumé (Sur mon oeuvre d'écrivain) pour les deux autres, et des œuvres parallèles, pour le dernier: aussi les raisons momentanées de non-publication doivent être prises en compte. Pour faire bref: en ce qui concerne le Livre sur Adler et Jugez vous-mêmes, la mort d'Adler et celle de l'évêque Mynster, et pour les deux autres écrits, auto-interprétatifs, la mort de Kierkegaard lui-même, lèvent les obstacles qui s'opposaient à la publication: la volonté de ne pas blesser dans le premier cas, et dans l'autre la volonté de ne pas perdre un ressort essentiel de l'œuvre, la communication indirecte. Avec l'usage de la pseudonymie, l'important est de renvoyer le lecteur à sa propre existence. Mais alors la mort de Kierkegaard tient lieu pour nous de l'effacement volontaire de l'auteur, au profit de l'effet, par ailleurs laissé libre, que ne devrait pas manquer de produire le texte sur ses lecteurs.

En définitive, toutes les lectures „régressives”, c'est-à-dire celles qui ramèneraient le texte à un amont supposé: psychologie ou biographie de

l'auteur, conditionnement social, influences littéraires, etc., sont des lectures non seulement étroites, mais encore apologétiques. Or il faut toujours se demander si en faisant de telles lectures, au lieu de séjourner d'abord dans ce qui est dit, on ne cherche pas plutôt à se prémunir contre les choix qui sont à faire à l'issue de la lecture. Mais l'œuvre de Kierkegaard, comme celle de Nietzsche, ne laisse pas si facilement quitte, sans mauvaise conscience, des choix de vie qu'elle conduit à examiner.

Un second point de méthode est décisif, qui consiste à prendre en compte simultanément, dans l'architecture même de la publication, du versant pseudonyme de l'œuvre, et de son versant signé. Une série de corrélations en découlent: d'abord entre une certaine vision ou question sur l'homme (et sa liberté dans l'existence), et d'autre part la proposition qui lui est faite du devenir chrétien; mais aussi entre le contenu même de cette première corrélation, et d'autre part la méthode choisie pour en faire communication. Car dans sa figure même l'œuvre pose les conditions de possibilité de la répétition, de la reprise en liberté de ce qu'elle indique, et ce n'est pas là le moindre étonnement du lecteur. Cependant, telle demeure la thèse majeure, l'ensemble n'a pareille figure que parce que l'un de ses facteurs de cohérence dynamique les plus profonds n'est autre que la personne même du Christ, rencontre effective de l'homme et de Dieu, qui ouvre une existence neuve, à cause même de la liberté de l'être vrai, apparu comme un existant singulier dans le monde. L'ensemble du dispositif renvoie à une philosophie précise de la communication, où communiquer vraiment suppose deux attitudes: la première, quand écrire, lire, exister demandent d'abord de se rendre attentif à l'autre, la seconde quand témoigner se conçoit et se pratique comme un service de la vérité.

Ces préliminaires de méthode étant précisés, il est possible d'entreprendre un premier parcours à la recherche de la christologie de Kierkegaard, avant d'en dégager quelques lignes de force caractéristiques, pour en tirer quelques conclusions possibles.

2. Quelques textes forts

Ainsi, que donne l'examen de l'œuvre entière publiée, sans en rien exclure, et surtout pas les parties esthétiques et philosophiques, si on l'envisage comme se rapportant au problème du devenir chrétien (ou encore: si le double caractère esthétique et religieux est „du commencement jusqu'à la fin”) ? Cela implique de considérer que la pseudonymie n'est pas un accident, mais fait partie de la stratégie. Enfin, la convenance entre la forme de l'œuvre et la situation aboutit aussi à se donner une vision d'ensemble. „On sait en effet, écrit Vergote, qu'à la fin de 1845, ayant achevé la rédaction du Post-Scriptum et du Compte-rendu

littéraire de deux époques, Kierkegaard estimait son œuvre terminée et qu'il songeait, poussé aussi par ses ennuis d'argent, à demander un poste de pasteur. Seules les circonstances - dans lesquelles il voudra voir la volonté de la Providence - le détournèrent de ce projet. La polémique avec le Corsaire, l'affaire Adler, puis la révolution de 1848 l'amenèrent donc à reprendre, mais à un autre niveau, une œuvre qu'il estimait pourtant achevée et complète."

Le premier parcours va donc du Concept d'Ironie au Post-Scriptum, et il est consacré à la défense et illustration de la „personnalité" (ou, selon la traduction que j'ai proposée: au devenir-sujet). en relation, de bien des manières, avec le devenir-chrétien, corrélation qui est l'armature même du Post-Scriptum. Le second parcours est plus marqué par la dimension sociale et ecclésiale du combat de Kierkegaard, qui, prenant à rebrousse-poil les pseudo-réformateurs de la société et de l'Eglise, lutte pour la réalité de l'être nouveau et de l'être vrai, contre l'apparence et l'illusion, à partir des paradoxes de l'incognito et de la croix. Il donne au passage deux textes inoubliables: L'Ecole du Christianisme, précédée de La Maladie à la mort, livre qui est, sous la forme inversée que nécessitent l'incognito du Christ et la croix, un magnifique traité de l'espérance.

Regarder attentivement l'enchaînement des publications, et de leurs contenus, l'articulation entre les œuvres majeures et l'abondante production de Discours, réserve quelques surprises: le tout forme système. Ceci renverse quelques préjugés dans l'interprétation: un Kierkegaard philosophe combatif, qui se trouverait par ailleurs - personne n'est parfait ! - être un croyant; ou, inversement, mais ce n'est pas mieux, un prédicateur très direct - ou trop direct ? -, qui bien sûr n'a pas pu se passer d'écrire quelques textes philosophiques ou esthétiques. Procéder à quelques sondages le fera voir.

a. Soit l'exemple de ce prélude non négligeable qu'est la Prédication de Séminaire du 12 janvier 1841. S'y atteste une double caractéristique, tout-à-fait remarquable, qui se retrouvera d'un bout à l'autre: cette puissante méditation sur Ph 1,21: „Christ est la vie et la mort m'est un gain", est à la fois christologique et trinitaire, et rejoint l'expérience du croyant dans l'existence. En partant de l'espérance de l'apôtre, elle renvoie aux expériences vitales et aux choix décisifs, accomplis ou refusés, par les auditeurs: que veulent-ils faire de leur vie et de leur temps ? Alors intervient la Parole de Dieu, - à la manière de Luther, si essentiellement chrétienne, comme jugement et comme promesse.

Kierkegaard pose au centre la révélation du Christ en la plénitude des temps, pour faire la différence des ténèbres à la lumière, de la perte au salut, de

la mort à la vie, et par cette différence fait sortir la pensée de Dieu de l'insignifiance où l'auditeur la tenait en la mêlant à n'importe quelle autre pensée. Puis vient un nouveau retour à l'expérience de la vie quotidienne, pour établir qu'il y a dès lors un chemin, le Christ évidemment, à qui il faut rendre témoignage, de telle sorte qu'en cela soient bien données les arrhes de la promesse.

On le voit, cette prédication est tout-à-fait emblématique de la suite: elle met en corrélation, dans la transformation expérimentée par le croyant, l'humain et le théologal: d'un côté la recherche de Dieu s'opère dans la vie, de l'autre la révélation, sans que soit levée sa condition d'incognito (cette vie neuve est cachée à nos yeux comme elle est cachée en Christ), est trinitaire: présence de Dieu, existence en Christ, croissance dans la vie de l'Esprit.

Ce qui est frappant, dans ce texte prononcé comme en ouverture de la symphonie qui va suivre, c'est que l'on voit fonctionner presque à l'état pur la manière dont intervient la Parole de Dieu (et donc la proposition du devenir chrétien): il y a d'abord la qualité de l'existence humaine, tout simplement, en recherche; puis la rencontre de l'événement de la Parole, qui est en même temps jugement et promesse; et enfin transformation de l'existence, qui doit se poursuivre. Au passage sont épinglés les points décisifs: le moment du Christ, le scandale, la reconnaissance dans la foi, l'apprentissage du christianisme, les „œuvres de l'amour" dans l'imitation, et l'incognito...

b. Commence alors la navigation au long cours, avec Le Concept d'Ironie. Bien des interprètes ont mis en valeur l'importance décisive de ce texte. Dans la dialectique de l'existence, l'ironie tient une place capitale: elle est le premier opérateur de transcendance, la première rupture qui est à la source de toute la dynamique qui s'ensuit. Mais elle vaut d'être observée aussi à cause de ce qu'elle indique en creux et qui concerne aussi bien le Christ que le croyant.

Sans oublier la première thèse: „la ressemblance entre Christ et Socrate réside essentiellement dans leur dissemblance", il faut dire la grandeur de Socrate, et à travers lui la grandeur du rien qu'est l'ironie: à savoir (alors même qu'elle reste indéfinie) sa manière de faire la place nécessaire, sans laquelle aucune dynamique en quête de vérité n'est possible. Une vérité qui se trouve (à tous les sens du mot) dans le chemin, apparemment impuissante, et qui pourtant manifeste ainsi sous son inverse sa véritable force. Comme s'il y avait convenance entre l'ironie socratique et l'ironie que les exégètes appellent johannique à propos de la croix. Il faut maintenir Socrate jusqu'au bout pour qu'apparaisse la différence chrétienne, car sans lui, impossible de commencer le chemin vers Dieu. Il y a, comme puissance cachée de la vie de l'esprit, le

„rien du tout” de l’ironie contre le rien qu’est le tout du monde immédiat en son opacité brute.

Sur un autre versant, la recherche des années 1842-1843 sur le doute est fort passionnante en ce qu’elle fait apparaître combien la foi est avant tout passion de l’existence dans le temps. L’Ultimatum de L’Alternative mériterait quelques commentaires: ce sermon de fiction indique l’urgent et l’ultime, en particulier en introduisant la catégorie du repentir, indiquant ainsi le passage entre le „religieux” et le chrétien proprement dit, à partir de ce qui permet au sujet de reconnaître sa non-vérité. On a là quelque chose qui anticipe la démarche même du Post-Scriptum.

c. Peu ont la patience d’examiner de près l’architecture des Discours Edifiants de 1843-1844. Il faut d’abord en remarquer la qualification, qui fait l’intérêt de la part „édifiante”, considérable par son volume et sa teneur, de l’œuvre de Kierkegaard: ce sont des discours, et non des sermons, celui qui les donne marquant ici qu’il le fait sans „autorité”. Précisément, la proposition chrétienne peut passer par celui qui, sans autorité particulière, n’ose même pas se dire chrétien, ou bien encore sait bien la distance entre sa vie et l’existence évangélique. Formellement, l’architecture du corpus complet des dix-huit Discours édifiants est impressionnante, les thèmes théologiques se répondant les uns aux autres. C’est l’expérience de grâce qui est au centre de ce qui est dit. On y retrouve trois constantes: le souci de l’éternel dans le temps, la mise en valeur du sujet (de „l’individu”) en sa liberté radicale inséparable de l’expérience de gratuité du don reçu, la prise en compte sans détour de tout le poids du négatif, trois traits permanents de la christologie de Kierkegaard.

D’où vient qu’il n’y ait pourtant pas dans les Discours Edifiants de christologie explicite ? La réponse est simple: on est ici aux frontières du religieux A dans l’immanence, et du religieux B spécifiquement chrétien. Ce qui implique de se rendre très attentif, au-delà de l’ironie, à l’humour, et plus encore à la manière dont il est rappelé sans cesse que le rapport vrai à Dieu ne saurait être direct (Dieu en direct, c’est le paganisme...) En fait, en entendant ce qui se dit, et qui „sonne chrétien”, il ne suffit pas de répéter ce qui se dit: la vraie répétition, ou la vraie „reprise” est de devenir soi dans ce qui se dit. Là est la seule place où se reconnaîtra le Christ effectif.

Ce passage par les Discours Edifiants, et par la production „édifiante” (environ cent textes) n’est pas un détour: il faut revenir, à partir du discours religieux-chrétien ordinaire, à la question de Dieu même, comme ouverte et décisive, pour ensuite seulement faire en sorte qu’ironiquement le fait chrétien fondateur pose lui-même question, jusque et y compris à ceux qui se réclament

de lui. La démarche ainsi s'adresse alors à tous, et garde sa force percutante.

Dans la stratégie globale de l'œuvre, jusqu'en 1845, des textes majeurs sont publiés simultanément. La Répétition et Crainte et Tremblement, le 16 octobre 1843, approfondissement corrélatif de la liberté et de la foi; en juin 44, les Miettes Philosophiques et le Concept d'Angoisse qui mettent en rapport une simple question à propos de la réalité du Dieu-homme dans l'histoire, et une méditation sur la réalité du péché (deux textes qui doivent être lus en même temps qu'un troisième livret, plein d'un humour merveilleux, Préfaces). Sans parler des parallèles entre ces œuvres elles-mêmes et les différentes vagues de Discours Edifiants, ou entre les trois parties des Stades et les Trois Discours sur des circonstances supposées.

Dans tous les cas, il faut se rendre très attentif à la manière de dire, à l'appel qui est fait à la liberté du lecteur ou de l'auditeur. Ceci est encore plus vrai pour deux „lieux” christologiques importants: un texte-pivot: le Post-Scriptum (qu'on ne peut séparer vraiment des Miettes), signé de Climacus, l'homme de bonne volonté qui enquête à propos du christianisme; et L'Ecole du Christianisme, signée d'Anti-Climacus, le „super-chrétien”.

d. Dans le Post-Scriptum, le problème du devenir-chrétien est lié à la question de l'accès au Christ, comme il est déjà patent dans les Miettes. Le Post-Scriptum noue avec une incroyable cohérence des éléments capitaux pour toute christologie. D'abord, au point de départ, il y a un superbe retournement de problématique: en partant d'une recherche sur la vérité du christianisme, il faut en venir à inverser la question. Pour que cette recherche même prenne sens, il va falloir aller jusqu'au bout d'une question antérieure radicale, où l'on rejoint tout homme, et singulièrement le philosophe: comment le sujet se rapporte-t-il, en fait, à la vérité ?

Plus fort encore, on peut faire une lecture à double niveau de ce texte: dans la première partie, ce qui est dit à partir d'une analyse des données de référence du fait chrétien (l'Ecriture, l'Eglise, les „siècles” de la tradition) peut parfaitement s'actualiser dans un contexte de post-chrétienté. Et c'est un coup de poing à l'estomac. (Ceci est possible parce que dans les deux cas, la différence chrétienne s'est perdue, que ce soit dans une chrétienté assoupie où le christianisme „fait partie des meubles”, ou dans une post-chrétienté devenue indifférente.) En effet, la question du christianisme n'est pas résolue par un savoir „objectif”, un savoir d'objet, parce qu'il n'est pas d'abord doctrine, mais communication d'existence. Pas plus que le rapport à la vérité n'est immédiat, pas davantage le rapport au christianisme n'est donné immédiatement. Et Climacus de passer en revue successivement le point de

vue historique, et le point de vue „spéculatif”.

Le point de vue historique: ici le déblayage est rapide et vigoureux: ni l'Écriture, ni l'Eglise, ni „les siècles”, comme „preuves” de la vérité du christianisme ne servent à donner accès à la foi si le sujet fait abstraction de la nature de l'intérêt qu'il leur porte. L'Écriture ou l'histoire de l'Eglise, traitées comme objets de savoir, ne fournissent que des approximations et non des certitudes définitives; et d'autre part la science n'est pas la foi. Étonnante modernité de cette problématique, pour nous aujourd'hui qui sommes partenaires des sciences humaines de la religion, et loin de l'apologétique. Nous savons bien qu'il est possible d'étudier le texte biblique comme tout autre texte culturel, et la tradition comme toute autre histoire humaine: ce n'est pas cela qui en fera la Parole de Dieu, jugement ultime et promesse effective. Il faut lire la Bible autrement, en un autre rapport. De même, si l'on veut se replier sur l'Eglise en son actualité comme „preuve” de la vérité du christianisme, on voit aussitôt où le bât blesse: l'Eglise est-elle sainte, ou pécheresse et ambiguë ?

Mais alors, si l'on ne peut s'appuyer ainsi de l'extérieur sur l'Écriture, l'Eglise, la Tradition, comment entrer en rapport avec le christianisme ? Climacus passe alors au point de vue de la „spéculation” (on dirait aujourd'hui: de l'idéologie). C'est le point de vue qui, dans un état de chrétienté, fait passer le christianisme comme donné: nous sommes tous chrétiens. Dans un état de post-chrétienté, on aurait plusieurs variantes: les „chrétiens anonymes”, l'Esprit-Saint mis à toutes les sauces, ou encore, plus proche de l'indifférenciation, le christianisme comme patrimoine culturel indépendamment de la foi. Point d'aboutissement: le christianisme, s'il est supposé diffus partout, n'est vraiment présent nulle part, et se vide de toute signification.

La démarche est étonnamment actuelle. Climacus dit: l'historique, la spéculation. Nous pourrions dire: les sciences, les idéologies; ou encore, plus brutalement, à la fin: le savoir, la politique. Comment s'intéresser au christianisme aujourd'hui, s'il n'est ni un savoir, ni une politique. Pour le redire autrement, quel intérêt possible pour le Christ lui-même aujourd'hui, s'il ne donne l'une et l'autre forme de puissance ? Apparaît nettement à ce moment combien l'on ne peut faire de christologie sans cette quête fondamentale et philosophique de l'être-vrai de l'homme.

Et c'est cela qui se retrouve dans le restant de l'œuvre kierkegaardienne: l'attitude fondamentale de l'esprit (qui est en même temps une pratique) est double: en arrière pour comprendre, en avant pour agir. Le drame est, dans l'intelligence ou dans l'action, de faire abstraction du sujet existant, de sa liberté, de ses choix, de sa durée, et de traiter toutes choses comme s'il ne s'agissait

que d'objets: en arrière par la science, en avant par la technique. Il n'y a plus de question éthique, ni de question des fins et du sens, et encore moins, au-delà de l'éthique, de question de Dieu. Mais cependant, au cœur même de la pensée vive et du vouloir-être de l'homme, il est des choses qui ne s'obtiennent que dans l'acte même où s'engagent les libertés, dans l'effort même de devenir sujet, un rapport „converti” à la vérité, quand elle n'est pas seulement la formule d'un savoir d'objet, mais une tâche éthique, un „faire la vérité” en effet et en pratique.

Voilà pourquoi, antérieure et intérieure à la question du devenir chrétien, il y a la question du devenir sujet. Le Christ n'est pas seulement vrai homme, mais, devant Dieu, l'homme vrai. Il est ainsi l'être de la vérité rendu accessible à notre humanité dans la participation, l'imitation de sa manière d'être. Du coup, le rapport que nous pouvons entretenir avec lui passe par cette démarche articulée dans les deux parties du Post-Scriptum: la vérité est de devenir sujet; mais aussi, deuxième partie, devant Dieu (ce qui signifie, équivalentement: mis en présence du Christ), le sujet est non-vérité.

Concernant cette seconde proposition quelques remarques suffisent sur L'Ecole du Christianisme, en gardant mémoire de la seconde partie du Post-Scriptum.

e. S'il faut passer enfin (non sans remords de ne rien dire présentement de La Maladie à la mort) par L'Ecole du Christianisme, c'est que présenter la nécessité du devenir-sujet avant de parler de l'événement même du Christ, l'irruption de l'Eternel dans le temps en personne, dans les œuvres de Kierkegaard ou des pseudonymes, risque d'induire en erreur: celle de toutes les philosophies religieuses qui tirent Dieu du sentiment, du désir, du besoin humain. En montrant la corrélation entre l'exigence absolue pour l'homme du devenir vrai, et la présentation comme réalisée dans le temps de l'être vrai qu'est le Christ, comment éviter le piège: ce Christ ne convient-il pas trop bien à l'attente pour n'être pas une nouvelle illusion ? On aurait tôt fait de montrer qu'on n'obtient ainsi qu'un Dieu miroir de l'homme, voire un Dieu qui vide l'homme de lui-même et qui l'aliène. Feuerbach doit être pris au sérieux.

Or, le principe critique radical de ceci n'est autre que la croix. Ce renversement de perspective est familier à l'homme de foi: pas plus que l'homme ne peut se faire Dieu, mais qu'il faut d'abord que Dieu se fasse homme, de la même manière, pour éviter que l'homme ne s'aliène, c'est Dieu lui-même qui donne le modèle, dans la kénose et à la croix, de ce que c'est que sortir de soi au profit de l'autre, dans un mouvement qui fait passer à la vie, la

vie de l'éternel, et renverse toute aliénation. Geste essentiel qui transfigure ce qui est défiguré, et fait jouer l'humilité contre toute humiliation. Kierkegaard est profondément chrétien; mais aussi il a lu Feuerbach, et cela paraît dans la manière dont il relie, instinctivement, et de manière luthérienne, c'est-à-dire essentiellement chrétienne, la révélation du Christ et le moment ultime de la croix. Ceci, sans jamais effacer ni l'une ni l'autre des deux conditions de possibilité de la foi, de la rencontre du Christ: l'événement révélateur et la démarche de la liberté ou de la recherche humaine.

C'est une lecture austère, mais salubre, que celle de L'Ecole du Christianisme. Le travail du négatif montre combien la vie, le monde ne sont pas plats, ni compacts. Dès que l'esthète est capable d'ironie, tout redevient possible, même si rien au monde n'est capable de le contraindre à faire le choix d'une autre vie. Mais même la moralité de l'homme moral ne saurait être un terme ultime. Le bon citoyen, bon mari, bon père, honnête et droit, un jour ou l'autre peut et doit être saisi par l'humour, de tonalité plus grave que l'ironie, décapant, corrosif. Il ne remet pas en cause les choix: il pèse la relativité de toutes choses, y compris de la vie bien pleine et du devoir accompli. L'humour s'affirme même comme „l'incognito du religieux”, quand en contrepoint de l'expérience négative de non-vérité ou de péché il pressent quelque chose de l'expérience de grâce: ce n'est pas par nous-mêmes seuls que nous pourrions guérir de notre division interne, de notre incapacité à aimer, et retrouver la „pureté du coeur” ou le „vouloir de l'un”. L'aspect pathétique de l'existence est alors tout à fait accentué. L'homme religieux sait la valeur infinie de chaque existence. Sa question demeure de savoir comment l'absolu peut lui être donné. Encore faut-il que sa perception très aiguë que tout, absolument, est relatif, voie son sens inversé par la révélation effective, dans l'existence concrète, de l'absolu lui-même comme relation et entrant en relation.

C'est alors que tout tient, ou tombe, s'il y a, ou non, l'événement paradoxal qu'est Jésus-Christ. Un événement d'une part, mais d'autre part reconnu dans la foi, „organe de l'historique”, qui permet, en particulier parce que la foi n'est foi qu'en étant une imitation, d'en devenir contemporain.

Kierkegaard parle à ce moment de religieux B. La religiosité A est celle de la religion naturelle et du théisme: l'homme y poursuit le bonheur dans l'harmonie avec son monde ou la nature humaine. Parler de religieux B, c'est faire la différence, avec un aspect polémique: l'absolu n'est ni le tout du monde, ni „l'essence” de l'homme. Cependant cette différenciation n'est pas exclusion mutuelle: le même mot est employé: religieux A et B. S'il y a dans la

révélation un élément extérieur, ou „venu du dehors”, transcendant donc, et non pas seulement immanent, il n’est pas étranger à l’homme, à son monde et à son histoire. Bien plus, il s’y identifie lui-même: le lieu de la révélation est bien un homme, Jésus, dans l’histoire.

Par ailleurs la révélation n’est pas une idée. Toutes les tentatives de la penser sont ramenées de force au paradoxe de l’identité de l’Eternel et d’un existant concret, un paradoxe qui n’est pas posé par le discours, mais auquel celui-ci se heurte, tout comme il ne peut être posé par le désir, parce que la révélation ultime, le paradoxe absolu, est la croix.

La totalité de L’Ecole du christianisme est consacrée à déterminer comment quelqu’un peut devenir contemporain du Christ. Les théologiens modernes disent volontiers que l’essentiel de la confession de foi est bien de tenir ensemble que le Ressuscité est le Crucifié, et réciproquement. On peut être surpris du peu de place du mot de résurrection chez Kierkegaard, qui en cela est bien de son temps. Mais la réalité de la résurrection est partout présente, et traitée théologiquement par le biais de la contemporanéité, et pour une part grâce à la titulature si particulière qui fait du Christ „l’Instant”. Jésus-Christ, c’est maintenant. Ce „maintenant” du Ressuscité, ne s’obtient que dans la contemplation effective, c’est-à-dire l’imitation, du Crucifié.

Plutôt que de dire que l’incognito exige la foi, il vaut mieux dire que la foi est cet autre regard, un autre rapport avec Celui-là, le Christ, par qui nous est communiquée l’existence, la vie de Dieu, dans le mouvement même par lequel il fait corps avec l’homme de souffrance: un rapport de liberté et d’amour dans l’adhésion. La foi n’est pas un savoir sur Jésus-Christ, mais un exister avec lui et comme lui. La communication vise à la „réduplication” dans l’existence de ce qui est reçu, de telle sorte que l’on puisse „exister dans ce que l’on comprend”. Le „croire au Christ” est inséparable d’une imitation. Si le Christ est sauveur, il est aussi modèle. Il ne s’agit pas seulement d’admirer, il faut imiter: „strictement l’admirateur n’est pas le vrai chrétien, car seul l’est l’imitateur”.

3. L’actualité du Christ de Kierkegaard

Cette christologie est ordinaire, et elle est extraordinaire. Elle est ordinaire dans la mesure où on y trouve tous les éléments (quoi que disent certains de ce qui leur semble des „manques”), et dans le bon équilibre, ou avec les tensions nécessaires: par exemple le rapport entre la liberté et la grâce, entre l’expérience existentielle et l’expérience théologique. Par exemple encore les trois „registres” de toute christologie: l’éternel, le salut, l’historique: là encore chaque registre est consistant, et l’effort est fait pour rendre compte de ce qui les relie en les

différenciant. Par exemple enfin „l'événement” Jésus-Christ, et la manière très fine de bien décrire combien il est planté dans l'histoire, mais avec son incognito. Là on sort pourtant déjà de l'ordinaire, car cette dernière catégorie est spécifiquement kierkegaardienne.

Kierkegaard parle bien de l'éternel parce qu'il parle bien de la temporalité. Il parle bien de la liberté, parce qu'il sait le poids des servitudes, mais aussi la lumière avec laquelle la grâce change le regard. Il parle bien de la grâce, parce qu'il dit son infini respect du plus noble de l'homme. Il parle bien de l'espérance parce qu'il en dit le risque. Il parle bien du péché parce qu'il en dit l'énigme. Il parle bien de la vie parce qu'il en dit le pathétique. Et même il parle bien des théologiens parce qu'il fait rire de leurs travers...

Quoi de neuf, alors, et de si extraordinaire ? On peut énumérer quatre aspects.

D'abord et avant tout, dans une écriture qui varie à l'infini les genres, et qui marie d'une manière incroyablement heureuse la rigueur dialectique et le profond de l'expérience, une christologie dont le medium n'est pas l'être (ou les natures: nature divine, nature humaine), mais qui prend en compte deux déterminations essentielles: l'être dans le temps, et l'être vrai. Quantité de perspectives en sont renouvelées. Et le profit est considérable en ce que les perspectives développées ne trichent jamais ni avec le devenir-sujet, ni avec la question de la temporalité, ni avec le poids réel du négatif.

En second lieu, l'articulation, inoubliable quand on l'a comprise, entre le „que” et le „comment”, en ce qui concerne l'existence du Christ et son imitation par le chrétien. Il y a un „comment” exister qui, exactement posé, donne le „ce que” dit la foi ou la révélation.

En troisième lieu, l'auto-attestation de l'évangile du Nouveau Testament (qu'on relise L'Instant): l'Evangile s'atteste, alors même qu'il n'est pas vécu adéquatement, pourvu qu'il y ait quelque part une Eglise confessante, c'est-à-dire engagée dans l'imitation effective de Christ, et qui se place sous le jugement de cette Parole. La vérité n'est pas ce qui nous donne raison, mais ce qui nous juge. Mais ce jugement-là n'est jamais sans promesse...

Enfin, quatrième, une titulature et des catégories christologiques pour le moins inédites, en particulier avec „l'Instant” (et la contemporanéité), le „paradoxe absolu”, et l'incognito, dont les théologiens d'aujourd'hui n'ont pas fini de faire leur profit. D'une manière ou d'une autre tout lecteur de Kierkegaard est invité à ne pas séparer la passion du devenir chrétien de la passion d'exister...

NIETZSCHE ȘI ISTORIA GENEALOGICĂ A FILOZOFIEI MODERNE (I)

Veronica LAZĂR

RESUMÉ: Nietzsche et l'histoire généalogique de la philosophie moderne

(I). La reconstitution polémique de la critique généalogique de la métaphysique qu'entreprend cet article se constitue, à la fois, comme une compréhension historique de l'engagement philosophique de Nietzsche et comme une polémique contre certains types défectueux de l'interpréter. Il s'agit ici de révéler un type particulier d'anti-illuminisme, qui ne prolonge pas la logique dialectique hégélienne, même pas en tant que variante de sécularisation, et de saisir, au contraire, la pensée de Nietzsche comme critique anti-dialectique de toute métaphysique, inclusivement de celle de Hegel – interprétation qui s'avère, toutefois, critique envers la thèse classique de Deleuze sur l'intention anti-hégélienne des écrits nietzschéens. On démontre aussi que la lecture généalogique ouvre la voie pour une analyse plurale et non-essentialiste des concepts et de la syntaxe de la philosophie moderne, sans qu'elle se dissipe en un relativisme de valeur et interprétatif total.

MOTS CLÉ: généalogie, dialectique, Hegel, Nietzsche, Deleuze, Lumières, modernité

1. Introducere. Contextul istorico-filozofic al apariției analizei genealogice în gândirea lui Nietzsche

E o ironie a sorții că filozofia lui Nietzsche a fost livrată de istorie unei multitudini de interpretări, dintre care unele, pentru a confirma parcă acea prejudecată a unui perspectivism hermeneutic fără limite și fără criterii, legitime, chipurile, de gândirea nietzscheană, proliferază deschizând adesea linii de lectură care îi trădează acesteia intențiile fundamentale.

Studiul de față pornește de la premisa că, pentru a identifica ceea ce e cu adevărat inovator și percutant în critica metafizicii pe care o întreprinde Nietzsche, acel concept metodologic de care se servește aceasta ca instrument predilect – și anume conceptul de genealogie – nu poate fi desprins de imaginea despre filozofie care-l generează, și nici de o ontologie subiacentă care-l salvează, prin opțiunile valorice pe care le impune analizei teoretice, de relativismul interpretativ.

Prin urmare, după o succintă trecere în revistă a contextului istorico-filozofic care a dat naștere reflecției lui Nietzsche – proiectul totalizator în care se angajează

sistemul hegelian, precum și disoluția acestei totalități operată de urmașii săi, e necesar să analizăm, întâi, câteva dintre tezele lui Hegel care fac din gândirea sa un moment de răscruce al istoriei filozofiei și, din acest motiv, un obiect predilect al criticii lui Nietzsche. În continuare, vom recurge la o cercetare a specificului metodei genealogice, respectiv la o observare detaliată a manierei în care își circumscrie ea obiectul analizei – categoriile gândirii filozofice, conceptele și valorile încifrate pe care le poartă ele – pentru a descoperi care e natura forțelor care l-au luat în stăpânire și pentru a sesiza astfel mizele proiectului critic nietzschean, urmărind totodată în mod concret maniera în care se aplică acest concept la o tradiție filozofică, pentru a descoperi cum anume a luat ea „erori fundamentale drept adevăruri fundamentale”.

Poate cea mai clară imagine de sine a modernității era, pentru Hegel, filozofia lui Kant. Ea reflecta deopotrivă virtuțile și viciile vremii sale. Hegel era convins că diagnosticul pe care îl pusese unei epoci ce făcuse din rațiune o normă și o instanță de judecată era suficient de solid pentru a întemeia nu doar o critică la adresa iluminismului, ci chiar un sistem încheiat care să se hrănească din iluminism ca dintr-un moment negativ al său. Iar aceasta pentru că gândirea epocilor precedente ridicase finitul la rangul – monopolizat în epocile precedente de absolut - unui obiect specific al cunoașterii¹, construind, totodată, o opoziție abstractă și asumată ca definitivă între rațiune și intelect, între credință și cunoaștere, între natură și libertate, între subiect și obiect, finit și infinit, producând astfel o serie de forme goale, înstrăinate de conținutul care ar fi trebuit să le producă. În locul unor astfel de contradicții abstracte, Hegel așează în centrul filozofiei sale raportarea totală la sine a unui subiect, care va lua forma rațiunii unificatoare. Rezultatul manierei în care gândește Hegel această reconciliere absolută e, după cum știm, un sistem totalizator care aduce împlinirea absolutului în procesul imanent al istoriei, plasându-se astfel, definitiv, sub semnul raționalului – într-un sens foarte particular – și al teleologicului, înglobând finitul în dialectica infinitului și resemnificând conștiințele singulare prin ridicarea lor la universalul comunității etice.

¹ În excelenta sa prelegere despre soluția hegeliană a auto-întemeierii normative a modernității, Habermas analizează sursele acelei dialectici a iluminismului care avea să cunoască atâtea variante și transformări până în a doua jumătate a secolului XX și observă că modernitatea, deși prezentă în conștiința unora din predecesori, n-a devenit o chestiune filozofică decât la Hegel, care a configurat într-o manieră decisivă pentru soarta ulterioară a filozofiei raportul dintre modernitate, raționalitate și conștiința timpului (vezi Jürgen Habermas, *Discursul filozofic al modernității*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir și Marius Stan, București, All 2000, p. 40-58).

Însă urmașii lui Hegel gândesc altfel reconcilierea cunoașterii cu credința și a filozofiei cu tezele creștinismului: nu doar că această unificare care vrea să restituie adevărul religiei cu mijloacele filozofiei contrazice natura doctrinei creștine originare – o doctrină care nu se recunoaște nicidecum într-un antropocentrism cum e cel din filozofia religiei a lui Hegel – ba chiar și sursele lutherane de la care se revendică Hegel², dar, în plus, ca teorie a statului ca „voință divină prezentă”, ea se dovedește a fi produsul unei speculații abstracte, care nu dă seama nici de „adevăratul stat”, nici de „adevăratul creștinism”. Această concluzie îi determină pe tinerii hegelieni să ceară, în locul medierii reconciliatoare a celor două, o decizie: ori antichitate, ori creștinism; ori lume, ori Dumnezeu³. Așa se face că opțiunile lor filozofice se vor îndrepta fie spre a doua parte a dictonului din prefața *Principiilor filozofiei dreptului*⁴ – adică „tot ceea ce e real e rațional”, în cazul celor ce vor primi numele de hegelini de dreapta, fie spre cea de-a doua parte, „tot ceea ce e rațional e real”, în cazul celor de stânga, fiecare parte acuzând, totodată, deficiența fundamentală a opțiunii contrare.

În acest fel însă, totalitatea sistemului se pulverizează: ceea ce unise Hegel urmașii săi aveau să despartă. Un proces desfășurat în trei etape, sugerează Karl Löwith: „Feuerbach și Ruge au întreprins o modificare a filozofiei hegeliene, pentru a aduce-o în acord cu spiritul epocii aflate în plină schimbare; B. Bauer și Stirner au pus capăt oricărei filozofii printr-o critică și printr-un nihilism radical; Marx și Kierkegaard au împins până la extrem concluziile trase în privința acestei situații în schimbare: Marx a distrus lumea capitalist-burgheză, Kierkegaard pe cea creștin-burgheză”⁵. Și, cu toții, voiau să restituie existenței concrete greutatea care fusese sublimată prin spiritualizare: existență sensibilă sau istorică a individului, la Feuerbach și Kierkegaard, individul uman în unicitatea sa, dincolo de categoria inventată a „umanității”, la Stirner,

² Hegel se vedea pe sine ca protestant – mai exact, ca lutheran; aceasta nu l-a împiedicat însă să reconcilieze dihotomia instituită de Luther însuși între credință și rațiune – tocmai în numele protestantismului! Hegel înțelegea protestantismul ca o redescoperire a adevăratului creștinism, altfel spus o eliberare de îngustimea dogmatică a religiei pozitive și o recăștigare a demnității naturii umane permise în dar de la Dumnezeu.

³ Pentru a vedea cât de caracteristică e forma disjunctivă pentru gândirea post-hegelienilor, să ne amintim că există chiar o carte a lui Kierkegaard care se numește *Sau/sau*.

⁴ G.W.F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, București, Iri 1996, p. 17.

⁵ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth Century Thought*, translated by David E. Green, Garden City, New York, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc. 1964, p. 68-69.

existența materială a societății, la Marx. Reconcilierea hegeliană cu realitatea, reproșează Marx, nu se produce *în* realitate, ci e doar ideală⁶ (de aceea, teoria trebuie să devină o critică practică, auto-suprimându-se astfel ca teorie și realizând adevărata sinteză a realității cu esența sa reflectată; însă, în acest fel, activitatea practic-critică nu e doar o pură schimbare a lumii concrete, ci și o transformare a filozofiei în calitatea ei de conștiință a acestei lumi).

Altfel spus, nucleul atacului lor vizează, într-un fel sau în altul, chiar inima organismului hegelian: identitatea realității cu rațiunea. Fie că se constituie în numele unei sinteze încă neîmplinite, ca în cazul lui Marx, al unei inadecvări apriorice a predicatelor logice la existența empirică – adevăratul criteriu al realului, așa cum afirmă critica lui Feuerbach, sau chiar al unei inaptitudini a existenței singulare de a se reconcilia cu esența universală – sau a discursului filozofic de-a surprinde individualul, existența brută (adică nivelul cel mai abstract al ființei, ar fi spus Hegel) – despre care vorbește Kierkegaard, considerând că mântuirea poate fi doar individuală și non-istorică, și că existența socială e o forță nivelatoare, – sistemul sintezelor e atacat din toate părțile. Întregul nu va mai fi niciodată întreg, iar așa-zisa salvare a religiei prin adoptarea formei conceptului, la care aspira Hegel, va însemna chiar disoluția filozofiei creștine.⁷

(Ceea ce mai rămâne, astfel, din teologia istorică a lui Hegel e o istoricitate omogenizantă, transformată într-un proces istoric privat de orientarea teleologică inițială⁸ – singurul absolut ce supraviețuiește disoluției spiritului e

⁶ Ba chiar, afirmă, pe de altă parte Marx comentându-l pe Hegel, teoria politică a acestuia e materialistă, pentru că face din realitatea existentă a statului esența sa, în ciuda faptului că recunoaște contradicția dintre societatea burgheză și stat! Aceasta e miezul reproșului adresat de hegelianii de stânga – și, mai apoi, chiar și de Nietzsche – judecății care ar exalta realul așa cum se configurează el la un moment dat.

⁷ De acum încolo, religia va fi explicată antropologic – Feuerbach, înlocuită cu „umanitatea” – Ruge, respinsă cu totul ca produs toxic al unor condiții istorico-economice alienante pentru om – Marx, sau demontată ca invenție a cărei sarcină e să ofere, în scop conservativ, explicații inteligibile pentru suferință – Nietzsche.

⁸ Observația îi aparține, dealtfel, tot lui Löwith, însă comentariul lui Habermas pune această auto-livrare a filozofiei pe mâinile unui istoricism sceptic, pe seama unui nou raport al modernității cu rațiunea, regândită tocmai în opoziție față de rațiunea hegeliană atotcuprinzătoare și înzestrată cu un sens progresiv: „Rațiunea nu e considerată nici ca ceva terminat, ca o teleologie obiectivă care se manifestă în natură sau istorie, nici ca o capacitate pur subiectivă. [...] Discursul modernității se pune tocmai în sfera neființării și schimbătorului sub determinațiile înțelegerii și erorii: el poartă rațiunea în domeniul care, atât pentru ontologia greacă cât și pentru filozofia modernă a subiectului, a fost considerat ca lipsit pur și simplu de sens și incapabil să fie teoretizat” (Jürgen Habermas, *Discursul filozofic al modernității*, p. 67). O mutație care nu rămâne fără consecințe, ci care reorientează, am putea spune, posibilitatea rațiunii de-a se analiza pe sine, evitând, totodată circularitatea autoanalizei prin recuperarea acelor zone de semnificație altădată periferice.

caracterul istoric al existenței umane; o viziune nivelatoare asupra istoriei ce va face obiectul criticii lui Nietzsche – dar critica sa va suspecta faptul că o asemenea credință în semnificația istoriei nu e altceva decât un substitut al vechii credințe religioase. Însă, pentru prima dată după glorificarea hegeliană a prezentului⁹, tinerii hegelieni vor orienta istoria spre viitor: prezentul va fi redus la însemnătatea unui simplu moment, a unei situații temporare, și el va servi, în principal, la a da o formă viitorului. Cât despre chestiunea eternității, ea rămâne, de acum, cel puțin până la cazul special al gândirii lui Nietzsche, în seama unei teologii de-acum desuete.)

Pe de altă parte, tinerii hegelieni, indiferent de orientarea lor, cad de acord asupra necesității unei critici aduse gândirii iluministe, însă ei schimbă direcția pe care i-o imprimase Hegel și-l atacă chiar pe inițiatorul ei. Motivul pentru care recurg la o astfel de deturnare e maniera în care e concepută rațiunea, în chiar gândirea lui Hegel, după principiile autoritare și atotcuprinzătoare ale iluminismului, și care se dovedește defectuoasă cel puțin în două privințe: întâi, e înrădăcinată într-o subiectivitate privită în mod iluzoriu ca funcție cognitivă autonomă (ontologic și social) și care pretinde că și-ar subordona și ar oculta cu succes propria natură non-intelectuală, propriile resorturi ascunse care scapă, în realitate, auto-reflecției (pretenție ce nu e doar o prejudecată a unui fapt imposibil, ci și un canon indezirabil, spun criticii săi); în al doilea rând, pretinsa ei adecvare la un univers perfect inteligibil și autonomia față de lumea-obiect nu pot fi credibile, de fapt, decât într-un model epistemic ce păstrează garanția verității pe care i-o oferă o sursă supramundănă. Teologia lovește din nou, prin imaginea pe care și-a făcut-o despre sine, de la Descartes încoace, subiectivitatea modernă. Astfel, filozofia nu numai că nu s-a emancipat și autonomizat în raport cu sursele sale teologice, ci a devenit, tocmai datorită acestui discurs despre o emancipare care i-ar fi constitutivă, un bastion de apărare al relicvelor teologice. Iar procedeul își atinge apogeul în însăși filozofia lui Hegel, care, după cum remarcă Feuerbach, „identifică negația creștinismul [*i.e.* moartea lui Dumnezeu pe cruce] cu creștinismul însuși”¹⁰ și face din momentul său negativ, din ateism (sau, mai curând, am spune noi, din depășirea religiei prin preluarea conținutului ei de către filozofie) motorul împlinirii spiritului divin.

Pe de altă parte, ei reproșează discursului filozofic – acesta e, cel puțin, cazul lui Marx și Engels, care se evidențiază astfel în corul vocilor tinerilor hegelieni –

⁹ Pentru Hegel, prezentul – adică acel moment al timpului cu adevărat real – înglobează în sine toate epocile trecute; altfel, timpul – ca și spațiul – e doar o dimensiune de care are nevoie spirit pentru a se obiectiva.

¹⁰ Feuerbach, citat în Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, p. 74.

că ar fi alterat transparența și modestia legitimă a gândirii, sufocând-o cu o suprastructură de concepte care au ambiția, printr-o eroare de inversiune, că stau la originea realității sociale. Doar atunci când diviziunea muncii devine diviziune reală între munca materială și cea spirituală, ne spun autorii *Ideologiei germane*, își poate închipui conștiința că este altceva decât conștiința practicii existente¹¹, și doar printr-o asemenea emancipare iluzorie poate ea trece la elaborarea de teorii. (Cum ajunge o filozofie cum e cea speculativă să creadă în supremația spiritului în istorie? Întâi, prin separarea ideilor de autorul lor și de condițiile socio-economice care le-au generat, pentru a le ridica la un așa-zis universal al raționalității¹², și prin ipostazierea lor într-o conștiință de sine.) Dimpotrivă, ideile își află explicația în prozaica practică materială, și nu numai că ele nu constituie forța motrice a lumii și a istoriei, dar nici măcar nu pot schimba o anumită configurație a conștiinței fără a răsturna relațiile sociale care au produs această conștiință. Marx și Engels gândesc astfel critica ideologiei ca pe un atac la adresa unui iluminism insuficient, deturnat tocmai de categoriile iluministe, ce trebuie epurate de reziduurile metafizice printr-o analiză radicală.

Dar prin aceasta, Marx și Engels se înscriu în rândul moștenitorilor fideli ai principiului dialecticii continuatiste iluminismului, căutând în chiar nucleul care a generat contradicțiile societății moderne sursa regenerării – e drept, revoluționare – a acestei societăți (însă punând, ca resursă a aceste regenerări, în locul conștiinței reflexive hegeliene, activitatea subiectului producător¹³).

¹¹ Conștiința e, ca și religia, suprastructură ideologică. „Omul e lumea omului, e statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, o conștiință răsturnată a lumii, pentru că sunt chiar ele o lume inversată. [...] Ea [religia] e realizarea himerică a esenței umane, pentru că esența umană nu posedă o realitate veritabilă. A lupta împotriva religiei înseamnă, deci, indirect, a lupta împotriva lumii de dincolo, pentru care religia e aroma spirituală” (vezi Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction* (1844), în Karl Marx, *Philosophie*, édition établie et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard 1994, p. 90).

¹² Karl Marx & Friedrich Engels, *Ideologia germană. Critica filozofiei germane moderne în persoana reprezentanților ei Feuerbach, B. Bauer și Stirner și a socialismului german în persoana diferiților lui profeți*, traducere colectivă, București, Editura de stat pentru literatură politică 1956, p. 47: „[...] ideile acestea se înlănțuie într-adevăr prin intermediul bazei lor empirice și pentru că, înțelese numai ca idei, ele devin autodiferențieri, distincții făcute de gândire.”

¹³ „Filozofia reflecției, care privilegiază cunoașterea, înțelege procesul de formare al spiritului (după modelul raportării la sine) ca și conștientizare; filozofia praxisului care privilegiază relația dintre subiectul ce acționează și lumea obiectelor manipulabile, înțelege procesul de formare al speciei (după modelul alienării de sine) ca și creație de sine. Pentru ea, nu *conștiința de sine*, ci *munca* este principiul modernității” (Jürgen Habermas, *Discursul filozofic al modernității*, p. 75). Iar această rațiune reorientată acum în raport cu un scop și-ar pierde, susține Habermas, caracterul unificator pe care îl câștigase în critica hegeliană ce viza filozofia subiectivității. Poate ar mai merita adăugat, totuși, că această filozofie marxistă, pe care Habermas o numește a praxisului, nu se dorea nimic altceva decât o împlinire a filozofiei conștiinței, perfect adecvată imaginii de sine a acesteia, o reconstruire a totalității etice compromisă de alienarea muncii și a raporturilor sociale, și că interpretarea în termeni economici a lumii umane era, după cum o declara Marx însuși, doar ultimul rezultat al criticii sale la adresa filozofiei politice și a metafizicii lui Hegel.

Aici e punctul în care ia sfârșit orice aparență a unei posibile traiectorii comune a lui Marx și Nietzsche. Pentru că întregul proces pe care îl intențiază Nietzsche rațiunii nu e o critică a insuficienței acesteia: rațiunea nu poate fi depășită printr-o rațiune mai radicală, ci ea trebuie demascată ca fiind, prin natura sa, altceva decât un principiu autonom și autolegitimant: rațiunea e o mască a voinței de putere. În felul acesta, el se sustrage constrângerii acelei false alternative pe care Foucault o numea „șantajul» cu *Aufklärung*”¹⁴, pentru că nu se situează nicidecum „pro” sau „contra” rațiunii iluministe, ci demontează genealogic însuși mecanismul alternativei care constrânge la o luare de poziție¹⁵. O astfel de poziționare care nu optează nici între dreapta hegeliană și stânga hegeliană, nici pentru o rațiune emancipatoare sau pentru una care să compenseze suferințele rupturilor produse, este, în primul rând, anti-iluministă într-un fel propriu, care scapă tocmai dialecticii iluminismului, pentru că diferă de orice produs speculativ și reconciliator al principiilor iluministe – ceea ce nu se întâmplă nici cu filozofia lui Hegel, și nici cu cea a lui Marx – așa cum diferă de orice corectare diferențiată a unei folosiri eronate a categoriilor rațiunii, precum și de restituirea unui sens original mistificat de către diverse condiții sociale, economice ș.a.m.d. exterioare, cum am văzut că procedează critica ideologiei, și aceasta pentru simplul motiv că genealogia e o critică al cărui postulat metodologic e inexistența esenței în sensul ei metafizic tradițional.

Prin urmare, vom cădea de acord cu sentința lui Deleuze¹⁶ cu privire la opoziția fundamentală dintre genealogia lui Nietzsche și dialectică, pentru că dialectica, așa cum se prezintă ea ca principiu discursiv și ontologico-istoric la autori ca Hegel și Marx, rămâne, afirmă Nietzsche, o simplă permutare de aparențe, de simptome, despre care nu știe că sunt aparențe și simptome; dialectica e ea însăși un simptom, însă e încredințată că poate descoperi un sens autonom și original al evenimentelor, ignorând faptul că sensul îi este imprimat evenimentului doar o dată cu forța care pune stăpânire

¹⁴ Michel Foucault, *Ce sunt Luminile? (I)*, în Michel Foucault, *Ce este un autor? Studii și conferințe*, traducere de Bogdan Ghiu și Ciprian Mihali, Cluj, Idea Design & Print 2004, p. 73.

¹⁵ Prin critica la adresa rațiunii și prin critica la adresa contradicției.

¹⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche și filozofia*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Ideea europeană 2005.

pe el¹⁷ și ignorând, în același timp, tocmai natura motorului acestor forțe.¹⁸ (De aceea, dialectica reduce pluralitatea și diferența suprimându-le printr-un *Aufhebung* reconciliator și condiționează afirmația de travaliul negativității. Negativitatea e, prin esența sa, pentru dialectică, unică și mediatore, dar o negativitate în vederea determinației pozitive, în vreme ce afirmația genealogiei e programatic plurală și autonomă.)

În plus, prin specificul ei, critica genealogică își propune o regândire nu doar a limitelor rațiunii – adică o emancipare de ambiția ei nefondată, dar și de restrângerile sale abuzive – ci, totodată, și a intențiilor morale în slujba cărora se pune rațiunea, așezându-se prin aceasta, tocmai în calitate de rațiune, la baza unui edificiu metafizic clădit din credințe¹⁹. Interogarea valorilor care se infiltrează în această construcție se dorește adevărata împlinire a proiectului critic inițiat de Kant²⁰, proiect care, lipsit de radicalitatea acestei interogații asupra fundamentelor, ar rămâne un simplu comentariu reactiv, superficial și neutru valoric. În plus, cum aceste evaluări își află și ele, la rândul lor, sursa în niște valori care le generează, genealogia lui Nietzsche e o interpretare critică și, totodată, creatoare a realității și a conceptelor filozofice.

¹⁷ Pentru a înțelege mai bine optimismul lui Marx în privința capacității omului de-a-și înțelege propria condiție prin simpla restituire a unui sens original ocultat, dar și credința lui într-un agent uman în stare să întreprindă o astfel de reformă, iată un fragment dintr-o scrisoare pe care o adresase lui Ruge în 1843: „*Reforma conștiinței* [s.n.] constă *exclusiv* în a face lumea mai conștientă de sine, în a o trezi din somnul unde se visează pe sine, în a-i *explica* propriile acțiuni. [...] Deviza noastră va fi deci: reformă a conștiinței, nu prin dogme, ci prin analiza conștiinței mistice, obscură ei înseși, fie că se manifestă în religie, fie în politică. Vom vedea atunci că, de multă vreme, lumea visează un lucru de care ar ajunge să devină conștientă pentru a-l poseda cu adevărat. Vom observa atunci că nu e vorba de a construi o punte între trecut și viitor, ci de-a *împlini* ideile trecutului” (Karl Marx, Une correspondance de 1843. Karl Marx à Arnold Ruge, în Karl Marx, *Philosophie*, p. 46). Desigur, nu e vorba de un esențialism în sensul cel mai propriu – am văzut că Marx refuză o asemenea ipostaziere a esenței care să poată fi circumscrisă teoretic, făcând-o să depindă de o variabilă socio-istorică; însă credința într-un veritabil al umanului și într-o necesitate a reconcilierii cu natura străbate scrierile sale și se infiltrează în concepția despre alienare, în ciuda istoricismului viziunii sale despre omul ca produs (și totodată producător) al societății.

¹⁸ Aceasta e și explicația pe care o oferă Deleuze pentru opoziția lui Nietzsche față de dialectică: „Dialectica se hrănește din opoziții deoarece ignoră mecanismele diferențiatore mai subtile și subterane: deplasările topologice și variațiile tipologice. [...] o aproximare grosolană a jocurilor voinței de putere. Privind simptomele în mod abstract, făcând din mișcarea aparenței legea genetică a lucrurilor, nereținând despre principiu decât o imagine răsturnată, dialectica operează și se mișcă în elementul *ficțiunii*” (vezi Gilles Deleuze, *Nietzsche și filozofia*, p. 183).

¹⁹ Nietzsche păstrează semnificația cea mai generală a metafizicii, de credință într-o altă lume, ideală, prototip/sursă a adevărului.

²⁰ Lipsa evaluării care să completeze filozofia criticistă kantiană o face insuficientă și, în acest sens, inutilă.

2. Hegel și reinventarea identității logico-metafizice

Hegel e moștenitorul a două orientări critice la adresa Luminilor: întâi, reflecția sa se lasă impregnată de un anumit tip de „expresivism”²¹, al cărui principal reprezentant fusese Herder, și care presupunea că omul ar ajunge la realizarea supremă exprimându-se în maniera artistului, proces care nu se poate desfășura în lipsa unei unități interne a ființei umane nu mai puțin desăvârșită decât unitatea operei de artă (canon care contrazice viziunea analitică iluministă asupra facultăților omenеști²²); în mod similar, chiar comunitatea politică și cea culturală, în calitate de întreg organic, își au fiecare propria și unica manieră de expresie, pe care utilitarismul și atomismul politic al Luminilor o ignoraseră cu încăpățănare în virtutea convingerii că natura societății e pur contractuală. Pe de altă parte, Hegel e influențat de filosofia libertății morale a lui Kant, înrădăcinată în rațiunea pură practică; însă de o libertate morală absolută nu poate fi vorba, spune tradiția teoriei morale, fără emanciparea subiectului moral de natură, de sensibilitate și de legile cauzale de care e condiționat subiectul, emancipare care sfârșește prin a stabili o opoziție mai adâncă decât cea pe care se sprijinea filosofia iluministă.

În acest sens, aceste două momente logice pe care le despărțise istoria – armonia relației dintre om și natură ce caracteriza (cel puțin în ochii iluminiștilor) cultura greacă trebuise să facă loc, în istoria spiritului, vârstei istorice a libertății, fiindcă era necesar ca omul să se dividă pentru a se împlini ca o conștiință de sine liberă – nu pot fi reconciliate printr-o întoarcere la un moment logic anterior istoric, așa că ceea ce-i rămâne de făcut lui Hegel e să elaboreze o sinteză speculativă.²³ Și anume, doar dacă acordul cu natura a celei mai spirituale părți a omului – a libertății morale, altfel spus – e mai mult decât accidental, ci provine dintr-o adecvare originară, doar atunci se poate ca, prin spiritualizarea naturii înseși, prin înclinația ei firească spre scopuri

²¹ Expresia îi aparține lui Charles Taylor.

²² Și aceasta pentru că individul, susțin Herder și discipolii săi, nu e un compus între minte și trup, ci o unitate care le înglobează pe ambele.

²³ Taylor enumeră opozițiile pe care vrea să le depășească sistemul hegelian, ca împlinire a proiectului filozofic al generației de la 1790: „opoziția dintre gândire, rațiune și moralitate, pe de-o parte, și dorință și sensibilitate, pe de altă parte; opoziția dintre libertatea în cel mai înalt grad conștiință de sine, pe de-o parte, și viața comunității, pe de altă parte; opoziția dintre conștiința de sine și comuniunea cu natura; iar dincolo de toate acestea, separarea dintre subiectivitatea finită și viața infinită a naturii, bariera dintre subiectul kantian și substanța spinozistă” (vezi Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press 1979, p. 9).

spirituale, să se soluționeze problema altfel insurmontabilă și alienantă a contradicției stârnite de iluminism și de filozofia kantiană.

Dar a face astfel din natură un moment al spiritului înseamnă a recurge la conceptul unui subiect cosmic.²⁴ Teoria hegeliană a subiectului e una a auto-realizării într-un sens aristotelic, dar una radical orientată împotriva dualismului cartezian al eterogenității minții față de trup²⁵ – apărut într-un context post-scolastic diferit de cel al hylomorfismului aristotelic – după care trupul ar ar fi un simplu corp guvernat de legi mecanice, privat de inteligența formativă a minții. Fiindcă, printre numeroasele teme de reflecție pe care i le datorează Hegel lui Kant se numără, cu siguranță, faptul că acesta a chestionat posibilitatea unei duble naturi, prin descoperirea rădăcinii comune a intelectului și sensibilității în a percepția pură (imaginația transcendentă).

Pentru Kant, unitatea sintetică a fenomenelor produsă de spontaneitatea intelectului face posibilă experiența ca legătură a reprezentărilor unei diversități date în unitatea categorială. Legătura nu e prezentă în obiectul însuși, ci obiectul e generat de această legătură. Un asemenea raport unificator al a percepției

²⁴ Aici se face manifestă influența idealismului german. Însă nu prin importul vreunei forme de panteism, pentru care omul n-ar fi decât o parte infimezimală, lipsită de autonomie, a totului divin, fiindcă Spiritul universal ajunge la conștiința de sine prin om, ceea ce face din om un vehicul imanent al spiritului (nu o oglindă!), iar din Spirit un principiu divin aparte, care, împlinindu-se într-un proces imanent, diferă în mod radical de Dumnezeu dogmei creștine. Pe de altă parte, rolul unificator asignat aici rațiunii îl juca, de obicei, la romantici, o funcție a intuiției sau a imaginației, pe care Hegel o respinge ca produs al unei subiectivități care creează neobosite forme ce nu pot atinge niciodată expresia absolută – e vorba de ceea ce Hegel numește „infinitul rău”, creația infinită al cărei motor e dorul [*Sehnsucht*], tânjirea unei lumi părăsite după principiul divin care a părăsit-o. Infinitul hegelian va scăpa de o astfel de alterare doar incorporând în sine finitul.

²⁵ „E un principiu fundamental al gândirii lui Hegel faptul că subiectul, împreună cu toate funcțiile sale, deși «spiritual», e necesarmente «întrupat» [*embodied*]; iar aceasta din două perspective convergente: ca «animal rațional», adică ființă vie gânditoare, pe de-o parte, și ca ființă expresivă, pe de altă parte. Altfel spus, ca ființă a cărei gândire se exprimă mereu printr-un mediu” (Charles Taylor, *Hegel and modern society*, p. 18). E un principiu care nu permite materiei – sau mediului – să rămână nealterate de spirit, pentru că fuziunea e perfectă, chiar dacă se împlinește ca proces, adică în timp, și chiar dacă diviziunea internă a totalității e obligatorie. (Totuși, putem vorbi de o ierarhie a ființelor ca unități ale viului, în funcție de gradul realizării acestei fuziuni, și unde nivelul superior e rezervat ființei înzestrate cu conștiință de sine. Structura ierarhiilor hegeliene e mereu aceeași: nivelele inferioare conțin proto-forme ale versiunilor superioare și au o orientare teleologică, adică tind să se împlinească după modelul celor imediat următoare.) În acest fel, unitatea subiectului nu e nici simplă, nemediată – deci abstractă – dar nici lipsită de o dinamică proprie.

care face posibilă cunoașterea și obiectivitatea a atras atenția lui Hegel – meritul apercepției kantiene e acela că funcționează ca unitate originară, generatoare de diferențe: între eu și lume, între subiect și obiect. La rândul lui, aportul lui Hegel – care va deturna, desigur, intenția kantiană – constă în introducerea mobilității în orice unitate: nu există unitate statică, ci doar una care se autoproduce ca unitate (în acest caz, ca unitate a gândirii cu ființa²⁶), și de aceea apercepția e altceva decât identitatea vidă și abstractă a lui „Eu gândesc”, devenind o sinteză căreia, comentează H. Marcuse în lucrarea sa de doctorat despre ființa hegeliană ca mobilitate „îi aparține deja diversitatea, corpul, materia [...]. În unitatea transcendențială a purei conștiințe de sine, Hegel introduce ființa plină de Viață”²⁷. În sinteza absolută nu se produce doar cunoașterea, ci însăși ființa.

Dar, de vreme ce Kant e cel care a făcut posibilă o asemenea descoperire inovatoare, ce-l determină atunci pe Hegel să-și formuleze atacurile împotriva lui Kant laolaltă cu cele care-l vizează pe Jacobi, acest adept lipsit de rigurozitate al intuiției? Rațiunea acestei critici e faptul că, în ciuda abisului epistemologic care-i desparte, și pentru unul, și pentru celălalt – și pentru fiecare din filozofiile finitului – absolutul e un câmp necognoscibil, accesibil subiectului uman numai prin credință ca certitudine non-sensibilă a suprasensibilului sau prin sentiment, astfel că între credința religioasă în principiul divin și cunoașterea acestuia se adâncește o prăpastie de netrecut.²⁸ Nu putem avea acces la un adevăr al lucrurilor finite și temporale, spune Kant, pentru că ele nu sunt altceva decât fenomene, – însă această limită nu împiedică filozofia kantiană să rămână, din perspectiva lui Hegel, prizonieră a obiectivității, pentru că și-a interzis orice străpungere cognitivă a inteligibilului. De aceea, citim în *Credință și știință*, ea nu reușește să depășească o dublă opoziție: pe de-o parte, cea între infinitatea conceptului și finitudinea empiricului și, pe de altă parte, cea între fiecare din acestea două și absolutul aflat, chipurile, dincolo de ele.

Din păcate, scrie Hegel, gândirea lui Kant stă sub semnul unor cristalizări opozitive eronate, care îi contaminatează rezultatele – de aceea, pentru a putea fi utilizată mai departe, spiritul ei speculativ, care se face manifest în deducția transcendențială a categoriilor, trebuie separat de litera ei ce aparține filozofiei discursive.²⁹

²⁶ Unde ambii termeni au o semnificație transcendențială, susține Marcuse: „a fi” e posibil pentru că „gândesc”, și invers.

²⁷ Herbert Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, traduction par Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch, Paris, Gallimard 1972, p. 37.

²⁸ Vezi G.W.F. Hegel, *Credință și știință*, în G.W.F. Hegel, *Studii filozofice*, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei 1967, p. 5-127.

²⁹ G.W.F. Hegel, Deosebirea dintre sistemul filozofic al lui Fichte și sistemul filozofic al lui Schelling, în G.W.F. Hegel, *Studii filozofice*, p. 129.

Ce-i reproșează mai exact Hegel? Faptul că, în filozofia sa, conceptul e caracterizat ca o simplă unitate formală opusă unei diversități, iar categoria, deși dedusă speculativ („spiritul” kantianismului e principiul speculației, adică identitatea subiectului cu obiectul), rămâne un compartiment încremenit, mort, al intelectului. Hegel identifică prin aceasta în gândirea critică reflectarea înțelegerii de sine a epocii moderne, împreună cu deficiența specifică acestei comprehensiuni: „Kant nu simte *ca* rupturi diferențierile dinăuntrul rațiunii, clasificările dinăuntrul culturii și, în genere, sciziunile acestor sfere. Kant ignoră de aceea nevoia care apare odată cu separările obținute din principiul subiectivității”³⁰. Și, dacă Hegel consideră că problema kantiană a posibilității judecăților sintetice *a priori* exprimă adevărata idee a rațiunii, aceasta se întâmplă numai pentru că ea se face ecoul unității originar-sintetică dintre gândire și ființă, unde subiectul e particular, sub forma ființei, iar predicatul e universalul *a priori* care ia forma gândirii.

Dealtfel, Hegel nu e nicidecum pionierul încercării de-a soluționa dualismului înrădăcinat în filozofia lui Kant, ci demersul său e precedat de o întreagă mișcare în cadrul idealismului german, care observase că din doctrina expusă în *Critici* se puteau trage concluzii nesatisfăcătoare din punct de vedere moral și epistemologic. Dintre idealiști, lui Hegel îi stârnește admirația Fichte, pentru tentativa de-a deduce rațional (*i.e.* unificator) categoriile. Începând cu contradicția inițială dintre rațiunea teoretică și cea practică, și continuând cu deducția dinamică a categoriilor, Fichte a reușit să facă inteligibilă ideea că rațiunea e acea facultate care încorporează contradicția, depășind-o.³¹ Acestui moment hotărâtor pentru evoluția gândirii lui Hegel i s-a mai adăugat influența lui Schelling, care a adus la un punct comun originea intelectului și pe cea a rațiunii: dacă pentru Fichte operația fundamentală a intelectul rămâne, ca pentru

³⁰ Jürgen Habermas, *Discursul filozofic al modernității*, p. 36. Și, adaugă, Habermas, „această nevoie s-a impus în filozofie atunci când modernitatea s-a înțeles ca o epocă istorică [mulțumită sistemului hegelian], atunci când aceasta a conștientizat ca problemă istorică detașarea de trecutul exemplar și necesitatea de a crea toate normele din sine însăși”. Soluția lui Hegel e însă deficitară, susține Habermas, fiindcă noutatea prezentului și deconectarea lui de la modelele experiențelor trecutului devine incapabilă să-și atribuie *de la sine* o legitimitate *proprie*, care să nu o transeandă, paralizată fiind de transformarea ei într-un moment prescripționat dintr-o devenire istorică ale cărei evenimente sunt deja necesare. Pentru o asemenea interpretare ce moștenește intuiția critică a hegelienilor de stânga, tocmai absolutizarea rațiunii, care trebuia să suspende aporiile modernității iluministe, invalidează proiectul autoasignării, printr-o predeterminare a procesualității împlinirii rațiunii.

³¹ Vezi Nectarios G. Limnatis, Reason and Understanding in Hegelian Philosophy, *Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLIV, 2006, p. 607-627.

Kant, abstracția, producătoare de determinatii finite și fixe, aflate într-un raport de exterioritate reciprocă, iar cea a rațiunii e o operație concretă, care are ca obiect determinatiile infinite și unificatoare, Schelling susține, în schimb, o origine comună a celor două: experiența. Astfel că, inclusiv datorită lecturilor din Schelling și Fichte, în *Fenomenologia spiritului* e reflecția asupra imanenței³² cea care oferă conștiinței raționale certitudinea că obiectul pe care îl sesizează e real, însă rațiunea rămâne puterea unificatoare care, pe de-o parte, suprimă diviziunile fixe pe care le produce intelectul, iar pe de altă parte percepe ca pe-o contradicție dialectică ceea ce pentru intelect e identic cu sine și static³³. (Dacă intelectul abstrage universalul din lucruri, acest universal rămâne simpla negație a particularului, și, prin urmare, e el însuși un particular, de vreme ce nu surprinde procesul dialectic al trecerii de la unul la celălalt, ci își fixează doar obiectele ca pe niște determinatii date, abstrase, deci, de la mișcarea și dezvoltarea unificatoare, de la „tranziția pură”. De aceea, doar Ideea rațiunii, care suprimă abstracția conceptului, poate fi *rezultatul unui proces*, pe care putem să-l urmărim atât în dezvoltarea sa logică, cât și în dezvoltarea sa istorică.)

Recursul la desfășurarea procesuală și oroarea pe care i-o inspiră lui Hegel imobilitatea provin din convingerea sa că diviziunea și contradicția sunt condiții ale vieții. Rațiunea nu se opune decât fixității absolute pe care o instituie dihotomic intelectul (pentru care acceptarea contradicției *qua* contradicție înseamnă anihilare), iar aceasta cu atât mai mult cu cât opozițiile însele se originează în rațiune.³⁴

Însă ruptura de maestrul Kant nu se limitează la reelaborarea distincției între facultăți, ci întreaga ei greutate ni se relevă o dată cu proiectul totalizator pe care îl atribuie Hegel ca sarcină rațiunii: articularea rațională completă a

³² Pentru Hegel, o categorie există doar dacă e aplicabilă unui obiect, iar logica nu e nimic dacă nu e obiectificată. Știința concretă e fundamentată pe logică, însă logica însăși poate fi adusă în întregime la prezență doar prin intermediul externalizărilor ei; iată de ce principiul idealist că știința nu e nici pur empirică, nici pur metafizică își află aici confirmarea.

³³ Ar merita, poate, să amintim aici că, deși pentru intelectul așa cum era zugrăvit în filozofia kantiană contradicția avea un caracter insurmontabil negativ, critica îi recunoștea totuși acesteia o necesitate subiectivă sub forma antinomiei cosmologice. La Hegel, această necesitate devine obiectivă, pentru că sursa mișcării și a vieții e contradicția.

³⁴ Așa se explică orientarea criticii formulate de Hegel împotriva filozofiei kantiene a reprezentării și conștiinței, pentru a relativiza importanța acesteia din urmă; domeniul conștiinței îl constituie reprezentarea, adică opoziția dintre un subiect și un obiect, iar conștiința, la rândul său, e doar o etapă a cunoașterii absolute, situată între *suflet* – simbioză între ceea ce nu este încă pentru sine subiect și ceea ce i se va opune ca obiect – și *spirit*.

metafizicii ca logică.³⁵ Aici, Hegel preia definiția kantiană a totalizării ca idee dialectică ce depășește capacitatea intelectuală, însă îi modifică semnificația: depășirea dialectică a intelectului de către rațiune nu mai e ilegală pentru cunoaștere, pentru că acest moment dialectic negativ e răsturnat într-o sinteză speculativă superioară, legiferată de rațiunea însăși, după legile sale unificatoare. Iată în ce fel rațiunea cunoaște o transformare care contrazice de două ori principiile kantianismului: nu devine doar o categorie *cognitivă* care a încetat să mai fie autonomă în raport cu intelectul și asupra căreia nu mai planează interdicția de-a prelua mecanismele cunoașterii intelective (pentru că intelectul îi pregătește opozițiile sale de care rațiunea are nevoie ca de un moment pe care să-l nege³⁶), ci devine, totodată, și o categorie cognitivă *metafizică* aptă, ba chiar făcută pentru a cunoaște absolutul. Aptă să-l cunoască, însă aici nu e vorba de o cunoaștere receptivă, ci de una dinamică și productivă, pentru că sinteza operată de rațiune și-a pierdut caracterul regulativ și ideal pe care îl avea în viziunea lui Kant, ajungând însuși principiul realității; mai precis, cu cuvintele lui Hegel însuși, „în gândirea intelectului, conținutul e indiferent față de forma sa, în timp ce în gândirea comprehensivă a rațiunii, conținutul își produce forma *din sine însuși*”³⁷.

Altfel spus, motivul acestei capacități perfecte a rațiunii de-a aprehenda realului în toată bogăția sa de determinații e acela că între realitate și concept există o adecvare fără rest: mișcarea cunoașterii este reciprocă, pentru că se ridică de la concretul sensibil la abstract și de la abstract la concretul complet determinat, universalul concret, astfel că acest universal concret nu e separat de realitate, ci se hrănește din ea. Funcția conceptului e aceea de *a cuprinde, a înțelege* (termenul *begreifen* înseamnă chiar „a înțelege”) sintetic conținutul divers, în calitate de lege internă a compoziției acestui conținut în diferențierea sa. Departe de-a mai constitui unitatea intelectuală exclusiv formală a unor

³⁵ Iată de ce Hegel nu aduce niciodată critici filozofiei lui Schelling ca *proiect metafizic*, ci doar iluziei lui că absolutul s-ar putea revela fără nici o mediere (vezi prefața *Fenomenologiei spiritului*). La rândul său, Schelling nu-l acuză vreodată pe Hegel ca ar fi abandonat intențiile filozofice ale idealismului german de a ajunge la o cunoaștere absolută și o cunoaștere a absolutului, ci îi suspectează doar pretenția transparenței desăvârșite a revelării absolutului (privitor la această ultimă chestiune, vezi Nectarios G. Limnatis, *Reason and Understanding in Hegelian Philosophy*, p. 610).

³⁶ Rațiunea ajunge să fie conștientă de unitatea sa reflectând asupra contradicției neinteriorizate a determinațiilor intelectului, în timp ce intelectul nu e altceva decât o gândire negativă, o negație abstractivă a ceea ce se dă ca imediat.

³⁷ Hegel, citat în *Ibidem.*, p. 618.

determinații concrete, conceptul e însuși *principiul creator al ființei*. Pentru aceasta, Hegel nu se mulțumește să subordoneze diferența identității, ci o chiar generează din identitate: conceptul e forma infinită care-și produce propriul conținut.³⁸ Iar acest concept determinat e autorealizarea acelui concept singular care e totalitatea ființei – spiritul absolut ca subiect.³⁹

Vedem astfel că întregul proiect hegelian se transformă sub ochii noștri într-o totalizare absolută a tuturor determinațiilor: ceea ce nu e Totul, absolutul, se va autodepăși într-o formă superioară, pentru că nimic nu scapă absolutului; absolutul e identitatea dintre identitate și non-identitate, altfel spus, fiecare termen se dovedește a fi nu doar opus al opusului său, ci și identic cu opusul său, pentru că acest opus nu e doar un altul oarecare, ci *propriul său* opus. (Acesta este și sensul libertății: libertatea există doar acolo unde nu există pentru mine nici un altul care să nu fiu eu însumi! Însă atunci judecății voinței morale kantiene trebuie să i se aducă corectivul, necesar, de altfel, și judecăților logice, că subiectul și predicatul ei rămân exterioare unul celuilalt, că particularul și universalul sunt diferite, acordându-se, totuși, ca și cum ar fi acordul lor prezumat ar fi o identitate reală.) Ceea ce leagă, prin urmare, termenul de opusul său este procesul desfășurat în timp: opoziția se naște din unitatea originară, pentru a se suprima într-o unitate superioară. Absolutul nu cunoaște niciun termen care să fie alter-ul său cu adevărat, așa cum și-l reprezintă dogma creștină pe Dumnezeu ca transcendent față de lumea creată –: el nu

³⁸ Vezi articolul Concept (*Begriff*) din Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses 2000, p. 16-18. Nu trebuie să uităm că pentru Hegel logica însăși e ontologică, pentru că ea coincide cu metafizica, știința esențelor lucrurilor, și nu are nimic de-a face cu logica formală tradițională.

³⁹ Pentru una din cele mai cuprinzătoare și mai lămuritoare descrieri a rațiunii, vezi și G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofia istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, București, Humanitas 1997, p. 12-13: „rațiunea [...] își este sieși *substanța și puterea infinită*, își este sieși *materia infinită* pentru întreaga existență naturală și spirituală, cât și *forma infinită*, prin urmare *dynamisul* acestui conținut al ei. *Substanță* este rațiunea, adică ceea ce prin sine și în sine dă ființă și persistență întregii realități; ea este *putere infinită*, deoarece rațiunea nu este atât de firavă încât să se mărginească la natura ideală [...]; ea este *conținut infinit*, esențialitate și adevăr deplin, material pe care îl dă activității sale spre prelucrare, deoarece – spre deosebire de activitatea finită – rațiunea nu are nevoie de condiția unui material exterior mijloacelor date, din care să primească hrana și obiectul activității sale; ea își găsește în sine izvorul și-și este propriul material pe care-l prelucrează: după cum ea își este sieși proprie presupuziție și scopul absolut, tot astfel ea este advenirea și generarea, dinlăuntrul fenomenului, a acestora, anume nu numai ca univers natural, ci și ca univers spiritual – în istoria universală”.

poate fi nici fixat într-o determinație, pentru că altminteri ar fi limitat, dar nici nedeterminat, adică altceva decât determinațiile, pentru că absolutul nu e o categorie abstractă. Absolutul nu e absolut decât dacă *are în sine* totalitatea determinațiilor, diferențiate și relativizate – absolutul se diferențiază astfel și se determină în sine însuși, dacă e subiectul tuturor determinațiilor ideale (logice) sau reale (naturale și spirituale)⁴⁰, de la cea mai săracă și abstractă – ființa, nedeterminată pentru că se poate predica despre orice subiect – până la cea mai concretă – spiritul perfect transparent sieși, determinație care nu mai trimite la o alta superioară, ci încheie mișcarea raportându-se la sine însăși, adică la totalitatea devenirii sale care include în ea fiecare dintre momentele anterioare. Și, spre deosebire de filozofia kantiană, pentru fenomenologia lui Hegel, cunoașterea are mereu absolutul ca și conținut, și ea se dovedește a fi cunoașterea de sine – adică subiectul și obiectul – a spiritului absolut. Mecanismul de trecere de la o determinație la alta este suprimarea care conservă și depășește – *Aufheben*, auto-negația originară dialectică care sfârșește ca unitate speculativă (adică mediată de negație) a opușilor. (Iar filozofia joacă un rol indispensabil în *realizarea* prin aducere la conștiință de sine a acestei reconcilierii. Absolutul e originea unitară din care se desprind diferențele și care e prezent ca unitate în diversitatea ființării, iar sarcina filozofiei e restaurarea în forma sintezei a totalității divizate a absolutului.)

Toate aceste raporturi exprimă, de fapt, nucleul întregii gândiri hegeliene, și anume principiul raționalității realului, postulat în prefața *Principiilor filozofiei dreptului*: „Ce este rațional, este real; Și ce este real, este rațional”⁴¹, pe care E. Gans, editorul celei de-a doua ediții a tratatului, o explică în felul următor: „Pentru a fi adevărat în raport cu natura sa, ceea ce e cu adevărat rațional își ia continuu o formă în lume, dobândind actualitate; iar ceea ce există cu adevărat în lume posedă în lumea însăși justificarea unei raționalități inerente”⁴². Hegel însuși admite că aceasta e chiar esența dogmei creștine, recunoașterea domniei divine asupra lumii, fiindcă rațiunea nu cunoaște o alteritate care să i se opună, prin a cărei mediere să se înstrăineze de sine, ci rațiunea e însuși absolutul, așa cum Dumnezeu e ființa în cel mai înalt grad

⁴⁰ Vezi articolul *Absolu* din Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, p. 5-6: „Absolutul, identitate cu sine care se diferențiază față de ea însăși și se identifică cu sine în diferențele astfel puse, devenind prin aceasta totalitate, nu există decât prin acest moment mediu al său prin care se opune caracterului său nedivizat ca relație cu sine”.

⁴¹ Vezi G.W.F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, p. 17.

⁴² Gans, citat în Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, p. 136.

reală, singura reală, în sensul riguros al realității. Realitatea efectivă [*Wirklichkeit*] e unitatea multiplicității imediate a ființei cu desfășurarea identității cu sine reflectate a esenței, adică cu rațiunea. Efectivitatea e obiectivarea rațiunii în realitatea existentă. Iată de ce filozofia însăși nu rostește adevărul decât atunci când spune despre finit că e ideal (iar în acest sens, spune, Hegel, orice filozofie e idealistă).

Așa se face că întruparea și apoi moartea lui Dumnezeu nu lasă nereconciliată opoziția dintre divin și uman, că astfel universalul se singularizează făcându-se trup, eveniment care revelă substanța teologică a istoriei și împlinirea istorică a divinului, o mișcare dublată de nu mai puțin importanta ridicare – tot prin procesul istoriei – a comunității subiecților la universalul etico-politic al statului care reprezintă întruchiparea immanentă a absolutului. (Mai târziu, aceste două mișcări care se deplasează în sens invers una față de cealaltă, și pe care Hegel le-a conceput ca unitare, chiar dacă cea dintâi – singularizarea universalului – e cea care o face posibilă pe cea de-a doua – universalizarea singularilor, vor rupe unitatea proiectului hegelian, unitatea realității cu rațiunea, pentru că urmașii vor prelua doar câte unul din aspectele ecuației: hegelienii de dreapta vor accentua primul aspect – întruparea lui Dumnezeu în om, iar cei de stânga îl vor adopta ca motto pe cel de-al doilea – comunitatea etică ridicată la rang de absolut.)

Aceasta înseamnă că spiritul reclamă o obiectivare în istorie. Semnificația istoriei e una prin excelență politică: popoarele nu au istorie decât dacă sunt subiecții unui progres al libertății (fiindcă libertatea e substanța spiritului), adică dacă se constituie ca state care să reprezinte cadrul politico-spiritual indispensabil pentru dezvoltarea conștiinței libertății. (Odată cristalizată politic, viața etică e momentul suprem al spiritului obiectiv, și ce-i mai lipsește e doar conștiința de sine care se va manifesta prin artă, religie și filozofie, o conștiință care, pentru a se desfășura, are, la rândul său, nevoie de cristalizarea comunității politice și culturale ca de-o presuposiție obiectivă necesară.⁴³)

Istoria universală unifică progresiv toate istoriile particulare ale popoarelor, dintre care fiecare joacă pe rând rolul principal, iar mișcarea sa reunește substanțialitatea nereflectată – deci nedivizată – a statului grec cu conștiința

⁴³ Altfel spus, istoria nu e istorie în lipsa evenimentelor factuale care o constituie (*res gestae*) și în lipsa conștiinței acestor evenimente, reflectate într-un discurs istoric (*historia*) – cei doi factori constitutivi sunt libertatea reală manifestată politic și conștiința acestei libertăți manifestată prin artă, religie și filozofie.

creștină a libertății, și voința subiectivă cu cea universală, contopindu-le dialectic în figura statului – ideea divină înfățișată pe pământ.⁴⁴

Dar, faptul că împlinirea dialecticii istorice e condiționată de natură – și de geografie, pentru că soarele istoriei răsare în Orient și apune în Occident – care nu e altceva decât o contradicție nerezolvată (simplă alienare în realitate, obiectivare a Ideii logice ca identitate cu sine ideală), face ca istoria să cuprindă în sine un element negativ imposibil de absorbit într-o sinteză superioară: istoria e locul suferinței, al nedreptății, al dramelor și al luptelor. Însă chiar acest moment negativ și aparent lipsit de sens e motorul dezvoltării pozitive – motorul și instrumentul, pentru că Spiritul lumii și rațiunea care se desfășoară în istorie pentru a-l împlini e vicleană: își aservește evenimentele și marile individualități, pasiunile și dorințele lor, pentru a atinge un scop mai înalt, pe care nimeni din cei prinși în iminența istoriei nu-l cunoaște. Și, așa cum absolutul nu tolerează nici o exterioritate absolută în raport cu sine, ci și-o apropiază, tot astfel rațiunea istorică primește în sânul său iraționalul, pentru a-l subsuma apoi progresului conștiinței libertății – scopul final care se constituie ca *dynamis* al evenimentelor.

Acesta e regimul contradicției și al negativității la Hegel: ele sunt constitutive spiritului chiar în calitate de contradicție și negativitate, însă ele sfârșesc prin a converti semnificația alienării sale într-o obiectivare indispensabilă aducerii la prezență. Cu totul altul e sensul pe care-l dă Nietzsche acestor termeni: el preia polemic contradicția, pentru a demasca în figura ei o formă fictivă a logicii, și se revoltă împotriva condiționării afirmației de plierea negativă asupra sinelui; însă, procedând în acest fel, el pune capăt totodată convergenței pe care o cunoștea opoziția lor în gândirea hegeliană, tratând negativitatea ca reactivitate nihilistă, iar contradicția ca afirmație plurală.

3. Conceptul nietzschean de genealogie

Pentru a cartografia maniera în care se înfățișează conceptul de genealogie în scrierile lui Nietzsche, vom urmări în paralel două lecturi care se raportează întrucâtva diferit la gândirea sa, și anume cea a lui Michel Foucault⁴⁵, autor

⁴⁴ Hegel combate viziunea liberății naturale și imediate a omului, îngrădite ulterior de stat și de conviețuirea în societate; în realitate, afirmă el în *Prelegerile de filozofia istoriei*, omul e, într-adevăr, liber de la natură, însă numai după concept, iar conceptul reclamă obiectivare în existența reală: nu are sens să vorbim de o libertate în sens pur subiectiv, libertatea nu e nemijlocită, ci dobândită prin disciplinarea cunoașterii și a voinței, iar voința trebuie, la rândul ei, să interiorizeze exigențe universale ale dreptului și ale moralității.

⁴⁵ În acest capitol, ne vom referi, mai exact, pentru aceasta, la câteva texte în care Foucault dezvoltă o serie de reflecții care îl au ca obiect explicit pe Nietzsche și genealogia sa: „Nietzsche, Freud, Marx”, „Nietzsche, genealogia și istoria”, „Adevărul și formele juridice”, dar și la un text cu o semnificație de program pentru Foucault însuși și pentru varianta sa de genealogie: „Ce este un autor?”.

care se revendică, de altfel, de la ea ca de la o sursă fundamentală, și cea a lui Gilles Deleuze, din cartea sa *Nietzsche și filozofia*. Aceste interpretări se disting încă de la început una de cealaltă prin obiectivul pe care și-l propun: intenția lui Foucault este aceea de-a degaja natura interpretării într-un sens mai general, plecând de la interpretarea genealogică, însă, ca lectură parțială, lectura sa nu va da seama de propriul filozofiei lui Nietzsche; intenția lui Deleuze e identificarea unității gândirii lui Nietzsche ca filozofie a afirmației, astfel că, doar pentru a ajunge la această unitate urmărește să determine specificul genealogiei, care reprezintă punctul nodal ce leagă critica valorilor (care poate fi doar analitic privită ca un proiect negativ) și filozofia afirmației. Dincolo de scopurile acestor două analize, diferendul, am putea spune, se poartă asupra statutului esenței: pentru Foucault, discursul post-metafizic refuză să accepte că ar exista vreo esență oarecare – de aceea, interpretarea e, prin natura ei, infinită; pentru Deleuze, în schimb, definiția esenței poate fi configurată în mod precis atunci când referentul sunt textele lui Nietzsche (și existența acestei esențe nici nu poate fi ignorată, de altfel, de o raportare filologică fidelă la ele): esența e adecvarea dintre lucru, pe de-o parte, și voința și forțele care îl determină fără a-l denatura, pe de altă parte. Desigur, Deleuze nu confundă esența delimitată astfel cu aceea în jurul căreia se construia metafizica tradițională – e un fapt decis că esența înseamnă pluralitate, că e determinată de perspectivă, însă această pluralitate nu o disipează, ci o face doar relativă la raport armonice. Genealogia înseamnă, în consecință, pentru Deleuze, o evaluare diferențiată – nu neutră! – a valorilor, o critică implicit creatoare; nu doar o metodologie interpretativă care ar putea, eventual, funcționa ca normă și pentru alte tipuri de interpretări „suspicioase” – așa cum sugerează într-un fel Foucault atunci când descoperă un liant între tehnicile de analiză ale lui Nietzsche, Freud și Marx⁴⁶ – ci o adevărată „ontologie selectivă” unică⁴⁷.

Miza acestei comparații între perspectiva lui Foucault și cea a lui Deleuze e tocmai aceea de-a vedea dacă putem stabili criteriul după care o interpretare în sensul pe care i-l dă Nietzsche este sau nu preferabilă alteia. Există o cunoaștere adevărată a lucrurilor? O percepție mai adecvată decât alta, de vreme ce percepția nu e o oglindire fidelă, ci o elaborare a unei imagini a lucrurilor? Răspunsul e negativ, știm acest lucru, pentru că pretenția de obiectivitate ar

⁴⁶ Michel Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, în Michel Foucault, *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri: 1963-1984*, traducere de Bogdan Ghiu, Ciprian Mihali, Emilian Cioc și Sebastian Blaga, Cluj, Casa cărții de știință 2001, p. 80-95.

⁴⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche și filozofia*, p. 84.

trebui să se afle în posesia „totalității” (într-un sens nu departe de cel hegelian) și să se raporteze la un referent noumenal al interpretărilor, pe care ar fi nevoită să le măsoare pe toate cu „etalonul percepției exacte”⁴⁸ – o absurditate, pentru că a poseda măsura justă ar reclama o situație transcendentă a celui care măsoară.

Cu toate acestea, Nietzsche vorbește în mai multe rânduri despre capacitatea de-a face „filologie bună”, respectiv „filologie proastă”, de-a identifica natura și calitatea forței înstăpânite asupra evenimentului sau asupra cuvântului. Așa că, pentru a cerceta ce înseamnă exact acest lucru, să urmărim, printr-o evaluare comparativă, în ce fel înțeleg Foucault, și apoi Deleuze, această „filologie bună”.

3.1. Foucault și conceptul de genealogie ca nouă interpretare

Știm din textele lui Nietzsche că noțiunile centrale gândirii filozofice își datorează figura actuală și prestigiul uitării genezei și istoriei lor, ștergerii urmelor pe care le-au lăsat, și a urmelor care le-au marcat, adică uitării întregii istorii a forțelor care le-au stăpânit. Toate conceptele prin care se rezumă, într-o manieră semiotică, totalitatea unui proces scapă definiției; în realitate, nu e definibil decât ceea ce e lipsit de istorie.⁴⁹ Sigur, mecanismul acesta nu e o excepție care ar viza doar conceptele filozofice: toate cuvintele noastre sunt produse perisabile ale unor procese istorice guvernate de hazard, însă în concentrarea de sens filozofic e încă și mai probabil să descoperim o întreagă arhivă de semnificații trecute.⁵⁰

Analizele-program din câteva scrieri ale lui Foucault elucidează funcționarea genealogiei ca dezmembrare și descentrare reclamată de dubla suspiciune pe care o stârnește limbajul: întâi, aceea că limbajul nu spune exact ceea ce spune, ci că, în plus sau în paralel, ascunde un sens subteran, iar apoi, aceea că nu deține monopolul asupra transducerii de semnificații.⁵¹ Consecința unor asemenea bănueli e emergența unei noi specii de hermeneutică, în care semnele nu mai sunt dispuse într-un spațiu omogen de

⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, în Friedrich Nietzsche, *Opere complete 2*, traducere de Simion Dănilă, Timișoara, Hestia 1998, p. 562.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, II, 13. Antihegelianismul e marcant; iar semnificația acestei imposibilități trimite la *A doua considerație inactuală*, unde Nietzsche se poziționează împotriva convertirii istoriei și devenirii în știință sau chiar în prototip al științei.

⁵⁰ Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Univers 1999, p. 8: „[...] istoria unui concept nu e, în totalitate, aceea a rafinării lui progresive, a raționalității sale în continuă creștere, a gradului său de abstractizare, ci aceea a diferitelor lui câmpuri de constituire și de validitate, a regulilor sale succesive de utilizare.”

⁵¹ Michel Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, p. 80.

semnificare, după modelul semiologiei clasice, ci pe o axă a profunzimii, care se ferește însă să fie confundată cu interioritatea: Nietzsche e cel care se împotrivesc confundării profunzimii cu un adevăr interior mai adânc – așa cum se întâmplă cu sinele subiectului, profunzimea se transformă într-o simplă iluzie, într-un efect al suprafeței. (Ba chiar, acțiunea performată de acest sine, sugerează *Despre genealogia moralei*, primează în raport cu agentul său, iar agentul e doar ficțiunea produsă de acțiune.)

Ce se întâmplă, în acest caz, cu interpretarea, destinată, prin tradiție, dezvăluirii sensurilor pe care *vrea și trebuie* să le transmită textul într-un mod încă univoc? Interpretarea descoperă că obiectul său nu e niciodată un grad zero al sensului, un semnificat absolut⁵², că semnificatul însuși e generat de o interpretare și că funcționează în regim de semnificant, și că, din vehicul transparent al semnificației, se convertește într-o mască opacă ce ascunde un conținut ce poate fi redistribuit la nesfârșit în alte semne. Astfel, interpretarea devine un proces infinit, care nu mai are altceva de interpretat decât interpretări, semne, așa cum o descoperă Nietzsche efectuând analiza sursei termenilor „bun” și „rău” în *Despre genealogia moralei* (unde cuvintele revelă nu atât un sens propriu, universal și univoc, ci intenția traductibilă în termeni valorici a celui care le utilizează și care, la rândul său, e ghidat de forțe care pot fi interpretate în termeni de nobil, respectiv josnic. Însă, deși Foucault nu ajunge să o recunoască, există un punct al analizei care e decisiv și, prin aceasta, ultim: criteriul ascendent/descendent al voinței de putere). Iar dacă interpretarea e fără sfârșit, susține Foucault, ea e, totodată, și lipsită de o origine și de un punct final, al împlinirii, devenind, în cazuri extreme, o analiză filologică regresivă care conduce spre o zonă în care însuși interpretul se apropie tot mai mult de posibilitatea aneantizării, în care criteriile interpretărilor și evaluărilor sale se topesc în masa altor criterii și evaluări, în care însuși genealogul se confruntă cu pericolul de-a fi absorbit de gaura neagră a interpretării. Interpretarea fără limite devine propriul său obiect, revenind asupra sursei sale – interpretul – cu o obstinație circulară.

Cum e posibilă o asemenea dispariție a originii interpretării? E vorba de o lipsă care nu se mai traduce printr-o carență, ci printr-o continuă adoptare a unor noi reguli ale jocului; de fapt, însăși interpretarea înseamnă înstăpânirea asupra unui set de reguli prealabile, apropierea unei grile de lectură,

⁵² „Nu există fenomene morale, există doar o interpretare morală a acestor fenomene. Această interpretare are ea însăși o origine extramorală”, spune Nietzsche în § 260 din *Voința de putere*: iar sursa tuturor e de natură fiziologică.

subsumând-o propriei voințe și integrând-o unui alt joc. În felul acesta, ea se înscrie în logica obiectului pe care îl analizează și devine o prelungire a acestuia. Structura acesti mișcări e cea a transformărilor discontinue, unde cuvintele își schimbă mereu sensurile, iar evoluțiile lor neliniare și neanunțate se fac adesea vizibile în articulații neașteptate – însă nici măcar genealogia nu poate să descopere locul lor originar. Am spus nu poate? În realitate, nici nu și-o propune, tocmai pentru că principiul ei e totala neîncredere față de origine și față de semnificația teleologică. Foucault remarcă⁵³ folosirea a doi termeni distincți care marchează diferența dintre două tipuri de teme: pe de-o parte, *originea* [*Ursprung*], în căutarea căreia pornește mereu metafizica, pentru a afla esența însăși a lucrului, „posibilitatea lui cea mai pură, identitatea sa repliată atent pe ea însăși, forma sa mobilă și anterioară față de tot ce este exterior, accidental și succesiv. A căuta o astfel de origine înseamnă a încerca să regăsești «ceea ce deja exista», «lucrul în sine» al unei imagini exact adecvate sieși; înseamnă a considera drept întâmplătoare toate peripețiile care au putut surveni, toate șiretlicurile și toate degizările; a căuta să îndepărtezi toate măștile, pentru a dezvălui, în sfârșit, o identitate primă”⁵⁴. Dar obiectul genealogiei se sustrage discursului esenței și al originii: genealogia e un discurs al *începutului* [*Herkunft*], o analiză a cărei premisă metodologică e încredințarea că nu putem în nici un fel vorbi despre un grad zero al identității, anterior succesiunii de contingente, și că singura lege a succesiunii e hazardul luptelor între niște fragmente discontinue. (Ceea ce nu înseamnă că obiectul analizei e inexistent, sau că e o aparență, ci că el este deja prezența unei/unor forțe.⁵⁵) Începutul e istoric, e prozaic și privează astfel originea de atmosfera aproape teologică în care se înfășoară: „Odinioară căutai să dobândești sentimentul măreției omului, invocând *obârșia* lui divină: lucrul acesta a ajuns astăzi un drum interzis, căci la poarta lui stă maimuța, alături de alte lighioane înfricoșătoare”⁵⁶. Originea, sediul adevărului și al inteligibilității, face loc istoriei – incertă și ea – erorilor cristalizate în adevăruri, iar unitatea substanțială a esenței e pulverizată într-o multitudine de evenimente unice guvernate nu de vreo mecanică, ci de hazard, care nu se nasc din intenții și nu împlinesc semnificații.

⁵³ Vezi Michel Foucault, Nietzsche, genealogia, istoria, p. 183-205.

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 185.

⁵⁵ Acesta e și principiul cercetărilor istorico-genealogice ale lui Foucault: anterioritatea practicilor în raport cu subiecții lor, cu obiectele teoretice care configurează discursul asupra practicilor.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, § 49.

Foucault remarcă faptul că analiza începutului, proveniența, e însoțită adeseori la Nietzsche de explicații asupra originii de sânge – e vorba de noblețea sau josnicia care se transmite biologic – și că ea e integrată într-un discurs despre corporalitate.⁵⁷ Iată de ce, am putea adăuga, dacă există un temei prim – incognoscibil, totuși – dacă există un punct de plecare, un adevăr al interpretării altfel fără sfârșit, acesta trebuie să fie fiziologicul. Dar iată că nici măcar corpul nu e o entitate identică cu sine, ci că poartă urmele unor practici istorice (așa cum o vor demonstra studiile lui Foucault, continuându-l pe Nietzsche) care-l fac imposibil de circumscris ca esență stabilă în funcție de care să poată fi reconstituită totalitatea: discontinuu al pătruns în chiar ființa noastră materială. – Am putea spune că tocmai disprețul filozofilor pentru corp, ca o constantă irelevantă pentru cunoaștere, și pentru abisurile pe care le deschide îi împinge pe o pistă a iluziei, în care simțul istoric e deturnat înspre viziuni fals-panoramice, guvernate de legi transistorice, dar care nu reușesc, de fapt, să se ridice la înălțimea neutralității ideologice a cărei apologie o fac. Numai înstăpânindu-se asupra istoriei, întorcând-o împotriva producătorilor de discurs istoric, poate genealogia să scape ideologiei istoriciste.⁵⁸

Astfel, analiza provenienței convingerilor noastre se întoarce împotriva unei presupuse origini de care ar fi legat fenomenul printr-o filiație continuă și necesară; Nietzsche îi reproșează, de exemplu, lui Schopenhauer⁵⁹, că explicând religia ca pe un produs al unui sentiment, ar face din ea ceva dat și necesar, o constantă antropologică, scăpându-i astfel caracterul său de *invenție*, caracter care nu înseamnă altceva decât că reprezentarea religioasă (care funcționează aici doar ca un exemplu printre altele, însă situația cunoașterii e perfect similară) e un joc liber între diverse forțe, nu produsul unei facultăți transcendente.⁶⁰

⁵⁷ Michel Foucault, Nietzsche, genealogia, istoria, p. 190: „Genealogia, ca analiză a provenienței, se plasează, prin urmare, la joncțiunea dintre corp și istorie. Ea trebuie să arate corpul marcat de istorie, și istoria ruinând corpul”.

⁵⁸ Lectura lui Foucault descoperă trei moduri genealogice care dau replica celor trei tipuri de-a face istoria identificate de Nietzsche în *A doua considerație inactuală*: un carnaval buf al măștilor istorice care să parodieze istoria monumentală a glorificării marilor momente; o disociere a propriei identități, care să pună în locul unității un amalgam niciodată agregat într-o esență, și o spontaneitate creatoare în locul continuității fidele a istoriei anticărești; și, în sfârșit, demontarea subiectului cunoașterii și a legitimității sale de-a se institui ca instanță critică: credința în posibilitatea absolută a cunoașterii și în „întemeierea reciprocă a adevărului și libertății” (*Idem.*, p. 204) fac loc conștiinței pericolului extrem pentru individ și omenire al ducerii la împlinire a voinței de adevăr. „Ceea ce nu vrea să însemne, în sensul criticii, că voința de adevăr e limitată de finitudinea cunoașterii; ci că își pierde orice limită și orice intenție de adevăr în sacrificiul la care trebuie să supună subiectul cunoașterii” (*Ibidem.*).

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Știința veselă*, V, § 353.

⁶⁰ O critică ce l-ar putea viza și pe Feuerbach, convins că răpește religiei autoritatea dacă o coboară la simplu produs – e drept, necesar – al psihicului uman.

Într-un fel, istoria genealogică așa cum o gândește inovator Nietzsche e o istorie a convingerilor istorice, o istorie non-metafizică⁶¹ a ceea ce s-a întâmplat să ne constituie ca subiecți și care, prin hazardul său, ne smulge unei esențe constrângătoare pentru a ne livra libertății de-a ne autoconstitui.⁶²

Și atunci, ce distinge, în ochii lui Foucault cititor al lui Nietzsche, o filologie „bună” de una „proastă”? Ce este acel ceva care rupe omogenitatea ȣesăturii interpretărilor? E acea interpretare care, în loc să interpreteze, devaluează viața și o învinovățește, privând-o de inocență. Însăși capacitatea de-a efectua o astfel de tăietură și de-a exclude ca indezirabilă o variantă de interpretare se datorează autorului său și a intențiilor cu care operează interpretând, pentru că, spune Foucault, interpretul ca sursă are întâietate în fața semnelor.⁶³ Întrebarea adecvată în privința interpretării nu e „cum?”, ci „cine?”⁶⁴

Însă această întrebare, am comenta noi, nu face altceva, în logica foucauldiană, decât să integreze pe acel „cine” ca semn, aducându-l înapoi în

⁶¹ Michel Foucault, *Ce sunt Luminile? (I)*, p. 75-76: „[...] genealogică în finalitate și arheologică ca metodă. Arheologică – nu transcendentală – în sensul că nu va căuta să desprindă structurile universale ale oricărei cunoașteri și ale oricărei acțiuni morale posibile; ci să trateze discursurile care articulează ceea ce gândim, spunem și facem ca pe tot atâtea evenimente istorice posibile. Iar această critică va fi, totodată, genealogică, în sensul că nu va deduce din forma a ceea ce suntem ceea ce ne este imposibil să facem sau să cunoaștem; ci, din contingența care ne-a făcut să fim ceea ce suntem, va desprinde posibilitatea de-a nu mai fi, de-a nu mai face și de-a nu mai gândi ceea ce suntem, facem și gândim”.

⁶² Discursul lui Nietzsche asupra libertății și datoriei individului de a-și prescrie propriile valori își găsește un ecou în acel ethos al experimentării despre care vorbește Foucault, în care se refugiază libertatea conștientă de existența complexelor procese sociale producătoare de subiectivitate: „o punere istorico-practică la încercare a limitelor pe care ne stă în putință să le depășim și deci ca un travaliu de noi înșine asupra nouă înșine, ca ființe libere” (*Idem.*, p. 76). Odată demascate genealogic himerele, odată identificate evenimentele, contururile și limitele care au ajuns să configureze subiectivitatea în maniera în care se prezintă ea astăzi, individului reflexiv nu îi mai rămâne – dar aceasta nu e deloc o simplă consolare, ci un proiect pozitiv și chiar o responsabilitate – decât să le pună la încercare, punându-se astfel la încercare pe sine, și, fără a-și face iluzia că ar putea să transgreseze cu totul limitele, să testeze dependența acestei constituiri de „intensificarea relațiilor de putere”.

⁶³ Trăsătură decisivă a hermeneuticii moderne, dacă e să-i dăm dreptate lui Foucault.

⁶⁴ La aceasta se referă și reproșul pe care inamici ai gândirii pe care insistă să o numească „postmodernă”, cum sunt reacționarii în ale filozofiei Luc Ferry și Alain Renault, îl aduc „gânditorilor șaișoptiști” – Derrida, Foucault, Lacan, Althusser – și metodelor lor de judecare a textului filozofic, preluate de la înaintașii imediați – Heidegger, Nietzsche, Freud, respectiv Marx. Nici unul din ei, ne spun Ferry și Renault, nu acceptă premisa autosuficienței discursului, simțindu-se îndemnați să treacă dincolo de textul deschis, public, și de raționalitatea lui care-l face să fie universal, pentru a descoperi fisuri, inconsistențe și intentând totodată un proces de intenție autorului său.

rețeaua nesfârșită a interpretărilor – criteriile ar trebui să fie mai stabile pentru a trasa o linie de diviziune reală. Ar trebui ca cineva să nu respecte deloc liniile jocului, să iasă cu totul din cadrul său, pentru a deveni un veritabil interpret al interpretărilor. Vom vedea cum e posibil să se întâmple aceasta la Deleuze.

3.2. Deleuze și genealogia ca prim pas al selecției

Interpretarea nu mai e infinită pentru Deleuze (care nu mai face din genealogie prototip al interpretării noii hermeneutici, ci un caz singular, care necesită o examinare independentă); sigur, trebuie să fie infinit de nuanțată și de grijulie, dar ea urmează câteva etape precise, numărabile, și se ghidează după criterii care nu se lichefiază după fiecare utilizare. Motivul e acela că Deleuze citește textele lui Nietzsche nu doar ca pe proliferări indiferente ale interpretării, ci ca pe o simptomatologie urmată necesarmente de o *evaluare*.

Mai exact, natura acestei științe interpretative care preia locul idealului cunoașterii e triplă, și se prezintă astfel: „Ca o *simptomatologie*, dat fiind că interpretează fenomenele interpretându-le ca pe niște simptome, al căror sens trebuie căutat în forțele care le produc. Ca o *tipologie*, dat fiind că interpretează forțele înseși din punctul de vedere al calității lor, activă sau reactivă. Și ca o *genealogie*, dat fiind că evaluează originea forțelor din punctul de vedere al nobleței sau josniciei lor, dat fiind că le află ascendența în voința de putere și în calitatea acestei voințe”⁶⁵. Foucault nu merge atât de departe încât să descifreze miza ontologică a genealogiei, el analizează doar aspectul simptomatologic al interpretării nietzscheene; însă, deși conținutul acestui decupaj nu pare să contrazică prea mult prima figură a științei interpretative despre care vorbește Deleuze, ea e insuficientă ca atare pentru înțelegerea filozofiei lui Nietzsche, pare a spune Deleuze, și reclamă, pentru a fi completă și nu inutilă, să fie însoțită de celelalte două, de o clasificare a simptomelor și de o evaluare a valorilor din care derivă acestea.

Numai așa se poate surmonta circularitatea fără sens a perspectivismului absolut – adică a presupusei echivalențe absolute a tuturor perspectivelor, datorată imposibilității de-a identifica un criteriu non-perspectival obiectiv –

⁶⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche și filozofia*, p. 88. Într-un alt text dedicat lui Nietzsche, genealogia ia două forme: interpretarea și cunoașterea. „Una fixează «sensul» fenomenului, mereu parțial și fragmentar, cealaltă identifică «valoarea» ierarhică a diferitelor sensuri și totalizează fragmentele, fără a le altera sau suprima pluralitatea” (Gilles Deleuze, *Nietzsche*, traducere de Bogdan Ghiu, București, All 2002, p. 15); prima activitate e inspirată de cea a fiziologului sau a medicului, cea de-a doua de creația artistului, iar împreună, ele conturează profilul filozofului viitorului.

în care diverși cititori par a-l fi aruncat pe Nietzsche⁶⁶; aceasta pentru că Deleuze distinge cu atenție între *cunoaștere* – supusă perspectivei, sortită dintru început a fi un mijloc subordonat vieții, dar care, de-a lungul istoriei, a fost vulnerabilă la contaminarea de către forțele reactive și transformată astfel în scop în sine și în judecător al vieții – și *gândire*, care depășește limitele pe care i le impun viața și necesitatea prezervării ei, dar fără a se întoarce împotriva lor. Rațiunea acestei resemnificări a unei opoziții mai vechi e că gândirea, pentru a fi gândire, trebuie să fie mobilizată de o voință afirmatoare, iar astfel ea se acordă întru totul cu viața. Nietzsche depășește aporia kantiană a criticii rațiunii săvârșite de rațiunea însăși – care invalidează, susține el, poziția teoretică a lui Kant – prin deplasarea în afara ei pentru a-i căuta geneza infra-teoretică, descoperind astfel că nici rațiunea și nici facultatea de judecare nu sunt principii transcendente prime; numai acum e posibilă critica, numai după ce am aflat ce anume funcționează ca principiul genetic și genealogic, plastic și nu transcendental, al rațiunii: voința de putere. De aceea, adevăratul filozof nu se mulțumește cu înregistrarea rapsodică a delictelor încălcării limitelor facultăților, ci activitatea sa e evaluarea și creația – creația de valori.⁶⁷

Iată că genealogia e o evaluare diferențiată a valorilor, o critică implicit creatoare – și, în consecință, activă, nu reactivă – a valorilor.⁶⁸ Altfel

⁶⁶ Iată un exemplu de lectură care apare frecvent la comentatorii lui Nietzsche: „În locul rațiunii întemeietoare, Nietzsche ipostaziază o rațiune estetică, din perspectiva căreia antinomiile valorice sunt doar «evaluări superficiale», *perspective* dintr-un anumit unghi [sic!]. Cu această demitere însă, Nietzsche pătrunde pe terenul relativismului, pierzând în același timp orice capacitate de întemeiere” (Gabriel Troc, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Iași, Polirom 2006, p. 63).

⁶⁷ Afinitatea dintre gândire și viață își atinge culmea în creația artistică – excitare a voinței de putere și glorificare a aparenței ca afirmare a realității. În calitate de „cunoaștere tragică”, arta e cea mai profundă intuiție a identității adevărului cu iluzia și e, totodată, o formă de protejare prin iluzie a ochiului uman de lumina crudă a existenței căreia privirea teoretică i-a „sfâșiat vălul” (vezi Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*).

⁶⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche și filozofia*, p. 5-6: „Evaluarea se definește ca elementul diferențiator al valorilor corespondente: element în același timp critic și creator. Evaluările, raportate la elementul lor, nu sunt valori, ci moduri de a fi, moduri de existență ale celor care judecă și evaluează, slujind tocmai drept principii valorilor prin raportare la care aceștia judecă. Iată de ce noi avem întotdeauna credințele, sentimentele, gândurile pe care le merităm în funcție de modul nostru de a fi și de stilul nostru de viață”. Inovația esențială a lui Nietzsche este chiar răsturnarea acestei ordini, în urma căreia psihologicul nu mai joacă un rol de fond primar, ci de produs al unui anumit tip de viață, căruia i se subordonează apoi pentru a-l justifica. Teza lui Deleuze susține că intenția lui Nietzsche e inserarea în proiectul criticii metafizicii inițiat de alți filozofi conceptele de sens și de valoare: „sensul unui lucru este raportul dintre acest lucru și forța care pune stăpânire pe el, valoarea unui lucru este ierarhia forțelor care se exprimă prin acel lucru privit ca fenomen complex” (*Ibidem.*, p. 12). Elementul genealogic din care derivă semnificația sensului și valoarea valorilor e voința de putere.

spus, o identificare a originii valorilor și o evaluare a valorii acestei origini. E important să înțelegem că există o diferență între evaluări ca principiu motor al valorii și valoarea însăși ca element derivat dintr-un principiu evaluativ, pentru a nu ne înșela făcând din valoare un resort primitiv. De fapt, cea care produce aceste diferențe și succesiuni este, pentru Deleuze, forța.⁶⁹

Or, această luptă a forțelor e într-o asemenea măsură constitutivă, încât evenimentul nici măcar nu are sens în sine, ci are tot atâtea sensuri câte forțe se înstăpânesc asupra lui, și, de aceea, el nu mai e o aparență în spatele căreia s-ar ascunde un lucru în sens noumenal, ci un simptom care servește la descifrarea sensului acestor forțe. (Nici nu există vreo materie în sine, ci doar cantități de forță al cărui rezultat e hazardat.) Jocul forțelor e cel al unei voințe care își exercită dominația asupra altei voințe – rațiunea mai profundă pentru care orice forță se raportează la o alta, fie pentru a stăpâni, fie pentru a fi stăpânită e tocmai elementul diferențiator, ierarhia, și numai ca voință de ierarhie poate fi înțeleasă legitim voința de putere. Corpul, ca și istoria, e un câmp de luptă al unor forțe anonime de proveniență diferită, care se înstăpânesc asupra lui și nu tind spre echilibru și tranchilizare, ci spre satisfacerea inepuizabilei voințe de putere.

Până aici, câmpul deleuzian al forțelor nu diferă foarte mult de cel

⁶⁹ Pentru elucidarea instrumentarului conceptual al interpretării lui Deleuze, iată câteva precizări terminologice: *calitatea* forței se referă la a fi activ sau reactiv, *cantitatea* – la a fi dominat sau dominator. Cantitatea de forță e, deși inseparabilă de ea, altceva decât calitatea ei, cea din urmă fiind determinată tocmai de *diferența* față de alte cantități de forță; forțele reactive, inferioare, preiau sarcini – cele specifice lor sunt cele de acomodare, într-un fel sau altul mecanice – dar sunt, în mod firesc, subordonate forțelor active, caracterizate, la rândul lor, de capacitatea plastică de transformare, care scapă unei logici a previzibilului și nu pot fi surprinse de conștiință, fiindcă aceasta este fundamental reactivă, ca toate celelalte funcții adaptative ale organismului – de aceea spune Nietzsche că gradul de conștiință e invers proporțional cu cel al perfecțiunii. Însă forțele inferioare pot triumfa, rămânând, totodată, inferioare în cantitate și reactive în calitate, tocmai pentru că sunt dotate cu o adaptabilitate mai mare – așa se explică succesul istoric al forțelor reactive și al nihilismului: evoluția, în sensul ei darwinist, nu îi selectează pe indivizii superiori ci, adesea, aceștia se pierd dintr-un prea plin, dintr-o risipă de sine (așa că evoluția, în felul în care cum o concepe Nietzsche, nu mai e nicidecum darwinistă; dimpotrivă, accidentul nefericit se poate transforma într-un organ). Ba chiar, dacă merge până la capăt cu ceea ce poate, cel mai puțin puternic e la fel de puternic ca și cel mai puternic, pentru că își completează deficitul de forță prin spiritualitate, șiretenie, iar aceasta nu-l face reactiv: reactiv e doar cel ce nu merge până la capăt, cel ce – spune Deleuze – este separat de ceea ce poate. Iar acest mecanism al *separării unei forțe active de capacitatea ei, care produce convertirea ei într-o forță reactivă*, e prototipul contagiunii nihiliste și-și are reversul în depășirea nihilismului prin radicalizarea – adică autodistrugerea lui. – Acesta e motivul pentru care istoria nu e o instanță a dreptății, așa cum nu e un proces teleologic al împlinirii unor intenții conștiente, și de aici derivă Nietzsche necesitatea unei analize a nuanțelor forțelor și a voinței.

foucauldian al interpretărilor. Însă, pentru Deleuze, are sens să ne punem întrebarea – ba mai mult, aceasta ar fi singura întrebare cu sens, pentru Nietzsche, și tocmai pentru că a evitat să o formuleze, întreaga critică a lui Kant s-a pierdut în arhiva operelor plate ale funcționarilor filozofiei –: Ce înseamnă „mai bine” și de ce a afirma este mai bine decât a nega? Criteriul unei astfel de aprecieri e proba eternei reîntoarceri: ceea ce vrem să se întoarcă este „mai bun”. Testul care desparte afirmativul de negativ e eterna reîntoarcere, guvernată de principiul selecției: nu totalitatea actelor noastre se reîntoarce, ci doar gestul selectat prin faptul că-i dorim întoarcerea.

Însă cum ajunge Nietzsche să introducă eterna reîntoarcere ca principiu al temporalității și selecției? Explicația lui se aseamănă, la început, cu viziunea cosmologică a vechilor greci, însă sfârșește ca o inovație totală: datorită infinității timpului, dacă devenirea ar însemna a-deveni-ceva, atunci ea ar fi devenit deja acel ceva și și-ar fi atins stadiul terminal, ne spune Nietzsche urmând o convingere a anticilor. Însă „Eterna reîntoarcere, după Nietzsche, nu este câtuși de puțin o gândire a identicului, ci o gândire a selecției, o gândire a diferitului absolut care cere un principiu nou, situat în afara științei.”⁷⁰ Acest principiu este cel al reproducerii diferitului ca atare, al repetiției diferenței. [...] eterna reîntoarcere nu este permanența Aceluiași, starea de echilibru sau sălașul Identicalului. În eterna reîntoarcere, nu Același sau Unu sunt cele care revin, ci reîntoarcerea este ea însăși Unu care se spune doar din/despre divers și din/despre ceea ce diferă”⁷¹. Nu o circularitate oarbă a Ființei în devenire, ci devenirea însăși ca revenire, Unu care se manifestă din/despre multiplu⁷²: „Altfel spus, identitatea, în eterna reîntoarcere, nu desemnează natura a ceea ce revine ci, din contră, faptul de a reveni pentru ceea ce diferă. Acesta e motivul pentru care eterna reîntoarcere trebuie gândită ca o sinteză: sinteză a timpului și a dimensiunilor sale, sinteză a diferitului și a reproducerii lui, sinteză a devenirii și a ființei afirmându-se din/despre devenire, sinteză a dublei afirmații”⁷³. O poziție care denunță viziunea ciclică asupra revenirii ca nefiind în stare să

⁷⁰ Știința, așa cum vom arăta mai departe, captează doar fenomenele guvernate de forțele reactive, care au ca sarcină acomodarea mecanică.

⁷¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche și filozofia*, p. 57.

⁷² Necesitatea e combinația hazardului, afirmarea lui. Hazardul e corelat în mod neaccidental cu necesitatea. Lovitura de zaruri, ne spune Zarathustra, trebuie să fie cu totul lipsită de scop: a arunca o singură dată și a obține combinația necesară – necesitatea care afirmă hazardul și care determină repetarea loviturii de zaruri. Doar jucătorii proști mizează pe mai multe încercări și calculează probabilitățile în a-și atinge scopul.

⁷³ *Ibidem*, p. 59.

dea seama de diversitatea ciclurilor și nici de cea din interiorul ciclurilor; s-ar spune că viziunea lui Deleuze infirmă un diagnostic cum e cel al lui Löwith cu privire la eterna reîntoarcere nietzscheană⁷⁴, afirmând nu doar că aceasta nu contrazice voința de putere, ci că e o expresie a voinței de putere pe care Deleuze o numește „rațiunea de a fi a diversului, a reproducerii sale, a diferenței și a repetiției ei”. (Or, printr-o asemenea dublă capacitate de sinteză cu care e înzestrată voința de putere – geneză a forței și, deopotrivă, a raporturilor dintre forțe – Nietzsche s-ar înscrie în tradiția kantiană a căutării unui principiu unificator care să reproducă, totodată, și diversul în sinteza ca atare.)

Dar aceasta nu înseamnă altceva decât a susține că eterna reîntoarcere este chiar împlinirea radicală a nihilismului, care se traduce ca auto-anihilare și depășire a nihilismului, pentru că reîntoarcerea echivalează cu negarea forțelor reactive care nu suportă o afirmație, care nu trec proba repetiției: prin selecție, reactivul, voința de neant se auto-distruge.⁷⁵

De unde însă această necesitate a depășirii nihilismului și ce înseamnă ea pentru Nietzsche? Progresul istoric al nihilismului poate fi privit ca desfășurându-se pe două planuri (a căror alăturare ne amintește de un Hegel cu sens schimbat): pe de-o parte, cel al istoriei propriu-zise, marcate de victoria covârșitoare a forțelor reactive și a voinței de-a nega viața și, pe de altă parte, cel al istoriei filozofiei, adică al succesiunii de rațiuni pe care le inventează filozoful-preot pentru a justifica invazia valorilor ascetismului.⁷⁶ Pentru că metafizica, departe de-a fi autonomă ca funcționare și înrădăcinată doar în

⁷⁴ Vezi Karl Löwith, *Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du même*, traduction par Anne-Sophie Astrup, Paris, Calmann-Lévy 1991. După Löwith, necesitatea cosmologică a eternei reîntoarceri se opune voinței de putere ca voință de voință liberă – pe care Löwith nu ezită să o antropologizeze, pentru a o putea apoi declara subordonată fatalității naturale pe care o reprezintă întoarcerea *identicalului*. Astfel, cum voința de putere e resortul depășirii nihilismului prin depășirea de sine ca imperativ etic, omul vrând astfel să ridice existența sa finită la o semnificație eternă care să se rupă de necesitatea revenirii, dar comportându-se *ca și cum* reîntoarcerea ar fi infinită; și cum, în același timp, pentru teoria științifică, reîntoarcerea e reală, nu doar posibilă, cele două tendințe aflate într-o continuă tensiune transformă gândirea lui Nietzsche într-o filozofie a experimentării și a depășirii contradicțiilor.

⁷⁵ „Aceasta a doua selecție este foarte diferită de prima: nu mai e vorba de a elimina din voință, prin simplul gând al eternei reîntoarceri, ceea ce cade în afara acestui gând; ci de a face să intre în ființă, prin eterna reîntoarcere, ceea ce nu poate să intre în ea fără să își schimbe natura. Nu mai e vorba de o gândire selectivă, ci de ființa selectivă: deoarece eterna reîntoarcere este ființa, iar ființa este selecție” (Gilles Deleuze, *Nietzsche și filozofia*, p. 84). E ceea ce Deleuze numește „ontologie selectivă”, care dezvăluie existența unei deveniri active a forțelor reactive.

⁷⁶ Vezi Gabriel Troc, *Postmodernismul în antropologia culturală*, p. 49.

rațiune, e edificată pe credințe cristalizate, e împlinirea unei teologii ascunse, astfel că noutatea pe care o aduce cu sine modernitatea e doar aparentă, e doar o altă formă a nihilismului, înțepenită în convingerea că, dacă a produs moartea lui Dumnezeu (un eveniment „zgomotos”, dar inconsistent, un simplu element de decor, sau, mai corect, doar un pas în plus în înaintarea nihilismului), înlocuirea lui cu noi idoli laici (rațiunea, cunoașterea, adevărul, progresul, umanitatea) ar fi exterminat și ultimele relicve ale teologiei. Însă această fază recentă a nihilismului nu e nici măcar terminală, fiindcă e nevoie de o radicalizare sa, de scepticismul absolut cu privire la orice valoare posibilă, de convertirea la pesimism pentru ca, mergând până la capăt cu ceea ce poate, această voință totală de auto-anihilare să se surmonteze pe sine auto-anihilându-se și devenind un ansamblu de forțe active: pentru Nietzsche, nihilismul a devenit depasabil. Acesta e motivul, de altfel, pentru care doar supraomul⁷⁷ poate suporta acel nihilism al devenirii care provoca dezgustul lui Zarathustra, pentru că întrevide afirmația care stă la capătul său (și așa se explică și fascinația pe care o exercită asupra lui Nietzsche ambiguitatea reactivului, a periculosului – și sensibilitatea pe care le dezvoltă ele). Însă aceasta înseamnă că și scepticismul și blazarea care abandonează interpretările indiferenței „perspectivismului” trebuie să-și găsească o depășire prin eterna reîntoarcere.

Prin urmare, nu ne-am înșela prea mult dacă am atribui preferinței lui Nietzsche pentru diferență și ierarhie în dauna indiferenței criticile sale repetate aduse dialecticii (hegeliene, în principal) și culturii istorice (care își are și ea sursa în gândirea lui Hegel, dar care câștigă autonomie și o nocivitate proprie cu timpul).

Intenția celei de *A doua considerație inactuală* e tocmai surprinderea caracterului de obiectivitate neutralizantă a istoricisimului, privit ca o parazitare sterilă a trecutului. Există, spune Nietzsche, o relație de consecință imediată între istoricism și pesimismul produs de blazarea pe care o aduce cu sine surplusul de cunoaștere istorică: *tout savoir, tout comprendre*. Departe de-a fi doar o reacție critică la modernitate, istoricismul e un produs al raționalității și al excesului nu doar de acumulare savantă, ci și de conștiință istorică care, însă, de vreme ce nu servește la a da naștere viitorului, e mai mult decât inutilă, e de o maladivitate dăunătoare, o hipertrofiere cinică ce paralizează acțiunea,

⁷⁷ Supraomul nu e nici produsul unei evoluții colective, nici al eforturilor sale individuale dirijate de rațiune, ci e rezultatul caracterului selectiv al eternei reîntoarceri și, totodată, al propriei sale afirmații.

concluzionând: nu e nimic nou în istorie, noul e improbabil, acțiunea nu are sens. În plus, istoricismul induce ideea că omenirea s-ar afla la capătul unui lung progres, că ar fi ajuns-o bătrânețea și paralizia înțelepciunii – iar filozoful identifică aici influența ocultă a escatologiei teologice, tot așa cum, pentru el, doctrina progresului e ecoul îndepărtat al credinței creștine în Providență⁷⁸. Însăși conștiința istorică a epocii e o falsă conștiință pentru că, departe de-a avea măcar curajul lucidității și, de aici, pe cel al ierarhiei, se lasă învăluită de năluci religioase și drogată de fatalismul inutilității acțiunii.

O teologie istorică cum e cea hegeliană își găsește, însă, instrumente laice înzestrate cu deplină legitimitate științifică, astfel că cei doi versanți, cel teologic și cel laic, se susțin unul pe celălalt: metoda istoricistă a statisticii, de pildă, vrea să dea seama de legile istoriei – or, singurul lucru despre care statistica ar putea spune ceva e mulțimea, cu spiritual ei gregar, masele care înseamnă ceva doar în calitate de copii, de obstacole sau de instrumente ale oamenilor mari.⁷⁹ Obiectivul său: reconcilierea uniformizatoare a tuturor momentelor istoriei într-un limb al conștiinței istorice, care dezarmează fiecare din evenimentele pe care le totalizează. Memorie, nu gândire și discriminare, o memorie ce nu ezită să-și facă un punct de sprijin din obiectivitatea trans-istorică în care s-a deghizat credința metafizică într-un adevăr etern și într-o conștiință mereu identică cu sine, care iubește și cunoaște adevărul chiar dincolo de concretul istoriei pe care o exaltă.⁸⁰ Or, problematică nu e cunoașterea formelor istoriei, ci utilizarea cunoașterii într-o manieră și într-o măsură dizolvantă, reducând discontinuitățile și scufundând deci evenimentul într-o pretinsă logică – sau rațiune – care îl transcende, și care îl determină, totodată. Mai mult, fiecare dintre categoriile cu care operează o astfel de filozofie a istoriei sunt contaminate de teologie: istoricismul, teleologia, escatologia

⁷⁸ Pentru Nietzsche, „umanitatea nu avansează, umanitatea nici măcar nu există” (vezi Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, § 90); chiar și acumularea cunoașterii în timp e o himeră – mai exact, atât cunoașterea e o ficțiune, cât și posibilitatea acumulării ei.

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Considerații inactuale*, II, § 9. Aici e mai vizibilă ca oricând prăpastia care-i departe pe Marx – cel care reflectează asupra capacității maselor de proletari de a restitui, prin revoluție, ființa umană nealienată a umanității – de Nietzsche, pentru care succesul valorilor maselor reprezintă o contramișcare în raport cu acțiunea nobilă: egoismul masei e un egoism neinteligent, și însuși faptul de a-i atribui vreo universalitate e lipsit de sens, la fel de lipsit de sens ca a crede că putem vorbi despre universalitate în privința vreunei categorii istorice, în genere.

⁸⁰ Tocmai prezența unui astfel de reper inalienabil e criteriul care desparte conștiința istorică pe care și-a apropiat-o metafizica de cea necesară analizei genealogice.

– adică sfârșitul istoriei, fie el religios – ca judecată, apocalipsă – fie seculară, ca împlinire, eliberare. Tot ce face Hegel e să secularizeze providența, chiar dacă filozofia sa înseamnă o ruptură decisivă în raport cu filozofia creștină a istoriei⁸¹, mulțumită condiționării împlinirii spiritului absolut de desfășurarea sa în istorie. Iar Nietzsche ia în derâdere iluziile caraghioase ale hegelianismului: că sensul istoriei s-ar revela în timp, că momentul actual ar fi adevăratul sens și scop al evenimentelor anterioare – simple ficțiuni care, însă, produc la rândul lor efecte metafizice, sancționând o idolatrizare a realului, o adeziune față de realitățile concrete ale epocii, realități prin care s-ar manifesta însăși necesitatea rațională a istoriei, și delegitimând prin aceasta orice acțiune care refuză să confirme necesitatea manierei în care se înfățișează prezentul, dar și orice mișcare care ar vrea să contrazică verdictul sfârșitului istoriei.

Privirea supra-istorică a estetului, în schimb, are meritul de-a găsi doza optimă de simț istoric, de-a nu vedea reguli și legi în spatele evenimentului (și, deci, de a nu-l mistifica), ci, în fiecare moment, o împlinire a lumii, care, departe de-a fi paralizată de trecut⁸², e mereu un nou început pentru care trecutul nu e nicidecum ceva ce semnifică și valorează în mod absolut și, deci, încheiat.⁸³

⁸¹ Vom urmări aici analizele lui Karl Lowith din *Istorie și mântuire* – progresul nu înseamnă decât mundanizarea noțiunii creștine de providență, minus escatonul creștin: secularizarea predicatului infinității existenței divine în infinit al progresului istoric. Însă abandonarea escatonului creștin dăunează tocmai atribuirii unei semnificații cu adevărat creștine, nu doar ca urmă religioasă, a noilor categorii ale filozofiei istoriei.

⁸² Pentru că îi lipsește puterea de-a uita, „a fi”-ul conștiinței istorice exacerbate nu e altceva decât un „a fi fost”, un simplu imperfect neterminat, ce inhibă forța plastică de vindecare și rezistență la memorie, și, astfel, și acțiunea și fericirea împreună cu ele. Nietzsche recunoaște aici un postulat al teoriei clasice a acțiunii: a faptui și a elabora teorii sunt activități care se exclud una pe cealaltă – opoziție care reflectă, de fapt, ruptura modernă între cunoaștere și viață. În realitate, reflecțiile sale asupra culturii epocii nu ating doar scrierile câtorva autori consacrați ai filozofiei: criticând îngurgitarea indigestă și nediscriminatoare de informații și referințe istorice care nu reușesc să fie metabolizate de conștiința de sine a epocii, Nietzsche vizează un anumit deziderat al culturii germane contemporane, acela de-a nu se împiedica de vanul acord al formei cu conținutul, ignorând-o astfel cu desăvârșire, ca total neimportantă și neautentică, pe prima și făcând, în schimb, apologia „interiorității” și a autenticității conținutului ca fiind esența vitalității. Supraabundența de cultură istorică operează un astfel de clivaj între ființa intimă și lumea exterioară, care însă contrazice însuși principiul viului (vezi Friedrich Nietzsche, *Considerații inactuale*, II, § 4).

⁸³ *Ibidem*, II, § 6: „[...] iată de ce sper ca istoria să nu-și poată descoperi însemnătatea în ideile generale, ca într-un fel de floare și rod: ci că valoarea ei este tocmai aceea de a transcrie ingenios o temă cunoscută, eventual mediocră, o melodie banală, de a o ridica, de a o înălța la rang de simbol cuprinzător și de a lăsa astfel să se bănuiască în tema originală o întreagă lume de profunde reflecții, de putere și frumusețe”.

Nevoia acestei uitări plătește tribut vieții, iar esența vieții e de-a fi injustă, Ode-a prefera convingerea personală preținsei obiectivității; de aceea, asemenea forțe creative fac din istorie mai curând o artă ce conservă iluzii decât o știință (atac care îl vizează, desigur, în primul rând pe Kant). Instinctul adevărului, năzuința ce-și are originea în dreptate e altceva decât năzuința spre cunoașterea pură și dezinteresată⁸⁴, care omogenizează doar istoria, în loc s-o interpreteze; or, dacă obiectivitatea înseamnă indiferență, ea nu mai e dreptate, nici obiectivitate.⁸⁵

Tot prin critica adusă nihilismului se explică și spiritul antidialectic al lui Nietzsche⁸⁶: desigur, știm că el apreciază atât simțul istoric al lui Hegel, cât și importanța pe care o acordă el contradicției, însă Hegel, „ca toți germanii”, nu merge niciodată până la capăt în a-și afirma principiul. Iar acest „nu merge până la capăt” care, așa cum am văzut, e simptomul reactivității, se traduce prin faptul că Hegel nu depășește nihilismul răsturnându-l printr-un nihilism și mai radical. Diferența fundamentală între el și Nietzsche se joacă prin configurarea rolului jucat de negativitate – astfel că, dacă pentru unul negativul e medierea cu sine, *travaliul* indispensabil pentru ajungerea deplină la prezență, pentru celălalt, în schimb, „raportul esențial al unei forțe cu altă forță nu este conceput ca un element negativ în esență. În raportul său cu o alta, forța care se face ascultată nu o neagă pe cealaltă sau ceea ce nu se confundă cu ea, ci își afirmă propria diferență și se bucură de această diferență.”⁸⁷ Negativul nu este prezent în esență ca elementul din

⁸⁴ Pe de altă parte, și analiza conștiinței istorice păstrează duplicitatea, dansul pe sârmă al voinței de adevăr, care pendulează mereu între uitarea preservantă și îndrăzneala de-a privi dincolo de ficțiunile reconfortante, astfel că și „istoria este suportată doar de personalitățile puternice, pe cele slabe ea le rade complet de pe fața pământului. Adică ea nimicește simțirea și sensibilitatea, dacă acestea nu sunt destul de puternice să măsoare trecutul cu propriul etalon” (Friedrich Nietzsche, *Considerații inactuale*, II, § 5).

⁸⁵ Lowith sugerează că sensul acestei critici ar fi, de fapt, un atac la adresa retrospectivei anticărești, și că istoricismul s-ar trezi astfel revigorat grație unei proiecții spre viitor, printr-o chemare la acte a căror semnificație o va judeca istoria: „Când cineva se angajează într-un istoricism excentric, nu e mare diferență dacă e retrospectiv sau expectant, sătul de trecut sau lacom de viitor. [...] «Da»-ul lui Nietzsche se opune «nu»-ului dialectic; diferența, contradicției dialectice” (Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, p. 207).

⁸⁶ Pentru un comentator ca W. Kaufmann, faptul că Nietzsche gândește fenomenul sublimării ca fenomen indirect, dar necesarmente productiv îl apropie decisiv de dialectica hegeliană a suprimării-conservare (vezi Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press 1950). Rațiunile pentru a refuta o astfel de asemănare superficială relevă de neînțelegerea dezacordului ontologic și metodologic radical și multiplu care se îi separă în mod deloc întâmplător pe Nietzsche și Hegel, dar și de cea a naturii *Aufhebung*-ului hegelian.

⁸⁷ Plăcerea afirmării diferenței se opune travaliului hegelian al negativului: „[...] în locul afirmării afirmației, faimoasa negare a negației” (*Ibidem*, p. 225).

care forța își extrage activitatea: dimpotrivă, *rezultă din această activitate* [s.n.], din existența unei forțe active și din afirmarea diferenței ei⁸⁸. Negativul este un produs al existenței înseși: agresivitatea legată obligatoriu de o existență activă, agresivitatea unei afirmații. [...] în locul elementului speculativ al negației, Nietzsche introduce elementul practic al *diferenței*: obiect al afirmării și al plăcerii”⁸⁹.

Tocmai pentru că îi lipsește glorificarea diferenței ca diferență nesuprimată, gândirea dialectică e prin excelență filozofia resentimentului, e reactivitatea sclavului care neagă tot ceea ce are capacitatea de a-și manifesta diferența și interpretează voința de putere prin necesitatea unei recunoașteri, fiindcă, pentru sclav, nu există putere reală, creatoare, ci doar recunoaștere și permutare a unor atribuiri prestabilite de autoritate.⁹⁰

Vedem astfel în ce fel diferă genealogia – așa cum o concepe Deleuze citind textele lui Nietzsche – de alte tipuri de critică adresată metafizicii. Filozofia lui Kant – prototipul acestei critici – păcătuiește încă de la început prin insuficiență, fiindcă se mulțumește să analizeze *pretențiile* dogmatice de cunoaștere și adevăr, dar nu cunoașterea și adevărul însuși; pretențiile de moralitate, dar nu și moralitatea. Altfel spus, Kant nu întreprinde nicidecum o analiză valorică, ci acceptă premisele valorice ale metafizicii căreia îi pune la îndoială strict legitimitatea speculativă și întinderea. Ba mai mult, afirmă Nietzsche, Kant își construiește întregul edificiu criticist cu scopul de a-l livra ca bastion de apărare pentru teze metafizice, împotriva atacului coroziv al intelectului. Tocmai de aceea, adevărata critică trebuie să se ocupe cu mai mult decât vegherea utilizării corecte și a tranzitării optime a granițelor existente: scopul său e tocmai chestionarea acestor granițe, pentru că ea știe că nu există fapte morale, ci doar interpretări care fac ca fenomenele să fie sau nu morale, că nu există iluzii ale cunoașterii, ci că însăși cunoașterea este o iluzie.

Critica marxistă la adresa lui Hegel greșește și ea, ar spune Nietzsche, de data aceasta nu printr-o insuficiență, ci printr-un principiu defectuos (să nu uităm că și ea e tot o dialectică): vrea să corecteze o insuficiență. Pentru că, deși Marx admite că reconcilierea între particular și universal nu e reală, aceasta

⁸⁸ Negarea hegeliană a negației nu poate fi, la Nietzsche, corolarul logic al afirmării afirmației. Prin urmare, negativul rămâne un negativ nesuprimat ca negativ, ci afirmat ca negativ.

⁸⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche și filozofia*, p. 13.

⁹⁰ Dialectica stăpân-sclav se bazează, într-adevăr, pe o viziune a puterii ca recunoaștere și reprezentare a puterii de către cel supus ei. Vom vedea mai departe în ce fel elaborează genealogia o critică la adresa reprezentării înseși.

se întâmplă pentru că Hegel o gândește ca ideală, de unde și critica spiritualismului din perspectiva materialismului; or, ea trebuie să se împlinească până la urmă, și tot în virtutea raționalității realului.⁹¹ Astfel că, deși Marx elaborează o critică a conceptelor, el păstrează distincțiile și chiar cadrul conceptual hegelian, iar soluțiile sale se doresc un hegelianism perfecționat, un hegelianism adevărat, adică o adevărată unitate între esență și existență.

Însă ce i s-ar putea imputa oare acestei critici deleuzian-nietzscheene la adresa structurii logicii dialectice? Nimic altceva – fapt deloc lipsit de importanță, pentru că rezultă dintr-o înțelegere întrucâtva defectuoasă – decât: deducând că afirmarea dialectică se face reactiv, prin negația negativului său, o critică pentru că ar face din acest negativ o abstracție în sensul unei lipse de determinare, uitând însă că Hegel nu reduce dintru început la o abstracție momentul negativ al afirmării dialectice, ci că acesta rezultă ca abstracție, care trebuie negată tocmai pentru că e o abstracție – dar în sensul unei insuficiențe, și nu în cel de lipsă a determinării – doar în urma afirmării sale inițiale unilaterale. Prin urmare, eșuând în a vedea că negația dialectică hegeliană nu e una exterioară, ci necesară logic oricărei determinări⁹², și că diferența între afirmație și negație nu e una ontologică, ci ține doar de o succesiune logică, critica lui Deleuze suferă de serioase deficiențe interpretative în ce privește filozofia lui Hegel, însă, cu toate acestea, ea dă seama totodată, putem constata, prin chiar eroarea ei, de însăși deficiența lecturii lui Nietzsche la Hegel.

⁹¹ De exemplu, munca, activitatea care reprezintă, în viziunea lui Marx, categoria constitutivă a umanului – pentru că ea generează relațiile de producție – apare la Hegel ca o simplă categorie universală, indiferentă la orice conținut particular concret, și care, de aceea, se poate aplica oricăror determinații, îi reproșează Marx. Lumea e, într-adevăr, produsul muncii umane, iar munca e esența omului, prin care individul se alienează, chiar dacă Hegel vede doar partea pozitivă și dialectică a alienării – însă trebuie să luăm în considerare, ne atenționează Marx, determinațiile concrete, istorice, ale acestor relații de producție. O determinare pe care Nietzsche ar respinge-o cu desăvârșire ca esențialism, în ciuda reflecției istorice asupra ei, dacă ar fi reflectat vreodată asupra muncii ca asupra unei probleme teoretice și altfel decât ca simptom al nihilismului unei epoci industriale care o apreciază la superlativ.

⁹² Stephen Houlgate remarcă și el că interpretarea lui Deleuze se sprijină pe o denaturare fundamentală a negației dialectice hegeliene, însă atribuie această eroare – în mod fals și confundând, totodată, interpretarea pe care o face Deleuze filozofiei lui Nietzsche cu gândirea deleuziană propriu-zisă – unei neînțelegeri a caracterului istoric al conștiinței de sine hegeliene și consideră că, în fond, în ciuda obiecțiilor sale teoretice anti-hegeliene, analiza lui Deleuze asupra afirmației și negației se înscrie și ea într-o structură dialectică (vezi Stephen Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press 2004, p. 7-8).

Adăugând la aceasta meritul fidelității pentru o filozofie nietzscheană privită ca ontologie, vom prefera lectura sa tocmai pentru că nu poate concepe genealogia în lipsa acestei ontologii subiacente.

Am văzut că felul în care înțelege Foucault să-și aproprieze genealogia e recursul la o explicitare mai generală și, deci, mai puțin specific nietzscheană – genealogia ar putea funcționa astfel ca model al unei pluralități de interpretări ce se pot lipsi întru totul de criteriile evaluării precise de care vorbește Nietzsche. Pentru Deleuze, dimpotrivă, genealogia nu are sens în lipsa motorului valoric care o susține și a voinței de afirmație care a generat-o. Foucault își pregătește terenul pentru propria întreprindere teoretică și urmărește filiații critice; Deleuze demonstrează că surmontarea nihilismului metafizicii i-a reușit cu adevărat lui Nietzsche.

Prin urmare, nu vom încerca să-i reconciliem pe cei doi – ei nici nu se plasează pe poziții opuse, așa că nu vom crea nici noi o falsă polemică – ci vom spune doar că, dacă analiza lui Foucault trimite mai curând la acele elemente ale metodei genealogice care vor fi preluate și de alți hermeneuți de stil nou, cea a lui Deleuze, în schimb, punctează tocmai specificul netransferabil al genealogiei nietzscheene. Or, noi am degajat acest nucleu teoretic al genealogiei așa cum e privită de Deleuze pentru a-i comenta categoriile și concluziile. Vom vedea în partea a doua a textului rezultatele aplicării unor asemenea categorii la scrierile lui Nietzsche.

PERSPECTIVE TEOLOGICE

BOTEZUL ȘI ISPITIREA LUI ISUS, FRONTISPICIUL UNEI MISIUNI

Simona Ștefana ZETEA

RESUMÉ: Le baptême et les tentations, le frontispice d'une mission. Les fragments évangéliques concernant le baptême et les tentations de Jésus pourraient être considérés comme le frontispice de sa mission de rédemption vu qu'ils supposent des éléments tels la proclamation de Jésus comme Fils de Dieu et la reconnaissance de la présence de l'Esprit sur lui. La place que détient la figure de Jean Baptiste dans ce contexte ne vient pas en concurrence avec celle de Jésus, leur deux missions convergeant dans l'unique oeuvre du salut, leur prédication ayant comme point commun l'appel à la conversion vu l'approchement du Règne de Dieu. Il y a une liaison entre les deux épisodes bibliques, ce qui est découvert lors du baptême venant à être confirmé lors des tentations. Sans nier l'historicité de ces deux épisodes, on y reconnaîtra dans l'interprétation que l'Évangile leur donne la réflexion post-pascale de la communauté chrétienne. Mais, ce qui est essentiel, au-delà du problème de l'historicité de ces deux passages, c'est d'établir leur signification théologique. Un premier aspect à souligner dans ce sens ce serait celui de la communion de Jésus avec son peuple dans le baptême: Jésus, qui n'avait pas besoin de conversion, choisit à se montrer solidaire avec son peuple (et plus encore avec ses diverses catégories marginalisées) en sollicitant le baptême de Jean. D'une même perspective, l'épisode des tentations pourrait apparaître comme une réitération de l'histoire d'Israël, une perpétuelle confrontation avec la tentation, un long parcours à travers le désert, une continuelle recherche de la Terre promise. En renversant l'option de son peuple, Jésus choisit lors du baptême et des tentations la voie de l'obéissance par rapport à la volonté du Père et l'accomplissement de l'oeuvre du salut selon son projet, sans contamination aucune avec la concupiscence ou le pouvoir terrestre et, surtout sans faire aucun pacte avec Satan. Ces deux passages sont riches en significations anthropologiques, christologiques et ecclésiologiques.

MOTS CLÉ: Jésus, Jean, baptême, tentation, salut, rédemption, conversion.

Introducere

Pasajul Mt 3,1-4,16 (dar și textele paralele din evangheliile sinoptice) este socotit de exegeți ca unul de trecere; unii îl consideră finalul prologului, alții debutul descrierii activității publice a lui Isus. Oricum, în acest fragment al evangheliei mateene este de subliniat locul acordat lui Ioan; Matei, spre deosebire de ceilalți evangheliști, insistă asupra întâlnirii dintre Botezător și Isus (Luca menționează sfârșitul activității lui Ioan înainte de a vorbi de începutul activității lui Isus, iar Marcu prezintă întâlnirea dintre cei doi în chip laconic). Figura lui Ioan poate fi situată în evanghelia mateeană într-un fel de paralelism în raport cu relatările despre Iosif; aici Matei încheie descrierea activității lui, după cum a făcut în capitolul 2, versetele 22-23, vorbind despre Iosif. Or, ambii au jucat un rol important în viața lui Isus: dacă, prin adopție, Iosif i-a dat un statut social și un nume, cel comunicat de Dumnezeu, Isus (Dumnezeu mântuiește), prin fuga în Egipt făcându-l să împlinească adevăratul exod, prin botezul la care l-a admis dincolo de ezitări, Ioan l-a ajutat să își dezvăluie misiunea în poporul ales. Din această perspectivă este interesant și episodul ispitirii lui Isus în deșert imediat după botez; avem de-a face cu un fel de reiterare a istoriei lui Israel: după trecerea prin deșert, El a fost capabil să vestească apropierea Împărăției lui Dumnezeu, această adevărată țară promisă pe care Israel nu reușise să o dobândească, și, în plus, accesibilă de atunci înainte și neamurilor. Este deopotrivă demnă de semnalat și convergența dintre predicarea lui Ioan și cea a lui Isus tocmai în această vesteire a Împărăției, ambele implicând îndemnul la pocăință dată fiind apropierea acesteia. Personalitățile și misiunile lui Isus și Ioan nu se suprapun însă: Ioan a optat să se retragă în pustiu, un loc esențial pentru Israel, iar Isus a activat între oameni, ba chiar în Galileea neamurilor. Cu toate acestea, dacă Ioan era ultima voce profetică a Vechiului Testament și Isus a acceptat botezul său, înseamnă că El implicit și-a leagat misiunea de conținutul Vechiului Testament. Iar dacă Ioan a proclamat ceea ce a propovăduit și Isus, este evident că mesajul veterotestamentar este în substanță același cu cel al Noului Testament, esența sa fiind Împărăția lui Dumnezeu.¹

Primind Spiritul la botez, Isus s-a retras în deșert, dar nu pentru a urma calea lui Ioan, cel care vestea apropierea mântuirii departe de lume, ci pentru a-și descoperi propria cale, aceea a împlinirii mântuirii prin confruntarea cu

¹ Lecture Matthieu, p. 25; Tassin 1991, p. 37-38.

diavolul. Ispitirea lui Isus în pustiu, pe care evangheliștii Matei și Luca (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) o descriu cu o serie de detalii, spre deosebire de Marcu, a cărui relatare este și de astă dată mai sobră, ca în cazul episodului nașterii, apare ca o reiterare a ispitirilor poporului Israel în timpul peregrinării sale prin deșert. Aici Isus a biruit tentația de a se închina trupului sau altor dumnezei și de a stăpâni pământul, alegând să vestească mântuirea celor săraci, să împlinească misiunea mesianică cu care a fost investit de Dumnezeu. Dacă Matei îl înfățișează pe Ioan ca noul Ilie (Mt 11,14; 17,10-13; v. și Mi 3,23), pe Isus îl prezintă drept noul Moise, cel care avea să știe să ducă poporul în țara făgăduită. Revenirea lui Ilie sau a unui profet ca Moise era o credință iudaică fundamentată pe Scripturi (Deut 18,15; Mal 3,22-23). Acțiunea lui Isus în Galileea neamurilor este ilustrativă din perspectiva reconsiderării destinatarilor mântuirii: Israelul este altul de acum.²

Două misiuni în slujba unicului plan al mântuirii Înaintemergorul lui Cristos

Dacă este de presupus că Isus locuia înaintea inițierii activității sale publice în Nazaret, alături de rudele sale, este deopotrivă de presupus că auzind că Ioan boteza în apele Iordanului, s-a îndreptat într-acolo împreună cu „frații” și „surorile” sale; era un impuls firesc. Sosise ceasul începerii lucrării sale publice, misiunea sa revelându-se tocmai cu prilejul botezului în Iordan. Dintr-o perspectivă umană, am putea spune că modestul meșter nazarinean a primit în acel moment impulsul Spiritului și viața sa ia o cu totul altă turnură. În fapt, este greu de precizat dacă sau în ce măsură era Isus conștient și înaintea acestui eveniment de menirea sa. Revenind însă, ar merita precizat de la început că întâlnirea cu Botezătorul tocmai în pustiu nu este deloc lipsită de semnificație din perspectiva istoriei evreilor, deșertul marcând existența poporului ales. Mai mult, episodul ispitirilor legat de evangheliști de acela al botezului are tot pustiu drept cadru.³

Figura lui Ioan Botezătorul – promotor al botezului pocăinței, predicator itinerant pe valea Iordanului – strâns legată de cea a lui Ilie (botează în apropiere de Ierihon, acolo unde Ilie s-a înălțat la cer – acesta fiind locul unde este botezat și Isus; aproape de Salim, acolo unde Ilie și-a desemnat urmașul; la izvorul Cherit, locul în care Ilie s-a ascuns de regele Ahab și a fost hrănit de corb) trebuie a-l fi fascinat pe Isus. Este firesc, dată fiind, pe de o parte, înrudirea lor

² Lecture Matthieu, p. 26; Marchadour 1984 (2), p. 15; Botiza 2005, p. 614.

³ Pixner 1992, p. 19; Tassin 1991, p. 37; Pixner 2005, p. 35.

și, pe de alta, conjugarea misiunilor lor în planul lui Dumnezeu, așa cum o arată evangheliile deja în episoadele privind zămisirea și nașterea celor doi prunci. Cu toate acestea, ar fi de spus că lucrarea lui Ioan, desigur esențială din perspectiva Noului Testament, nu este totuși singulară în iudaismul timpului, ci se încadrează într-o mai largă mișcare de reînviere a spiritului profetic, de reînnoire spirituală (concretizată în apariția în perioada premergătoare nașterii creștinismului a diverse grupări ce se detașau de partidele religioase, preceptele morale și cultul clasice și propuneau o cale de mântuire mai simplă; acestea sunt în general cunoscute sub denumirea de grupări baptiste, întrucât ritualurile legate de purificare, de apă, dețineau un rol important în majoritatea acestor mișcări) și suscită o comunitate care se situează pentru o vreme în concurență cu cea creștină primară (v. Fp Ap 19,1-3). Faptul nu este inexplicabil, dat fiind că Isus însuși a acceptat botezul lui Ioan, că discipolii săi au preluat ritul din comunitatea lui Botezătorului și că Isus însuși a aparținut pentru o vreme grupării sale (In 3,22-26).⁴

În ceea ce privește raportarea Botezătorului la Isus, potrivit evanghelistului Matei, ne amintim că Ioan l-a desemnat drept „cel ce venea după el”, expresie ce îndeobște se aplica unui discipol, dar și drept „acela căruia el nu era vrednic a-i dezlega cureaua încălțăminteii”; ar fi de precizat pentru deslușirea sensului acestei din urmă expresii că discipolul datora învățătorului său o reverență asemănătoare celei datorate de slugă stăpânului, mai puțin tocmai gestul descălțării. Prin urmare, dincolo de interpretările unilaterale ale unora dintre discipolii Botezătorului, ce aveau să se prelungească într-o anumită rivalitate între comunitatea creștină primară și cea baptistă, Isus nu doar că nu era privit de Ioan ca un potențial ucenic, dar acesta se situa în raport cu El într-o poziție de netă inferioritate. Mai mult, referindu-se la Isus ca la cel „mai puternic” ce avea să vină, Ioan folosește un atribut cvasi-divin. Atunci când evangheliștii, în urma experienței pascale și penticostale îi atribuie lui Ioan Botezătorul prevestirea că, spre deosebire de el – care boteza cu apa – Isus avea să boteze cu spirit și foc, trimite la ideea purificării (prin apă) și a uneia mai radicale dar și creatoare (prin foc). Cu alte cuvinte, botezul lui Isus este acela care îl duce la împlinire pe cel al lui Ioan (Fp Ap 2,38).⁵

Două misiuni, o unică lucrare a mântuirii

În pofida lipsei de asemănare dintre Botezător și Isus (dacă Ioan alege pustiul Iudeii pentru misiunea sa, viețuind ca profetul Ilie – a cărui întoarcere

⁴ Pixner 1992, p. 19-20; Tassin 1991, p. 39; Marchadour 1984 (1), p. 11; Sullivan 2007, p. 79.

⁵ Tassin 1991, p. 39-41.

de altfel evreii o așteptau înaintea venirii lui Mesia – refuzând civilizația coruptă, Isus trăiește între oameni, ba chiar între aceia socotiți de coreligionarii săi nedemni de acest nume, căutându-i, învățându-i, vindecându-i; dacă Ioan are un discurs radical, amenințător, Isus propovăduiește îndurarea lui Dumnezeu), predicarea lui Ioan se situează în strânsă legătură cu cea a lui Cristos. Amândoi invită la pocăință în virtutea apropierei Împărăției cerurilor (Mt 3,2; 4,17), lucrarea amândurora este pusă în legătură cu profeții de-ale lui Isaia (Mt 3,3; 4,14-16), spre ambii se îndreaptă mulțimile (Mt 3,5; 4,25), ambii le dau o învățătură (Mt 3,7-12; 5,1 ș.u.). Este vorba până la urmă de o unică lucrare a mântuirii, în care, dincolo de percepția comunităților formate de cei doi, nu este loc în rivalitate, dimpotrivă, misiunea lui Ioan fiind dusă la plinătate de Cristos, după cum reiese din In 3,11 din comparația celor două botezuri, cu apă, respectiv spirit; dacă apa are o menire purificatoare, spiritul are una creatoare. De altfel, tradiția creștină primară îl reține pe Ioan pur și simplu drept precursor al lui Isus (Mt 3,11). Activitatea lui Ioan, ca și aceea a lui Isus, se justifică prin faptul că Israel avea nevoie să renască; precum odinioară se născuse în deșert, din exod, la fel avea să renască prin profetismul lui Ioan, cel care invita la convertire, pregătind calea Domnului, și apoi prin întreaga lucrare a acestuia; desigur însă, spre deosebire de aceea a lui Ioan, lucrarea lui Isus are un caracter universal. Până însă a-și începe propria lucrare, Isus a intrat – prin acceptarea botezului lui Ioan – în comuniune cu neamul său, asumându-și condiția umană, vădind necesitatea nașterii, cu toate că nu avea nevoie de convertire ca și mulțimile care se îndreptau spre Ioan cerând botezul pocăinței.⁶

Botezul lui Ioan... spre iertarea păcatelor?

Înainte de a trece la episodul botezării lui Isus, aș zăbovi asupra valențelor botezului pe care îl administra Ioan mulțimilor. Este interesantă perspectiva evangheliștilor asupra botezului propovăduit de el. Astfel, câtă vreme Marcu și Luca vorbesc despre un botez ce presupune convertirea și care este spre iertarea păcatelor (v. Mc 1,4; Lc 3,3), Matei (3,1-4) subliniază în botezul lui Ioan numai ideea convertirii în vederea apropierei Împărăției, evidențiind spre sfârșitul evangheliei sale că iertarea păcatelor se datorează exclusiv jertfei lui Cristos (Mt 26,28).⁷

Ne putem întreba de ce se contrazic evangheliștii sub acest aspect sau, mai bine spus, dacă se contrazic într-adevăr. Ei bine, mișcarea baptistă (în care se încadrează lucrarea lui Ioan, fără a-i fi – după cum am văzut mai sus –

⁶ Lecture Matthieu, p. 25-26; Tassin 1991, p. 38-39; Sullivan 2007, p. 79.

⁷ Tassin 1991, p. 39.

unicul exponent) vestea mântuirea persoanelor pe care iudaismul clasic îndeobște le marginaliza, propunând nu Legea ca și criteriu al mântuirii, ci pocăința și convertirea. Ceea ce este așadar important în ceea ce privește botezul lui Ioan este insistența asupra necesității convertirii: botezul său nu este un rit care are eficiență în sine (nu mântuiește automat), în afara convertirii inimii. Până la urmă aceasta este o condiție și pentru eficiența botezului creștin (mai mult, *metanoia* pe care o presupune nu este o decizie punctuală, care ne este pavază o dată pentru totdeauna, ci una care se cere mereu și cu consecvență reînnoită; de aceea, contrar părerii unora dintre contemporanii noștri care refuză botezul copiilor în numele libertății lor de a alege – sau pretind de-a dreptul propria „dez-botezare” – botezul nu condiționează în nici un fel alegerea liberă de mai târziu în favoarea ori împotriva credinței). Revenind însă, este interesant cum se completează evangheliștii din perspectiva prezentării unei imagini a destinatarilor botezului lui Ioan, element deloc lipsit de legătură cu întrebarea lansată în titlul acestui paragraf. Luca vorbește tocmai despre prezența unei mulțimi pestrițe la Iordan, descriind diversele categorii de marginalizați, vameși, soldați etc. (v. Lc 3,10-14); Matei accentuează mai degrabă felul în care se raportează Ioan la saducheii și farisei. Amenințările în ceea ce îi privește (Mt 3,10-12) trebuie înțelese tocmai pornind de la ideea că nici măcar a gândi sau a vorbi corect despre Dumnezeu nu echivalează cu convertirea, aceasta implicând fapte, a face ceea ce așteaptă Dumnezeu. Prin urmare, concluzionând, putem afirma că mântuirea vine prin meritele lui Cristos și că botezul lui Ioan nu asigură în sine mântuirea celor care îl cereau, esențială fiind întoarcerea inimii spre Dumnezeu. La fel, botezul administrat azi de Biserică nu constituie o poliță de asigurare a mântuirii, după cum Biserica nu este un tonomat de izbăvire! Desigur că botezul rămâne pentru creștini începutul căii de mântuire, dar – pe de o parte – simpla lui administrare nu este suficientă în acest sens fără un efort susținut în a corespunde planului lui Dumnezeu și – pe de altă parte – și în afara botezului Dumnezeu poate rânduie căi de mântuire.⁸

Botezul lui Isus

Un eveniment mesianic revelator

Dincolo de aceste aspecte însă, episodul botezului lui Isus este esențial din perspectivă mesianică, deoarece din relatările evangheliștilor rezultă că aici i se dezvăluie identitatea: Isus este mai mult decât fiul tâmplarului Iosif. Că evenimentul botezului este unul fondator pentru misiunea lui Isus și, implicit, pentru viața Bisericii, o recunoaște deja comunitatea primară, care –

⁸ Tassin 1991, p. 39-411 Marchadour 1984 (1), p. 11.

potrivit Faptelor apostolilor – stabilește drept criteriu pentru alegerea unui al treisprezecelea apostol în vederea înlocuirii lui Iuda apartenența la grupul de discipoli al lui Isus începând cu botezul (v. Fp Ap 1,21-22).⁹

Dincolo de diferențele dintre relatările celor patru evangheliști în legătură cu evenimentul botezului, acestea converg tocmai în a-l recunoaște ca început al misiunii lui Isus. Astfel, Marcu raportează faptele fără a le comenta, lucru nelipsit de importanță dacă luăm în considerare vechimea evangheliei sale. Matei adaugă evenimentelor descrise succint de Marcu ideea reticenței lui Ioan în a-i acorda lui Isus botezul, ceea ce pare a sugera și Luca prin suspendarea activității lui Ioan înaintea relatării evenimentului botezului. În evanghelia după Ioan elementele narrative lipsesc cu desăvârșire, aici primând mesajul teologic. Din această diversitate a abordărilor, ca și din aceea care privește calificarea drept publică sau, dimpotrivă, privată a revelării divinității lui Isus se poate trage concluzia că relatarea privind evenimentul botezării lui Isus de către Ioan este supusă unor interpretări derivate din experiența creștină ulterioară; cu alte cuvinte, perspectiva evangheliștilor asupra botezului Domnului este încărcată de experiența pascală și postpascală a comunității. Astfel, este clar că, dacă în momentul botezului celor care au fost martori la cele petrecute și aveau să-i devină primii discipoli nu le-a fost accesibilă semnificația plenară a evenimentului, rememorându-l în lumina învierii i-au înțeles sensul și l-au putut ulterior transpune în evanghelii așa cum ne este nouă transmis până astăzi. Prin urmare, aici avem de-a face în chip fundamental cu o mărturisire de credință în mesianitatea lui Isus, viziunea privind coborârea Spiritului asupra lui și proclamarea filiației sale divine inserându-se într-o întreagă tradiție de actualizare a Scripturii, în care viziunile (unui Isaac înainte de jerfire, a lui Iacob la Betel) marchează un eveniment crucial din viața unui protagonist al istoriei sfinte. Dincolo de discuțiile suscitade mai târziu de pasajul evanghelic privind botezul și ideea posibilității interpretării lui dintr-o perspectivă adopțianistă, trebuie afirmat cu claritate că evangheliștii – susținând ideea investirii lui Isus în momentul botezului cu Spiritul și proclamarea lui de către Tatăl ca Fiu – sunt departe de disputele dogmatice ulterioare privind o eventuală înzestrare a omului obișnuit Isus de către Dumnezeu prin dăruirea Spiritului cu harurile necesare unei misiuni speciale. Oricât de mult au fost sau vor putea fi instrumentalizate aceste pasaje, afirmând că Isus primește Spiritul la botez și că este recunoscut ca și Fiul lui Dumnezeu,

⁹ Marchadour 1984 (1), p. 10.

evangelisti vor pur și simplu să spună că încă de la începutul activității sale, Isus s-a bucurat de darul Spiritului. Numai așa se poate împăca de altminteri acest episod evanghelic cu afirmațiile mesianice pe care Matei și Luca le fac în contextul descrierii nașterii miraculoase a lui Isus deja.¹⁰

Perspective diverse? Ilustrarea botezului Domnului de către evangheliști

Am văzut mai sus că evanghelistul Marcu descrie cu multă parcimonie botezul lui Isus. De aceea, în cele ce urmează voi zăbovi mai degrabă asupra perspectivelor celorlalți evangheliști.

Botezul lui Isus din perspectiva lui Matei

Botezarea lui Isus de către Ioan este, potrivit evanghelistului Matei, un act de umilință din partea Domnului, prin care însă este atestată misiunea sa mesianică. Pasajul mateean privind botezul lui Isus (Mt 3,13-17) cuprinde două secvențe: aceea a dialogului dintre Isus și Ioan, respectiv aceea a intervenției cerești. Cea dintâi secvență (Mt 3,13-15) poate pune la o primă vedere anumite probleme în sensul înțelegerii locului și rolului lui Isus. Astfel, această scenă care implică acceptarea de către Isus a botezului lui Ioan putea să îi pună pe discipolii lui Isus într-o poziție de inferioritate în raport cu aceia ai lui Ioan (și am văzut mai sus că în comunitatea primară a existat o tensiune între cei care l-au urmat pe Botezător și discipolii Domnului), părăd a confirma ideea superiorității botezului lui Ioan. Dar evanghelistul inserează înaintea acestei scene recunoașterea de către însuși Botezătorul a superiorității lui Isus și a botezului său (v. Mt 3,11-12). Ideea împlinirii dreptății pe care o emite Isus atunci când solicită botezul (Mt 3,15) trimite la aceea a împlinirii planului lui Dumnezeu (este un sens specific al acestei expresii în evanghelia mateeană), la ideea necesității de a acționa corect în acest sens; cu alte cuvinte, este vorba de împlinirea vocației de către amândoi protagoniștii: era drept (chiar dacă lui Ioan nu i se părea că se cuvine să îi confere el botezul și chiar dacă Isus nu avea nevoie de întoarcere) ca Isus să se arate solidar cu mulțimile ce se converteau în așteptarea Împărăției, după cum era drept ca Ioan și discipolii lui să dobândească prin gestul lui Isus imaginea unui Mesia umil. Dreptatea este de altfel o premisă a dobândirii Împărăției.¹¹

A doua secvență a pericopei mateene privind botezul lui Isus presupune intervenția cerească (Mt 3,16-17). Avem de-a face cu o scenă apocaliptică,

¹⁰ Marchadour 1984 (1), p. 10-12; Chevalier 1978, p. 117-118.

¹¹ Tassin 1991, p. 41-42; Lecture Matthieu, p. 26.

scena deschiderii cerurilor și descoperirea de către Tatăl a identității lui Isus amintind de o serie de texte veterotestamentare: Ez 1,28; 2,20; Gen 1,2; 22,2.12.16; Is 42,1. În acest episod, ideea deschiderii cerurilor trebuie înțeleasă pornind de la mentalitatea timpului, potrivit căreia cerul era socotit o boltă solidă, care trebuia să se deschidă pentru ca Dumnezeu să se manifeste (v. Ez 1,1). Ideea deschiderii cerului, prezentă și în relatarea lucană, mai trebuie pusă în legătură cu experiența evreilor timpului relativ la tăcerea lui Dumnezeu (în sensul absenței vocilor profetice, și, implicit, a lucrării Spiritului): de două veacuri, Dumnezeu nu numai că nu mai vorbise poporului său, dar părea chiar a-l fi abandonat, biruința popoarelor inamice asupra-i apărând ca o confirmare a acestei idei. Or, deschiderea cerului însemna, în acest context, restabilirea comunicării dintre popor și Dumnezeu. Spre deosebire de Marcu, care arată că scena descoperirii divine este văzută numai de Isus (Mc 1,10-11), Matei pare a sugera o scenă publică; dar, spre deosebire de alte episoade ale evangheliei sale, în care arată reacția asistenței în contextul manifestării puterii divine (v. bunăoară Mt 9,8.33), aici Matei nu vorbește despre vreun eventual răspuns al celor prezenți, nici despre felul în care ar fi perceput evenimentul. Probabil adevărații „spectatori” ai scenei sunt pur și simplu destinatarii evangheliei sale.¹²

Simbolismul porumbelului, desigur un fel de a vorbi despre prezența Spiritului, trimite la Gen 1,2: revine ideea de zbor, planare, chiar dacă textul veterotestamentar nu este explicit în ceea ce privește identitatea Spiritului. Punând însă acest cadru și începutul genealogiei lui Isus din evanghelia mateeană (Mt 1,1) în legătură cu pasajul din cartea Facerii, putem înțelege că evanghelistul arată că, prin nașterea și botezul lui, Isus inaugurează o nouă creație. Imaginea porumbelului poate fi deopotrivă raportată la Is 63,11-14, care atribuie Spiritului Sfânt al lui Dumnezeu uscarea salvatoare a Mării roșii și călăuzirea poporului în deșert; nu putem să nu punem această idee în legătură cu trecerea lui Isus în deșert imediat după botez, inspirată tot de Spiritul: prin aceasta, evanghelistul arată că Isus începe un nou exod. Se poate observa cum trimiterile mateene la Vechiul Testament îmbogățesc valențele botezului lui Isus.¹³

Din aceeași perspectivă, ar merita poate precizat că Mt 3,17 constituie un verset compus – pornind de la ideea mesajului unitar al Scripturii și în maniera scribilor evrei – din mai multe citate veterotestamentare. Astfel, citatul „acesta este Fiul meu”, ușor transformat, își are rădăcina în Ps 2,7 și trimite la realitatea unui Mesia rege; expresia „cel iubit” (sau preaiubit) evocă ideea unui fiu

¹² Lecture Matthieu, p. 26; Tassin 1991, p. 41-42; Marchadour 1984 (1), p. 13.

¹³ Tassin 1991, p. 42-43; Marchadour 1984 (1), p. 13.

special, ca și Isaac bunăoară (v. Gen 22,2, jertfa lui Isaac): dacă în contextul de mai sus aveam o referință la Mesia rege, aici este vorba de o aluzie la realitatea crucii. În fine, expresia „întru care am binevoit” trimite la Is 42,1 și la imaginea servului în suferință care primește Spiritul. Acest verset mai pote fi pus în paralel cu Mt 2,15, potrivit căruia ne amintim că Isus se identifică cu Israel, și poporul ca atare fiind fiul lui Dumnezeu; în contextul botezului, am putea vorbi în acest sens de o dimensiune colectivă a teofaniei de la Iordan. Și din nou acest verset poate fi pus în legătură cu Ex 4,22-23, când poporul Israel este numit înaintea exodului „fiu al lui Dumnezeu”, cu Is 63,14 sau Deut 32,11, acolo unde se spune că Spiritul plutește asupra poporului. „În botezul său, Isus nu este așadar singur, ci se oferă ca și cap al unui șir de fii ai lui Dumnezeu, al unui nou tip de oameni care, pe urmele sale, vor întreprinde un nou exod către Țara sfântă”.¹⁴

Botezul lui Isus potrivit evanghelistului Luca

Interpretând episodul botezului lui Isus așa cum este el ilustrat de evanghelistul Luca, Augustin George afirmă că acesta comportă două elemente distincte: actul public al botezului, perceptibil ca atare de mulțimea prezentă la Iordan în preajma lui Ioan și teofania accesibilă numai lui Isus, potrivit acestei evanghelii doar El auzind cuvintele Tatălui și văzând Spiritul coborând asupra-i; perspectiva lucană vine în concordanță cu cea a lui Marcu, v. capitolul 1, versetele 10-11 și se deosebește sub acest aspect de cea a lui Matei. De altfel, Luca încheie în stilul său relatarea despre Ioan, vorbind inclusiv de arestarea lui acolo unde îi pomeneste misiunea, nemai precizându-i numele în cazul botezului: „Și după ce s-a botezat tot poporul, botezându-se și Isus și rugându-se, s-a deschis cerul, și s-a coborât Spiritul Sfânt peste El, în chip trupesc, ca un porumbel, și s-a făcut glas din cer: Tu ești Fiul meu cel iubit, întru tine am binevoit.” (Lc 3,21-22); sensul acestei construcții a relatării sale este afirmarea încheierii misiunii Botezătorului în momentul debutului aceleia a lui Isus. Dar acest lucru are încă o noimă: evanghelistul vrea să arate prin acest procedeu că însăși istoria lui Israel cunoaște o ruptură: istoria mântuirii intră în timpul inaugurat de Isus, care va deveni după rusalii al Spiritului și Bisericii. Versetul 28 din capitolul 7 al evangheliei lucane, acolo unde se vorbește despre măreția și micimea lui Ioan („Între cei născuți din femei, nimeni nu este mai mare decât Ioan; dar cel mai mic în Împărăția lui Dumnezeu este mai mare decât el”) pare a veni în sprijinul acestei idei. Revenind însă la episodul

¹⁴ Tassin 1991, p. 43; Chevalier 1978, p. 112-113; 116-117.

propriu-zis al botezului, potrivit lui Luca, teofania se petrece nu doar după botez, dar chiar în timpul rugăciunii lui Isus. Felul în care prezintă evanghelistul Luca acest eveniment este ilustrativ în ceea ce privește perspectiva sa cristologică. Pe de o parte, botezându-se, Isus împlinește mișcarea de pocăință a poporului (în scurta relatare lukană a botezului lui Isus se subliniază și participarea la botez a neamului său, Isus apărând drept capul acestuia), pe de alta, la botez primește, asemeni profeților, Spiritul, simbol al prezenței lui Dumnezeu în poporul său, cel care de două veacuri părea abandonat de Domnul. Înaintea teofaniei însă, Luca subliniază un alt element cheie, și anume acela al rugăciunii, care însoțește de altminteri toate acțiunile importante ale Domnului (v. și Lc 6,12 – alegerea ucenicilor; 9,18 – mărturisirea lui Petru; 9,28 – schimbarea la față; 11,1 – transmiterea rugăciunii Tatăl nostru; 22,39-46 – rugăciunea în grădina Ghetsemani; 32,34 – agonia de pe cruce). Aceasta nu înseamnă însă că Isus nu este mai mult decât un profet; dimpotrivă, El nu este numai purtătorul veștii celei bune a mântuirii, ci însăși Vestea cea bună a mântuirii, ba chiar Mântuirea însăși. Afirmția că Isus este Fiul lui Dumnezeu nu apare pentru prima dată în episodul botezului la evanghelistul Luca: acesta vorbește în primele capitole ale evangheliei sale despre Pruncul Isus ca Fiu al lui Dumnezeu și îi atribuie în episodul regăsirii la templu adolescentului Isus conștiința faptului că Dumnezeu îi este Tată (v. Lc 1,35; 2,49). Momentul botezului apare în aceste condiții drept „investitura sa regală pentru misiune”, misterul pascal, mai exact învierea, devenind locul exercitării regalității sale (v. Lc 19,12.15; 22,69; 24,26; Fp Ap 2,36; 13,33). În descoperirea faptului că Isus este Fiul lui Dumnezeu putem citi recunoașterea faptului că El este noul Israel care avea să corespundă în fine voinței lui Dumnezeu, că este Mesia (servul în suferință despre care vorbea Isaia) care avea să aducă mântuirea, că este Domn și Cristos; desigur, revelația deplinei semnificații a acestui episod se face printr-o serie de alte evenimente din viața Domnului, dar mai cu seamă prin evenimentul învierii. Un element fundamental în ilustrarea acestei teofanii este și recunoașterea de către comunitatea primară a misterului trinitar.¹⁵

Distincția clară pe care o face evanghelistul Luca între activitatea Botezătorului și cea a lui Isus presupune deosebirea celor două botezuri ca atare și, mai mult, distingerea botezului primit de Isus de acela conferit în genere de Ioan. Un alt element important ce rezultă din această pericopă lukană este și solidaritatea lui Isus cu tot poporul celor botezați (v. Lc 3,21). Precizarea

¹⁵ George 1973, p. 18; Marchadour 1984 (1), p. 12-13; Chevalier 1978, p. 116.

lui Luca în legătură cu rugăciunea lui Isus la botez pune indubitabil în legătură acest gest cu practica botezului în comunitatea creștină primară, în care rugăciunea celui botezat era un element esențial. Proclamarea lui Isus drept Fiu și darul vizibil al Spiritului sunt deopotrivă elemente care fac din relatarea lukană un element fondator pentru botezul creștin.¹⁶

Botezul lui Isus la Ioan

Spre deosebire de sinoptici, Ioan nu descrie evenimentul botezului lui Isus ca atare, presupunându-l însă în rostirea lui Ioan Botezătorul din primul capitol al evangheliei sale (In 1,32). După cum vom vedea mai jos, evanghelistul Ioan nu localizează activitatea lui Ioan Botezătorul la Iordan în apropiere de Ierihon, acolo unde raportează sinopticii că s-ar fi petrecut botezul lui Isus, ci la Betabara, cealaltă Betanie, dincolo de Iordan (v. In 1,32). Betabara este denumită și cealaltă Betanie, tocmai pentru a nu se confunda cu cea de lângă Ierusalim (In 1,28). Prima parte a prologului evangheliei ioaneice vorbește despre Cristos, Cuvântul întrupat, excepție făcând versetele 6-8 („Fost-a om trimis de la Dumnezeu, numele lui era Ioan. Acesta a venit spre mărturie, ca să mărturisească despre Lumină, ca toți să creadă prin el. Nu era el Lumina, ci ca să mărturisească despre Lumină.”) care se referă la Ioan Botezătorul; această inserție despre Ioan este menită a sublinia că Isus Cristos este mai mult decât un profet. Reținerea evanghelistului Ioan în ceea ce privește redarea evenimentului botezării lui Isus de către precursorul lui s-ar putea justifica prin faptul că evanghelia lui Ioan s-a constituit în regiunea Betabara; dacă este așa cum cred unii exegeți și dacă în această zonă influența mișcării baptiste a lui Ioan trebuie să se fi menținut, este evident că autorul celei de-a patra evanghelii a evitat să vorbească despre botezarea lui Isus de către înaintemergătorul său tocmai pentru a nu accentua rivalitățile dintre comunitatea creștină și cea baptistă.¹⁷

Mai mult decât sinopticii însă, Ioan este acela care surprinde valoarea fundamentală a botezului lui Isus din perspectiva misiunii sale. Dincolo de accentele propriu-zis teologice, evanghelia lui Ioan ne oferă și anumite elemente istorice în ceea ce privește întâlnirea dintre cei doi și atașamentul lui Isus față de Botezător. Astfel, In 3,22 (și probabil In 4,1-2) arată că, asemeni lui Ioan, Isus a botezat; In 10,40 vorbește de o reîntoarcere a lui Isus în locurile unde a botezat Ioan. În plus, de-a lungul evangheliei sale, Ioan prezintă disensiunile

¹⁶ Chevalier 1978, p. 121.

¹⁷ Pixner 2005, p. 40; 56; Botiza 2005, p. 614.

dintre comunitățile lui Isus și aceea a lui Ioan, botezul apărând ca început al lucrării sale mesianice, de aceea aceasta putând fi socotită într-un fel de către discipolii Botezătorului dependentă ori subordonată aceleia a lui Ioan. Deși în prima parte a activității sale Isus rămâne atașat de mișcarea lui Ioan, de foarte timpuriu își croiește totuși propria cale, aceea a unui profet itinerant, iar nu a unui discipol al lui Ioan sau a unui botezător. Însă accentul pe care Ioan îl pune în predicarea sa asupra pocăinței și convertirii marchează fără doar și poate începutul activității lui Isus; Isus predică aceeași convertire și apropierea Împărăției. Ca și Ioan, Isus afirmă universalitatea mântuirii și detașează ideea mântuirii de aceea a respectării cultului exterior, formalist. În raport cu Ioan, Isus schimbă tonul, propagând – cu rare excepții – un discurs pacific și nu unul amenințător.¹⁸

Un eveniment interpretat dintr-o perspectivă creștină

Fără a contesta istoricitatea botezării lui Isus de către Ioan, exegeții s-au întrebat asupra istoricității elementelor sale conexe: deschiderea cerului, coborârea Spiritului, glasul divin. Unii au concluzionat că, după modelul unor texte veterotestamentare ca și Is 6,11-13, Ier 1,5-9, Ez 1-2, ar fi putut fi vorba de o „teofanie particulară”, cu prilejul botezului Isus descoperindu-și statutul și misiunea și ulterior împărtășindu-le apostolilor. Cu toate acestea, experiența lui Isus nu urmează întru totul modelul investirii profeților cu o misiune, aceasta nefiind la propriu precizată și Isus nedând nici un răspuns. Aici este mai degrabă vorba despre „revelarea identității” lui Isus, despre „împlinirea unei așteptări”. Oricum, avem aici de-a face cu un episod în care este greu de spus care este evenimentul nud și care este veșmântul adăugat acestuia în urma reflecției postpascale asupra evenimentului.¹⁹

„Descrierea botezului constituie în cele patru evanghelii o pagină măreață, cu un ton solemn, cu o densitate excepțională, un fel de frontispiciu aureolând cu tainica sa glorie personajul a cărui istorie va să fie povestită. Acest portret al Fiului lui Dumnezeu comunicând direct cu cerul, primind Spiritul, auzind cuvântul Tatălui său, nu poate să dateze din momentul evenimentului ca atare sau din primele contacte ale lui Isus cu ai săi. Acest portret este creștin, este opera unui credincios botezat. Fără îndoială nicăieri mai mult ca în această scenă nu apare distanța între evenimentul inițial și descrierea creștină.”²⁰

¹⁸ Marchadour 1984 (1), p. 11-12.

¹⁹ Chevalier 1978, p. 122-123.

²⁰ Jacques Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Aubier 1971, p. 47, *apud* Marchadour 1984 (1), p. 11.

Dacă relatarea botezului lui Isus este o mărturisire de credință în mesianitatea lui, acesta constituie totodată o definire a dimensiunii mesianice a botezului celor credincioși, prin darul Spiritului și adoptarea drept fii ai lui Dumnezeu. Exegeții consideră că botezul lui Isus poate fi socotit actul fondator pentru botezul creștin. Spre deosebire de sacramentul euharistiei bunăoară, pentru botez nu vom găsi în Noul Testament o formulă de instituire, exceptând eventual îndemnul din finalul evangheliei lui Matei (Mt 28,19). Dar acesta poate fi interpretat tocmai în prelungirea episodului botezului Domnului, unde acesta nu doar ca acceptă botezul pocăinței, dar insistă ca Ioan, care ezita să i-l confere, să împlinească „dreptatea”, voia lui Dumnezeu cu alte cuvinte. Prin teofania de la botez, prin descoperirea Tatălui și descinderea Spiritului capătă sens și formula trinitară din finalul evangheliei mateene.²¹

Faptul că în evanghelia ioaneică nu există elemente narrative legate de botezul lui Isus de către Ioan, al patrulea evanghelist vorbind tocmai despre darul spiritului și așezarea sa asupra lui Isus poate fi interpretat tot din perspectiva instituirii botezului creștin, în care un element esențial este tocmai darul Spiritului. Din această perspectivă se poate justifica și folosirea timpului prezent în formula „cel ce botează cu Spirit Sfânt” (In 1,33), câtă vreme sinopticii formulează la viitor această idee.²²

Ispitirea lui Isus, confirmarea unei misiuni Confirmarea unei alegeri... sub pecetea Spiritului

După cum am precizat deja, episodul ispitirilor lui Isus este menționat de către sinoptici înaintea debutului activității publice a lui Isus și după momentul botezului. Legătura dintre aceste etape este mai degrabă tematică decât cronologică: revelația asupra statului de Fiu al lui Dumnezeu al lui Isus de la botez este confirmată în deșert prin ispitiri. În pasajele privind tentațiile, elementul cheie este „biruința dintru început a Învățătorului asupra puterilor răului, fundament al exorcismelor și minunilor sale de mai târziu.” Este deopotrivă vorba de alegere. Nu avem de-a face cu un episod biblic ce poate fi interpretat literal; este vorba mai cu seamă de interpretarea în cheie cristologică a unui aspect din viața lui Isus; miezul de istoricitate al evenimentului ispitirii este greu de dezvăluit, având cel mai probabil de-a face în textele privind tentațiile lui Isus mai puțin cu o relare istorică și mai mult cu o profesare a credinței într-un eveniment al istoriei mântuirii. Deși nu se poate nega radical

²¹ Chevalier 1978, p. 120-122.

²² Chevalier 1978, p. 121-122.

istoricitatea acestui episod biblic, nu se poate nici afirma cu certitudine: este posibil ca evangheliștii să fi creat o istorisire cu conținut teologic pornind de la realitatea confruntării lui Isus în viața sa publică cu o serie de tentații, de la semnele ce i se cereau de către popor și până la chemarea de a-și vădi statutul de Fiu al lui Dumnezeu coborându-se de pe cruce în ultimele ceasuri ale vieții sale pământești. La baza acestor relatări mai poate sta ideea că la începutul activității sale publice Isus a fost într-un fel sau altul pus în situația de a decide asupra căii pe care avea să o urmeze. Prin urmare, chiar dacă este simbolic, acest episod nu este mai puțin real: confruntarea cu cel rău este o experiență constantă a omului, Isus însuși nefiind scutit de astfel de tentații (Mt 16,23). Esențială este însă dincolo de stabilirea istoricității evenimentului semnificația acestui episod, și anume ideea biruinței lui Cristos asupra forțelor întinericului încă de la începutul misiunii sale. De altminteri numele forțelor răului, Satana sau Diavol, trimit la ideea de opoziție, de luptă împotriva lui Dumnezeu și, firește, și a Fiului său. Episodul are o bogată încărcătură spirituală și este remarcabil din perspectiva paralelelor cu ispitele lui Israel (v. Deut 8,3; 6,16.13).²³

Imediat după botez, Spiritul îl duce („alungă”) așadar pe Isus în pustie, acolo unde avea să cunoască isпитirile diavolului. La Marcu, acțiunea Spiritului este descrisă asemeni unei forțe exterioare, care îl constrânge pe Isus. Ideea este formulată în stilul veterotestamentar, Scripturile furnizând exemple de persoane determinate de Spirit să îndeplinească o anumită acțiune. Evangheliștii Luca și Matei înlătură această componentă deterministă a acțiunii Spiritului, arătând că acesta îl călăuzește pe Isus în pustiu, Luca insistând chiar pe faptul că Spiritul acționează dinlăuntrul lui Isus, cel plin de Spirit, iar nu din afară; aceasta implică ideea că subiectul acțiunii este Isus, iar nu Spiritul. Dacă în textul mateean agentul verbului „a călăuzi” este Spiritul, în cel lucan se subînțelege că acesta este Dumnezeu. Conform textului lui Luca, Spiritul care era de acum prezent în plinătate în Isus îl învăluie în prezența sa și în deșert, așa cum odinioară făcuse cu poporul evreu în vremea exodului, paralelismul fiind susținut și de numărul de patruzeci de zile petrecute de Isus în deșert, trimițând la cei patruzeci de ani. Aceste diferențe de perspectivă între sinoptici nu sunt lipsite de implicații pneumatologice. Felul în care ei descriu aici acțiunea Spiritului este revelator în ceea ce privește perspectiva lor asupra Spiritului și relației sale cu Isus. Astfel, dacă Marcu este tributar mai degrabă perspectivei

²³ George 1973, p. 19; Marchadour 1984 (2), p. 14-15; 17; Tassin 1991, p. 45; Chevalier 1978, p. 126-127.

veterotestamentare, conform căreia Spiritul este o forță divină ce acționează asupra omului din exterior, Matei vede Spiritul ca o forță călăuzitoare mai degrabă decât determinantă, iar Luca drept o forță ce poate acționa fie din exterior, fie din interior.²⁴

Care este însă scopul pentru care Spiritul îl conduce pe Isus în deșert? Din textul lui Matei rezultă în mod explicit (din ale celorlalți sinoptici implicit) că Isus, odată vădit ca și Mesia, trebuia să aibă o confruntare definitivă cu diavolul. De aceea este legat episodul ispitirilor de cel al botezului, felul în care sunt formulate ispitele diavolului trimițând bunăoară la evangheliștii Luca și Matei la proclamarea lui Isus drept Fiu al lui Dumnezeu la botez. Dacă avem în episodul confruntării lui Isus cu ispititorul primul gest al misiunii sale mesianice, se poate spune că prezența Spiritului în aceste momente îl situează într-o poziție decisivă în istoria mântuirii.²⁵

În ceea ce privește rolul pe care îl joacă Spiritul în acest episod biblic, ar fi de precizat că evanghelistul Luca subliniază anumite conotații care nu rezultă de la ceilalți evangheliști. Astfel, mai ales prin inserarea genealogiei care coboară până la Adam între episodul botezului și cel al ispitirilor, Luca îl prezintă pe Isus drept noul Adam care se confruntă cu ispititorul, înfrângându-l, spre deosebire de cel vechi. Însă ideea peregrinării lui Isus în pustiu timp de patruzeci de zile îl pune în raport deopotrivă cu poporul, cel care a fost neputincios în fața ispitelor (v. și Deut 8,2); în pasajul de la Luca avem din nou de-a face cu ideea solidarității lui Isus cu poporul. Din perspectiva biruinței lui Isus asupra celui rău, Spiritul apare ca și un factor decisiv, un sprijin în lupta cu ispititorul. După această confruntare, Luca arată că Isus pleacă din deșert întru puterea Spiritului spre a predica în Galileea; prezența Spiritului implică de astă dată o dimensiune profetică.²⁶

Episodul ispitirilor, ca și acela al botezului lui Isus, se leagă așadar de prezența Spiritului. Ne-am putea întreba asupra compatibilității dintre acest impuls al Spiritului și realitatea tentațiilor; în fapt, este necesar să conchidem, pornind de la acest episod premergător activității publice a lui Isus, fapt nelipsit de importanță pentru viața noastră spirituală, că încercarea intră în planul lui Dumnezeu. Este interesantă paralela ce poate fi stabilită între episodul botezului, acolo unde lui Isus i s-a revelat identitatea de Fiu al lui Dumnezeu și acesta al

²⁴ Chevalier 1978, p. 123-125.

²⁵ Chevalier 1978, p. 125-126.

²⁶ Chevalier 1978, p. 126.

ispitirilor, unde diavolul își fundamentează tentațiile pornind de la punerea sub semnul întrebării a calității de Fiu al lui Dumnezeu a lui Isus; momentul ispitirilor apare prin urmare ca unul al confirmării descoperirii de la Iordan.²⁷

Piste de interpretare a episodului ispitelor

Teologii au încercat diverse interpretări asupra ispitelor lui Isus. Unii le-au legat de ideea refuzului de către Isus a mesianismului terestru, alții de ispitele cu care se confruntă creștinii, alții încă de ispitele pe care le-a avut de înfruntat (ieșind mai puțin biruitor) poporul Israel. Tassin distinge în acest episod „tentația Fiului lui Dumnezeu”: potrivit evangheliei mateene, faptul că Isus este Fiul lui Dumnezeu înseamnă că, prin supunerea sa față de Tatăl, a împlinit vocația lui Israel, fiul său. În fapt, răspunsurile lui Isus la ispitirile diavolului amintesc de experiența lui Israel în deșert: deja cele patruzeci de zile de post trimit la cei patruzeci de ani petrecuți în pustiu de poporul ales; ideea cuvântului lui Dumnezeu cu care trăiește omul – la mana din pustiu (Mt 4,4/ Deut 8,3); afirmarea puterii lui Dumnezeu – la experimentarea îndoielii privind supremația lui Dumnezeu de către poporul ales (Mt 4,7/ Deut 6,16); refuzul idolatriei – la un precept fundamental pentru Israel (Mt 4,10/ Deut 6,13). Biruința lui Isus asupra ispitei trimite la posibilitatea victoriei asupra tentației a oricărui discipol adevărat, cu condiția de a merge pe calea sa, de a se încrede în El și în Tatăl, după cum El însuși a făcut în raport cu Tatăl (v. Ps 90,10-16). De altminteri, dacă Ps 2 ne ajută să înțelegem termenii în care dezvăluie Matei identitatea de Fiu al lui Dumnezeu a lui Isus, tot Ps 2 (versetul 8) aduce lumină asupra ispitei diavolului legată de puterea pământească, ale cărei pericole comunitatea creștină primară le conștientiza; Ps 2,7-8 spune astfel: „Domnul a zis către Mine: Fiul meu ești Tu, Eu astăzi te-am născut! Cere de la mine și-ți voi da neamurile moștenirea ta și stăpânirea ta marginile pământului.” Isus refuză tentația, știind că adevărata putere vine de la Dumnezeu și că El o deține (Mt 11,27; 28,18).²⁸

Care sunt de fapt ispitele? Prima ispită (potrivit evangheliei lucane desfășurată în deșert, ca pentru a reitera povestea lui Israel) privește puterea de Fiu al lui Dumnezeu a lui Isus, Satana pretinzându-i să o folosească pentru a săvârși o minune, transformând mai exact pietrele în pâini pentru a-și potoli foamea după îndelungatul post: această tentație vizează puterea economică; Isus însă a refuzat ideea de a face minuni pentru sine (Mt 4,3-4; Lc 4,3-4). În

²⁷ Tassin 1991, p. 45; Marchadour 1984 (2), p. 14-15; Pixner 2005, p. 35-36.

²⁸ Tassin 1991, p. 45-46; Marchadour 1984 (2), p. 15.

loc să asculte de îndemnul diavolului care îl provoca să își exercite autoritatea de Fiu al lui Dumnezeu, Isus a rămas ascultător față de voia Tatălui, în loc să tulbure ordinea firească a lucrurilor, s-a așezat pe poziția de om, respectându-le natura (pietrele rămân pietre), în loc să caute să își potolească foamea a amintit de foamea de altceva. Este vorba până la urmă de două concepții total diferite asupra identității de Fiu al lui Dumnezeu. A doua ispită în evanghelia lucană (a treia în cea mateeană; v. Lc 4,5-8) – al cărei cadru este o înălțime, potrivit evangheliei lui Luca, fapt ce deja trimite la ideea de mărire (este o tentație ce se leagă de puterea politică) – privește obținerea regalității pămâtenene prin închinarea înaintea Satanei; refuzul lui Isus presupune dorința sa de a obține numai de la Tatăl său regalitatea, și pe calea dorită de El, aceea a suferinței și jertfei adică. Răspunzându-i Satanei în acest context, Isus a invocat întâia poruncă din lege, ba chiar la persoana a doua singular, ca și cum însuși diavolul ar fi fost chemat să îl adore pe Dumnezeu, după ce el îi pretinsese închinare lui Isus. A treia tentație (la Luca, a doua la Matei), pe care evanghelia lucană – spre deosebire de cea mateeană – o plasează în preajma Ierusalimului, mai exact la templu (Lc 4,9-12/ Mt 4,5-7) atinge dimensiunea religioasă; Satana l-a îndemnat pe Isus să se arunce de pe templu pentru ca, printr-o minune, să obțină admirația oamenilor. În fapt, diavolul l-a adus pe Isus acolo unde acesta voia să ajungă (în cetatea sfântă) și acolo unde avea să fie aclamat de mulțimi mai târziu, de Florii. Cu toate acestea, Isus a refuzat și de această dată să dea ascultare diavolului, deoarece mobilul tentației sale era acela de a-l face să obțină printr-un gest extraordinar, spectaculos, admirația oamenilor, aliniindu-se adică unui mesianism triumfător și eficient; or, calea sa era alta și călăuzită de Tatăl. Această ispită trimite mai departe la ideea posibilității ca Isus să scape de moarte, tocmai răsturnând planul lui Dumnezeu; dar Isus nu „a profitat” de calitatea sa de Fiu al lui Dumnezeu și a ales să respecte voia Tatălui. Avem fără doar și poate în acest episod o proiecție a experienței pascale a discipolilor. De altminteri, diavolul, învins aici, avea să revină în momentul patimilor (v. Lc 22,3.53); tocmai pentru a sublinia că lupta finală a lui Isus cu Satana avea să se ducă la Ierusalim inversează evanghelistul Luca ordinea ultimelor două ispite în raport cu Matei și o localizează pe a treia la templu. Este deopotrivă adevărat că mai târziu Isus avea să-și vădească puterea pusă la încercare de diavol, săvârșind minuni, bucurându-se de admirația mulțimii, fără ca aceasta să îi aducă însă satisfacție, deoarece nu s-a căutat pe sine, ci binele oamenilor, voia lui Dumnezeu și mărirea Tatălui.²⁹

²⁹ George 1973, p. 20; Marchadour 1984 (2), p. 15-17; Pixner 2005, p. 36-37.

Alte perspective

Pasajele evanghelice privind ispitirile vorbesc despre umanitatea lui Isus care este supusă tentației, dar și despre biruința sa asupra răului. Dacă în relatarea botezului am descoperit statutul de Fiu al lui Dumnezeu al lui Isus, cel al ispitirilor vine să arate că Isus este om adevărat. Pasajele evanghelice privind ispitirile au așadar o importantă componentă antropologică.³⁰

Episodul ispitirilor lui Isus este esențial și din perspectivă ecleziologică; prin trecerea sa prin deșert după botez, Isus inaugurează un alt fel de exod, al unui nou popor ales, spre o altă țară făgăduită. Din acest episod biblic, Biserica poate învăța care sunt tentațiile care o amenință pe ea însăși, între care aceea a urmării unei puteri care nu este cea de la Dumnezeu.³¹

Dar pasajele evanghelice privind ispitirile nu sunt lipsite de semnificație nici din perspectiva cristologică. După cum am arătat și mai sus, conștient de faptul că este Fiu al lui Dumnezeu, Isus a refuzat să dovedească acest fapt mergând împotriva legilor naturii și ieșind din limitele umane ale spațiului și timpului, asumându-și, dimpotrivă, până la capăt, realitatea întrupării, întru ascultarea cuvântului lui Dumnezeu și discernerea voii sale.³²

În chip de concluzii

Fragmentele evanghelice privind botezul și ispitirea lui Isus, socotite de către exegeți mai degrabă niște pasaje de trecere de la evangheliile nașterii și copilăriei la activitatea publică a lui Isus sau eventual o introducere la aceasta pot fi definite drept „frontispiciul misiunii sale de mântuire” în condițiile în care acestea cuprind elemente ca și proclamarea lui Isus drept Fiu al lui Dumnezeu sau recunoașterea prezenței Spiritului asupra sa. Dincolo de interpretările adopțianiste suscitute ulterior de aceste fragmente, evangheliștii nu pot fi suspectați de o atare poziție, câtă vreme îi atribuie Domnului prezența Spiritului și calitatea de Fiu al lui Dumnezeu și în pasajele evanghelice privind nașterea și copilăria. Importanța acordată lui Ioan în acest context poate fi interpretată în cheia unicei lucrări a mântuirii; contrar perspectivei unora din discipolii Botezătorului, între activitatea acestuia și cea a lui Isus nu este loc de concurență, botezul lui Ioan negarantând mântuirea decât în condițiile adevăratei convertirii. De altminteri predicarea celor doi converge în chemarea la convertire în vederea apropierii Împărăției lui Dumnezeu.

³⁰ George 1973, p. 20; Marchadour 1984 (2), p. 15.

³¹ Tassin 1991, p. 46.

³² Marchadour 1984 (2), p. 17.

Într-un fel, cele două pasaje cu paralele în evangheliile sinoptice, privind botezul respectiv ispitirile, sunt construite în oglindă, ceea ce este proclamat în prima categorie fiind confirmat în cea de-a doua. Fără a contesta istoricitatea celor două evenimente, vom recunoaște în interpretarea pe care le-o dă Evanghelia reflecția post-pascală a comunității creștine. Astfel, dacă botezul lui Isus a fost un eveniment public, elementele sale conexe, cum ar fi deschiderea cerurilor, vocea Tatălui, prezența Spiritului pot fi interpretate mai degrabă ca o profesiune de credință a comunității decât drept elemente propriu-zis istorice. În ceea ce privește episodul ispitirilor, acesta este posibil a se fi constituit fie în urma mărturiei lui Isus înaintea comunității sale, fie în urma reflecției acesteia asupra semnificației diverselor tentații cu care a avut a se confrunta Domnul de-a lungul întregii sale activități.

Dar esențială este – dincolo de problema istoricității acestor fragmente – stabilirea semnificației lor teologice. Un prim aspect de subliniat în acest sens este acela al comuniunii lui Isus cu neamul său în acceptarea botezului: Isus nu avea nevoie de convertire, dar alege să se arate, cerând botezul în Iordan, solidar cu poporul său și, mai mult, cu categoriile marginalizate ale acestuia. Din aceeași perspectivă, episodul ispitirilor poate apărea drept o reiterare – de astă dată însă izbutită – a istoriei lui Israel, o veșnică luptă cu tentația, o îndelungată peregrinare prin pustiu, o continuă căutare a Țării făgăduite etc. În botez și ispitiri, Isus alege radical calea supunerii față de voința Tatălui și împlinirea lucrării de mântuire după planul acestuia, fără contaminarea cu concupiscenta sau puterea lumească și, mai ales fără pact cu Satana. Aceste episoade scripturistice sunt încărcate de semnificații antropologice, cristologice și ecleziologice.

Prescurtări și bibliografie

Botiza 2005: Ioan Vasile Botiza, *Introducere în studiul Sfintei Scripturi*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2005

Chevalier 1978: Max-Alain Chevalier, *Souffle de Dieu. Le Saint Esprit dans le Nouveau Testament*, Beauchesne, Paris 1978

George 1973: Augustin George, Pour lire l'Évangile selon saint Luc, *Cahiers évangile* 5/ octobre 1973

Lecture Matthieu: Lecture de l'Évangile selon saint Matthieu, *Cahiers Évangile* 9/ octobre 1974

Marchadour 1984 (1): Alain Marchadour, Au commencement: le baptême, *Cahiers Évangile* 50. Jésus. Treize textes du Nouveau Testament/ décembre 1984, p. 10-13

Marchadour 1984 (2): Alain Marchadour, Le choix de Jésus (les tentations au désert), *Cahiers Évangile* 50. *Jésus. Treize textes du Nouveau Testament*/ décembre 1984, p. 14-17

Pixner 1992: Bargil Pixner, *Avec Jésus à travers la Galilée d'après la cinquième Évangile*, Corazin, Rosh Pina 1992

Pixner 2005: Bargil Pixner, *Con Gesù a Gerusalemme. I suoi primi e ultimi giorni in Giudea*, Corazin, Rosh Pina 2005

Sullivan 2007: Robert Sullivan (edit.), Places of the Bible. A photographic pilgrimage, *Life Books*, vol. 7, nr. 1 (martie 2007)

Tassin 1991: Claude Tassin, *L'Évangile de Matthieu. Commentaire pastoral*, Paris-Outremont, Centurion-Novalis 1991

ADMIRAȚIA FAȚĂ DE DREPTUL ROMAN ÎN FAPTELE APOSTOLILOR

Wilhelm TAUWINKL

ABSTRACT: Admiration for the Roman Law in the Acts of the Apostles.

The Roman officials and their actions are described by Luke in a way that proves the author's admiration for the imperial juridical system. This interest could be based on the aspiration to universality of the first Christians and on the willingness to recognize, preserve and promote all the spiritual and moral values found in the Roman Empire.

KEYWORDS: Roman law, Acts of the Apostles, Paul, Luke, magistrates, justice

Dreptatea în sens juridic nu se află în centrul mesajului Evangheliei. Mai mult decât atât, Isus Cristos a condamnat ascunderea sub masca dreptății în scopul sustragerii de la trăirea ei lăuntrică. Inspirația nouă a creștinismului cere evitarea oricărui formalism și arată că adevărata dreptate trebuie întemeiată pe legea iubirii.¹ Dar oare poate exigența creștină de ridicare mai presus de orice dreptate omenească discredita orice interes creștin față de justiție? În articolul de față vom arăta că, citite printre rânduri, Faptele apostolilor dovedesc o adevărată admirație față de modul de a acționa al funcționarilor romani în legătură cu acuzațiile aduse frecvent împotriva lui Pavel; considerând aceste acuzații nedrepte, aplicarea neutră a procedurilor juridice romane devin chiar favorabile creștinismului. Atitudinea autorităților imperiale poate fi rezumată de următoarele cuvinte ale lui Pavel, adresate iudeilor din Roma: „Fraților, deși eu nu am făcut nimic împotriva poporului (nostru) sau a datinilor părintești, am fost întemnițat la Ierusalim și dat pe mâna romanilor. Aceștia, după ce m-au cercetat, voiau să-mi dea drumul, fiindcă nu se afla în mine nici o vină vrednică de moarte” (Fp Ap 28,18)².

¹ Cf. A. Descamps, *Dreptate*, în *Vocabular de teologie biblică*, ed. X. Léon-Dufour ș.a., Editura Arhiepiscopiei romano-catolice de București 2001, 167-173 (aici: 169); J. Guillet, *Drept*, *ibid.*, 166-167; J. Cantinat, X. Léon-Dufour, *Farisei*, *ibid.*, 213-214.

² În continuare, toate referințele date în paranteze se referă la Faptele apostolilor, dacă nu se indică altfel în mod explicit.

În continuare vom ilustra raportul funcționarilor romani cu creștinismul prin exemple concrete, examinând pe rând diferitele personaje și schițând un portret personal al fiecăruia, pe baza informațiilor furnizate chiar de Fapte sau de alte izvoare, pentru a putea apoi, în cele din urmă, să le înfățișăm rolul în ansamblul cărții.

Funcționarii romani și atitudinea lor față de creștini

Chiar înainte de a intra în detalii, o primă privire asupra Faptelor Apostolilor ne arată că prezența reprezentanților autorităților romane este importantă în această carte. Întâlnim numeroase personaje romane menționate cu numele și funcția și, uneori, chiar o scurtă descriere a caracterului lor. Romanii din Faptele apostolilor au cele mai felurite poziții în societate, de la ostași până la magistrați și guvernatori, dintre care unii sunt amintiți în istorie.

Corneliu (10,1-48) era un centurion, adică un ofițer inferior în armata romană, care comanda o centurie (optzeci de militari) sau putea avea diferite funcții de conducere în cohortă și legiune. Vârsta minimă cerută era cea de treizeci de ani; deși mulți centurioni proveneau din rândul plebei, fiind promovați dintre soldații simpli, prin natura funcției lor, trebuiau să știe să scrie și să citească.³ Despre *Corneliu*, Luca ne spune că „era centurion din cohorta numită Italica, evlavios și temător de Dumnezeu, împreună cu toată casa lui, și care făcea pomeni multe poporului și se ruga lui Dumnezeu fără încetare” (10,1). „Temător de Dumnezeu” era o denumire tehnică ce arăta faptul că centurionul era un simpatizant al iudaismului și frecventa sinagoga, fără a deveni totuși prozelit (deci fără a fi circumcis și fără a urma prescripțiile rituale ale Legii lui Moise).⁴ Acești „temători de Dumnezeu”, deși erau atrași de monoteismul iudaic, ezitau să facă pasul hotărâtor, considerând probabil că astfel și-ar trăda neamul din care fac parte. Poate și de aceea, la apariția creștinismului, au devenit foarte interesați de el, pentru că acesta le permitea să-l întâlnească pe Dumnezeu cel unic fără constrângerea preceptelor rituale, ci permițându-le să-și mențină în continuare specificul național și cultural.⁵

³ P. Fraccaro, *Centurione*, în *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. IX, Istituto Giovanni Treccani, Roma 1931, 755-756; *Centurion*, în *Encyclopaedia Britannica Online*, 2009: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/102946/centurion>>.

⁴ Cf. J. Taylor, *Acts of the Apostles*, în *The International Bible Commentary*, ed. W. R. Farmer, Theological Publications in India, Bangalore 2004, 1580-1619 (aici: 1597); *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna ¹⁶1999, note la *Faptele apostolilor* 2,11 și 10, 2.

⁵ F. Bovon, *Luke: Portrait and Project*, în *The International Bible Commentary*, 1577-1579 (aici: 1579).

Corneliu a fost primul păgân care a primit botezul, din partea lui Petru.

Proconsulul Sergius Paulus (13,4-12) era guvernatorul provinciei senatoriale a Ciprului, cu sediul la Paphos. Este posibil ca el să fie cel menționat într-o inscripție ce amintește acest nume⁶. Textul biblic ni-l prezintă ca „om înțelept”, care „i-a chemat la sine pe Barnaba și pe Saul, doritor să asculte cuvântul lui Dumnezeu” (13,7-8). Este vorba de o persoană de vază în societatea romană. În timpul imperiului, proconsulul era un magistrat care, după ce și-a încheiat mandatul de consul sau pretor, prin hotărârea senatului își continua serviciul, de obicei primind în subordine o provincie senatorială.⁷ Bar-Iesu Elimas, vrăjitor și prooroc mincinos (13,6), un apropiat al proconsulului Sergius Paulus, încerca să-l convingă pe acesta să nu creadă în cuvintele apostolilor. După ce Pavel săvârșește minunea prin care vrăjitorul este pedepsit, „proconsulul, văzând cele petrecute, a crezut, mirându-se foarte de învățătura Domnului” (13,12).

Paralelismul Faptelor apostolilor, care îi înfățișează pe Petru și Pavel în contrapartidă, poate fi remarcat și în cazul de față. Primul păgân convertit de Petru a fost tot un roman, centurionul Corneliu, și el reprezentant al autorității; aici, proconsulul Sergius Paulus este primul convertit al lui Pavel. Ca și Corneliu, el îi cheamă acasă pe misionari pentru a asculta Cuvântul lui Dumnezeu. Deși nu se vorbește explicit despre botezul lui, mențiunea „a crezut” indică cel mai probabil convertirea.

Magistrații (strategii) de la Filipi (16,16-40). Este vorba de episodul slujnicei cu „duh de ghicitorie”, exorcizată de Pavel, care astfel nu mai putea aduce câștig stăpânilor ei. Aceștia îi târăsc pe Pavel și Silas în fața dregătorilor. Magistrații menționați în Fapte ca *strategoí*, sunt așa-numiții *duumviri iure dicundo*, doi înalți funcționari având jurisdicție în coloniile romane ce se bucurau de *ius italicum*. Erau magistrații supremi ai cetății, aleși pe o perioadă de un an.⁸ Faptele apostolilor spun că, în timp ce mulțimea s-a răsculat împotriva lui Pavel și Silas, „cei mai mari, smulgându-le hainele, au poruncit să-i bată cu

⁶ Cf. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Aschendorff Verlag, Münster 1921, 339-341; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 5/2), Benziger Verlag, Zürich 1986, vol II, 19-27

⁷ V. Arangio-Ruiz, Proconsole, în *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, ed. cit., vol. XIV (1935), 291.

⁸ W. Elliger, *Paulus in Griechenland: Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 21990, 53-54; Pesch, *op. cit.*, 108-119; Cf. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament 5), Pustet, Regensburg 1961, 192.

vergi. Și după ce le-au dat multe lovituri, i-au aruncat în închisoare, poruncind temnicerului să-i păzească cu grijă” (16,22-23). Este vorba de pedeapsa sumară uzuală pentru cei care tulburau liniștea publică.⁹ A doua zi, strategii trimit temnicerului un mesaj, cerându-i să-i elibereze, dar Pavel protestează, invocând legea care interzicea biciuirea și înmormântarea fără proces a cetățenilor romani și sugerând ca magistrații să le ceară scuze personal. Strategii „s-au speriat auzind că sunt cetățeni romani. Și venind acolo, le-au cerut iertare și, scoțându-i afară, îi rugau să plece din cetate” (16,38-39). Într-adevăr, autoritățile unei cetăți nu aveau dreptul să aresteze cetățeni romani și cu atât mai puțin să-i biciuiască. O reclamație adresată guvernatorului ar fi putut atrage pedepsirea lor.¹⁰

Galion (18,12-17) este un personaj bine cunoscut în istorie. Marcus Annaeus Novatus, care și-a luat numele de Iunius Annaeus Gallio, după senatorul și retorul Lucius Iunius Gallio, era fiul lui Seneca retorul, fratele lui Seneca filozoful și chiar prieten cu împăratul Claudiu.¹¹ Născut la Córdoba, a urmat *cursus honorum* la Roma. A fost consul, apoi proconsul, numit de Claudiu guvernator al Ahaiei. Nero l-a silit să se sinucidă, ca și pe frații săi mai mici, în anul 65 d.Cr. Tacit îl prezintă ca om politic preocupat exclusiv de propria lui viață: ar fi fost numit „dușman și paricid” de către senatori, ce-i drept, în timpul tulburărilor legate de înăbușirea conspirației împotriva lui Nero.¹²

Datele istorice cunoscute despre acest personaj permit plasarea în timp a episodului din Fapte; acesta are loc „pe când Galion era proconsulul Ahaiei” (18,12), deci în anul 51 sau 52.¹³ Pavel este adus la Galion, acuzat de iudei că încearcă să convingă oamenii să treacă la o religie care contravine legii. În vremea respectivă, autoritățile romane rămâneau surde la disputele dintre iudei și creștini, ca dovadă că proconsulul acționează cu multă prudență, neintervenind prea mult, deoarece nu prezentau niciun pericol pentru ordinea publică: „Dacă ar fi vorba de vreo nelegiuire sau vreo ticăloșie, o iudeilor, v-aș asculta precum se cuvine; dar dacă sunt la voi neînțelegeri cu privire la cuvinte și nume și la legea voastră, vedeți voi înșivă. Judecător în aceste privințe eu nu vreau să fiu” (18,14-15). Zicând acestea, „i-a alungat de la

⁹ Cf. Taylor, *art. cit.*, 1608.

¹⁰ Cf. Wikenhauser, *ibid.*; Taylor, *ibid.*

¹¹ Cf. R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Edizioni Dehoniane, Bologna 31991, 252-252.

¹² *Anale* XV, 73. Ed. rom.: Gh. Guțu, Humanitas, București 1995, 447-448.

¹³ Cf. Taylor, *art. cit.*, 1610; Junius Gallio, în *Encyclopaedia Britannica* Online 2009: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/224447/Junius-Gallio>>.

tribunal” (18,16) și „nu lua în seamă nimic” din ce făceau iudeii pentru a-l convinge să ia măsuri (18,17).

Dregătorii Asiei (19, 31). În timpul răscoalei argintarilor, nemulțumiți de noua religie ce amenința vechiul cult al zeilor, deci și câștigurile lor, „unii dintre dregătorii Asiei (*asiarchoi*), care îi erau prieteni [lui Pavel], au trimis la el rugându-l să nu se pună în primejdie mergând la teatru” (pentru a vorbi poporului). Nu se cunoaște foarte clar la ce se referă denumirea de „asiarh”, putând fi o denumire generică: Strabo vorbește de *asiarchoi* ca persoane ocupând funcții de conducere în provincia Asiei¹⁴. Potrivit unor interpretări, funcția era echivalentă celei de mare preot al provinciei; acesta prezida adunarea anuală a provinciei și cultul împăratului, precum și jocurile publice cu această ocazie. Mandatul era de un an, dar titlul se păstra și în continuare, și de aceea textul vorbește de mai mulți „asiarhi”.¹⁵ Potrivit altor interpretări, ar fi fost delegați ai diferitelor cetăți la adunarea provincială care reglementa cultul împăratului și jocurile publice; titlul putea fi deținut împreună cu alte funcții civile și cu cea de mare preot al unei cetăți. Conciliul provincial se întrunea probabil la Efes în momentul în care Pavel se afla acolo.¹⁶ Este vorba însă, în orice caz, de înalți funcționari care îl simpatizau pe apostol.

Secretarul de la Efes (19,35). În același episod, cancelarul (sau secretarul, scribul: *grammateús*) este prezentat drept acela care izbuteste să aplaneze conflictul. Acest secretar de la Efes este și el un înalt magistrat, în fruntea cetății, alături de „strategi”.¹⁷ În mod sigur, el cunoaște adevăratul motiv al acuzațiilor; interesat însă de ordinea publică, reușește, lingușind mulțimea cu vorbe frumoase, să pună problema pe alt plan, convingând lumea să plece.

Claudius Lysias (21,31-23,30) era tribun militar, o funcție importantă: o legiune (care cuprindea șase mii de oameni) avea șase tribuni. În vremea Imperiului, tribunii militari erau numiți direct de împărat, deoarece această funcție era prima treaptă într-o carieră, mai ales cea senatorială.

La întoarcerea lui Pavel la Ierusalim, iudeii „au întărit toată mulțimea” (21,27) împotriva lui, căutând să-l omoare. Tribunalul (comandantul) cohorței,

¹⁴ Cf. Strabo, *Geographica* XIV, I, 42: ed. A. Meineke, Teubner, Leipzig 1877; ed. online: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Strab.+14.1.1>>.

¹⁵ Cf. Wikenhauser, *ibid.*, 227.

¹⁶ M. O. Evans, Asiarch, în *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. J. Orr ș.a., Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (Michigan) 21990, ed. online: <<http://www.internationalstandardbible.com/A/asiarch.html>>

¹⁷ Cf. Wikenhauser, *ibid.*, 227-228.

Claudius Lysias, aflând de revoltă, l-a arestat pe Pavel și l-a dus în fortăreață „spunând să-l ia la cercetare, cu biciul, ca să cunoască pentru care pricină strigau așa împotriva lui” (22,24). După ce a aflat amănunte, tribunul „s-a temut, aflând că [Pavel] este cetățean roman și că a fost legat” (22,29). Vrând să cunoască motivul acuzației din partea iudeilor, tribunul îl înfățișează pe Pavel înaintea marilor preoți și a sinedrului. În urma cuvântării lui Pavel, „întețindu-se cearta și temându-se comandantul ca Pavel să nu fie sfâșiat de ei, a poruncit ostașilor să coboare și să-l smulgă din mijlocul lor și să-l aducă în fortăreață” (23,10). Și aici tribunul, acționează pentru a preîntâmpina dezordinile.

În episodul cu Claudius Lysias, Luca ne furnizează mai multe amănunte decât despre alte personaje romane. Asistăm chiar la o scenă aproape înduioșătoare: un copil, fiul surorii lui Pavel, vine să-i aducă la cunoștință complotul, iar tribunul, „luându-l de mână, s-a retras cu el deoparte și îl întreba: Ce ai să-mi vestești?” (23,19).

Apoi, tribunul îl trimite pe Pavel la Cezareea, pentru a fi înfățișat procuratorului Felix, cu o escortă de 470 de ostași (23,23); numărul lor nu este exagerat dacă ținem seama că, în vremea respectivă, situația din Iudeea se agravase, înmulțindu-se conspirațiile, asasinatelor, trădările, dar și agresiunile împotriva garnizoanelor romane.¹⁸

Felix (23,34-24,27) era și el un personaj istoric cunoscut. Guvernatorul Antonius (sau Claudius) Felix era un libert al Antoniei, mama împăratului Claudiu.¹⁹ Potrivit lui Flavius Iosephus²⁰, Felix, prin intermediul unui iudeu cipriot, o convinsese pe Drusilla, fiica cea mică a lui Irod Agrippa și soția lui Aziz, rege în Emesa, să-l părăsească pe acesta din urmă și să-i devină soție. Funcția de guvernator al Iudeii o datora faptului că fratele său, Pallas, era ministrul de finanțe al împăratului Claudiu.²¹ În situația primejdioasă din Iudeea, Felix a reușit să prindă și să condamne mulți tâlhari și impostori, dar, pe de altă parte, comitea el însuși nelegiuiri, de pildă, plătind asasinarea marelui preot Ionatan. Pe lângă aceasta, a pornit cu armele împotriva egipteanului care se dădea drept profet și venise la Ierusalim, provocând o răscoală (este vorba de egipteanul cu care fusese confundat Pavel: 21,38).

¹⁸ Cf. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5/2), Herder, Freiburg 1982, 338-339; Pesch, *op. cit.*, 249-250.

¹⁹ Cf. Wikenhauser, *ibid.*, 255-262.

²⁰ Cf. *Antichități iudaice*, XX, VII, 2; ed. rom: I. Acsan, Ed. Hasefer, București 2007, vol. II, 563.

²¹ Cf. Taylor, *art. cit.*, 1615.

Descrierea lui Tacit însă nu este deloc favorabilă guvernatorului. Potrivit istoricului roman, Felix, care guverna Samaria, și Ventidius Cumanus, care conducea Galileea, tolerau jafurile reciproce între iudei și samariteni, până când situația a devenit foarte periculoasă, ajungându-se la uciderea unor soldați. Împăratul Claudiu a cerut un proces, dar, la intervenția lui Quadratus, guvernatorul Siriei, a fost condamnat doar Cumanus, în timp ce Felix a fost achitat.²² Tacit conchide: „Antonius Felix a exercitat puterea regală într-un fel tipic pentru un sclav, dând curs tuturor cruzimilor și capriciilor sale”.²³

Față de Pavel însă, s-a purtat în mod echilibrat, respectând legea: a ascultat ambele părți, apoi a amânat procesul până la venirea tribunului Lysias (24,22). „A poruncit centurionului să-l țină pe Pavel sub pază, dar să-i lase tihnă și să nu oprească pe nimeni dintre ai lui, ca să vină să-i slujească”. Mai mult decât atât, „după câteva zile, Felix, venind cu Drusilla, femeia lui, care era din neamul iudeilor, a trimis să cheme pe Pavel și l-a ascultat despre credința în Cristos Isus. Și vorbind el despre dreptate și despre înfrânare și despre judecata viitoare, Felix s-a înfricoșat și a răspuns: Acum mergi, și când voi mai găsi timp potrivit, te voi mai chema. În același timp, el nădăjduia că i se vor da bani de către Pavel; de aceea, și mai des, trimițând să-l cheme, vorbea cu el” (24,23-26).

Porcius Festus (25,1-26,32) a fost succesorul lui Felix. Potrivit lui Flavius Iosephus²⁴, dat fiind că din clădirea sediului guvernatorului și din cea a tetrarhului se putea observa, împotriva tradiției, activitatea Templului, iudeii au construit un zid care să împiedice acest control. Festus a poruncit să fie dărâmat; atunci, iudeii au cerut permisiunea să trimită o solie la împăratul Nero, iar Festus le-a îngăduit să o facă. Îndată după preluarea funcției, marii preoți s-au prezentat la Festus, pentru a-l acuza din nou pe Pavel. Festus a răspuns că „romanii n-au obiceiul să dea vreun om la pierzare înainte ca cel învinuit să fie pus față în față cu cei care îl învinuiesc și să aibă putința de a se apăra de învinuire” (25,16). Putem observa perplexitatea pe care o mărturisește Festus însuși în privința problemelor disputate, probabil aceeași ca și în cazul altor funcționari romani: „aveau cu el niște neînțelegeri cu privire la religia lor și la un anume Isus care a murit și despre care Pavel spune că trăiește” (25,19). După cuvântarea lui Pavel în fața regelui Agrippa, în care istorisește convertirea și face un rezumat al istoriei mântuirii, culminând cu Învierea lui Isus, Festus exclamă: „Pavele, ești nebun! Învățătura ta cea multă te duce la nebunie!” (26,24).

²² Cf. *Anale*, XII, 54; ed. cit., 323.

²³ *Istории*, V, 9, 3; ed. rom.: Gh. Ceaușescu, Paideia, București 2002, 230.

²⁴ Cf. *Antichități iudaice*, XX, X, 11; ed. cit., vol. II, 569.

Publius (28, 7-8). După naufragiul corabiei, Pavel și însoțitorii săi sunt găzduiți în insula Malta, la un funcționar roman: „Împrejurul aceluia loc erau țarinile căpeteniei (*prótos*) insulei, Publius, care, primindu-ne, ne-a găzduit prietenos trei zile. Și s-a întâmplat că tatăl lui Publius zăcea în pat, cuprins de friguri și dizenterie, la care intrând Pavel și rugându-se, și-a pus mâinile peste el și l-a vindecat” (28,7-8). Căpetenia (*prótos*) amintită aici ar putea fi reprezentantul local al autorității romane, pentru că Malta depindea administrativ de Sicilia. A fost găsită o inscripție în care se află denumirea de *primus* ca titlu al reprezentantului autorității.²⁵

Reprezentanții puterii romane care apar în Faptele apostolilor acoperă așadar un domeniu variat de stări sociale, caractere și poziții față de creștinismul misionar. Avem centurioni, tribuni militari, magistrați, proconsuli-gubernatori. Și din punctul de vedere al atitudinii față de misionarii creștini, avem o varietate de raporturi. În Fapte nu întâlnim ostilitate din partea autorităților romane față de creștinism. Atitudinea variază de la indiferență până la convertirea la creștinism.

În primul rând, atitudinea de indiferență se manifestă prin tendința de a clasifica incidentele sau confruntările dintre creștini și iudei ca fiind o problemă legată de menținerea ordinii publice. Trebuie să ținem seama că, pentru romanii neavizați, creștinismul era doar o sectă derivată din iudaism. Este cazul lui Galion, al secretarului din Efes și al lui Claudius Lysias.

Alt tip de atitudine este cel care dovedește preocuparea romanilor de a respecta dreptul și procedura penală tradițională. Acesta este cazul magistraților din Filipi și a guvernatorului Porcius Festus.

Pe lângă aceste atitudini rezervate, dar corecte, întâlnim și simpatie față de Pavel sau față de creștinism, în unele cazuri, fără a se ajunge însă la convertirea la creștinism. Este cazul „asiarhilor”, al proconsulului Felix și al lui Publius, „protosul” insulei Malta. În sfârșit, avem funcționari romani care primesc creștinismul: cazul centurionului Corneliu și al proconsulului Sergius Paulus.

Locul autorităților romane în structura cărții

Din modul în care sunt prezentați funcționarii romani în Faptele apostolilor se întrevide o adevărată admirație față de justiția romană. Luca cunoaște foarte bine sistemul juridic roman, la care admiră eficacitatea și *aequitas romana*, nu fără spirit critic însă, atunci când funcționarii nu se

²⁵ G. Ricciotti, *Gli Atti degli apostoli tradotti e commentati*, Coletti Editore, Roma 1951, 418.

ridică la înălțimea funcției lor.²⁶ După unele interpretări, *Canonul lui Muratori* îl prezintă pe Luca învățat în ale dreptului²⁷: *Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris studiosus secum adsumisset, nomine suo opinione conscripsit*. De obicei se preferă corectarea lui *iuris studiosus* („învățat în ale dreptului”) cu *itineris studiosus* („plin de râvnă pentru călătorie”), care ar corespunde mai bine contextului. Totuși, din cele prezentate mai sus rezultă că și lectura *iuris studiosus* ar putea corespunde portretului lui Luca, foarte atent la toate amănuntele juridice. Astfel, el subliniază cetățenia romană a lui Pavel (16,37; 22,25); magistrații nu se amestecă în disputele religioase locale dintre iudei și creștini (18,14 și urm.); Festus este mândru de uzanța romană de a asculta întotdeauna ambele părți înainte de a lua o hotărâre la proces (25,16); Felix, înainte de toate, îl întreabă pe Pavel locul nașterii, pentru a afla dacă situația prezentată ține de competența lui (23,34); același Felix amână audierea lui Pavel până la sosirea reclamanților (23,35).

Pe de altă parte, Luca dorește să prezinte misiunea creștină ca fiind favorabilă imperiului; în acest sens, el intuiește că superioritatea romanilor constă în imparțialitatea dreptului lor, de care sunt mândri. Dreptul roman, chiar dacă este supus slăbiciunii oamenilor care-l aplică, a înțeles că adevărata dreptate nu poate exista fără a recunoaște celui slab (acuzatului) dreptul de a se apăra.²⁸

Prezentarea în fața romanilor a unui creștinism favorabil lor ar putea fi considerat unul din obiectivele pentru care Luca a scris Faptele. Într-adevăr, Luca „scoate în evidență atitudinea pozitivă pe care o au, în fața mesagerilor creștinismului, autoritățile statului, cele militare și administrative romane; el evită tot ceea ce i-ar putea supăra (24,12s.18s; 25,8.10); în schimb, subliniază importanța unei informări corecte din partea magistraților (26,3; 24,22); de mai multe ori le atribuie romanilor declararea nevinovăției creștinilor (23,29; 25,18; 26,31), [...] căutând să-i asigure creștinismului poziția de «religie permisă», și cu scopul de a dobândi un tratament corect în orice situație (25,16; 22,15)”.²⁹

Un alt aspect al acțiunii autorităților romane este faptul că, adesea,

²⁶ D. Marguerat, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*, Cerf, Paris – Labor et Fides, Geneva 1999, 108.

²⁷ Cf. J. Dupont, *Studi sugli Atti degli apostoli*, Edizioni Paoline, Roma 1971, 902.

²⁸ Cf. Marguerat, *op. cit.*, 107-115.

²⁹ G. Stählin, *Gli Atti degli apostoli*, Paideia Editrice, Brescia 1973, 17.

neutralitatea lor devine un avantaj pentru creștini în comparație cu opoziția iudeilor. Întotdeauna, iudeii sunt cei care încearcă să-l înlăture sau să-l ucidă pe Pavel și pe ceilalți misionari, dar romanii intervin, restabilind dreptatea. Această situație corespunde dezamăgirii lui Pavel față de iudei, care resping mesajul. Dacă iudeii se opun, creștinii se îndreaptă atunci spre păgâni, la care creștinismul recunoștea și păstra, încă de pe atunci, toate valorile spirituale și morale, așa cum afirma Conciliul Vatican II cu 19 secole mai târziu.³⁰ Dintre aceste valori descoperite în Imperiul roman, Luca scoate în evidență dreptul.

Pentru a analiza dacă este îndreptățit interesul creștinismului față de dreptul roman, am putea face o paralelă cu relația dintre cunoașterea rațională a lui Dumnezeu, ca origine și scop al universului, și credința teologală. Într-un fel, credința supranaturală, primită prin har, presupune cunoașterea pe cale pur naturală a Creatorului, după cum afirmă apostolul Pavel: „Ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu este cunoscut de ei [păgânii], fiindcă Dumnezeu le-a arătat. Într-adevăr, cele nevăzute ale lui, de la facerea lumii se arată minții din fapte: și veșnica lui putere și dumnezeirea” (Rom 1,19-20).³¹ Transpunând această idee pe planul dreptului, am putea spune că, deși creștinilor li se cere ca dreptatea lor „să prisosească” față de cea a lumii (cf. Mt 5,20), această lege nouă a iubirii trebuie să o presupună pe cea morală naturală. Dreptul roman clasic, ajuns la maturitate, dezvoltase o teorie a legii morale naturale, ca test ultim al corectitudinii legii pozitive.³² Cicero afirma, în acest sen: „Există, desigur, o lege adevărată – e dreapta rațiune; ea e conformă naturii, răspândită la toți oamenii; e neschimbătoare și veșnică; poruncile ei cheamă la datorie, iar opreliștile ei îndepărtează de greșeală”.³³ Tocmai concepția comună a creștinismului și a dreptului roman față de legea naturală constituie punctul de legătură care îndreptățește interesul lui Luca în această direcție. Este adevărat că, potrivit învățăturii creștine, preceptele legii naturale sunt cunoscute de oameni în mod imperfect și este nevoie de har pentru desăvârșirea acestei cunoașteri, dar legea morală naturală este socotită o temelie pentru legea revelată, iar viața în Duhul presupune drepturile și îndatoririle fundamentale ale omului.³⁴

³⁰ Cf. *Conciliul Vatican II, Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine* Nostra aetate, nr. 2; ed. rom.: Editura Arhiepiscopiei romano-catolice de București 2000.

³¹ Cf. și *Catehismul Bisericii catolice*, nr. 31-35; Editura Arhiepiscopiei romano-catolice de București 1993, 22-23.

³² J. Kelly, Roman Law, în *The Catholic Encyclopedia*, vol. 9, Robert Appleton Company, New York 1910; ed. online: <<http://www.newadvent.org/cathen/09079a.htm>>.

³³ *De republica*, 3, 22, 33, citat în *Catehismul Bisericii catolice*, nr. 1056, ed. cit., 415.

³⁴ Cf. *Catehismul Bisericii catolice*, nr. 1960, *ibid*.

ADMIRAȚIA FAȚĂ DE DREPTUL ROMAN
ÎN FAPTELE APOSTOLILOR

Dreptul roman îi oferă lui Luca posibilitatea de a scoate în evidență deschiderea față de lume a creștinismului, în care converg făgăduințele mântuirii făcute unui anumit popor și universalitatea lui Dumnezeu, proclamată de primii misionari.³⁵ Aspirația la universalitate este exprimată în Fapte și prin admirația față de imperiu, care i se face cunoscut cititorului prin reprezentanții lui, funcționarii.

³⁵ Cf. Marguerat, *op. cit.*, 107.

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE FECIOARA MARIA ÎN LITERATURA PATRISTICĂ

Remus Florin BOZÂNTAN

RESUMÉ: *La catéchèse sur la Vierge Marie dans la littérature patristique.* Dans son article, l'auteur vise à surprendre la manière dont quelques saints pères reflètent dans leurs écrits la foi en la Vierge Marie. On pourrait remarquer au début de l'histoire de l'Église une certaine réticence à parler sur Notre Dame, vu la préoccupation des chrétiens à ne pas donner lieu à des confusions en ce qui concerne la place due à la Vierge dans la foi des chrétiens. Il y a pourtant quelques références mariologiques dès la littérature théologique du II^e siècle.

MOTS CLÉ: Marie, Vierge, Ignace, Justin, Papias, Irénée de Lyon, Clément l'Alexandrin, Origène, Ève, Adam, Christ, nativité.

Părinții apostolici

Învățătura despre Fecioara Maria a început să se structureze într-un mediu greco-roman ostil, care putea foarte ușor să o influențeze negativ. Existau divinități feminine peste tot în lumea veche. „Zețe-mame” aveau romanii (Magna Mater), frigienii (Cybele), locuitorii Palestinei (Astarte), locuitorii Egiptului (Isis) și mulți alții.

Tocmai de aceea sfinții părinți au avut mereu în vedere faptul de a nu se da interpretări greșite sau să provoace ambiguități privind persoana și rolul Maicii Domnului. Biserica a „împus” în timp, imaginea sfintei Fecioare ca predică a faptei și a cuvântului în discreție, dar și în fermitate și claritate.

În conștiința sa, Biserica însă a trăit de la început adevărul revelat de afânta Scriptura asupra Fecioarei Maria. La început, literatura creștină nu a făcut referiri numeroase la Fecioara Maria, aceasta raportându-se mai mult la datele oferite de Noul Testament. Spre exemplu, sfântul Policarp nu-i amintește măcar numele, iar apologetul Meliton al Sardelor o numea simplu: „Mielușeaua cea bună” și „o Fecioară”.

Teologia părinților apostolici referitoare la Fecioara Maria a fost simplă, directă și axată pe mărturisirea câtorva adevăruri: Mântuitorul Isus Cristos s-a

născut din Fecioara Maria prin puterea Sfântului Spirit, Fecioara este cu adevărat Mamă a lui Cristos, este Preacurată fiind aleasă și ocrotită de puterea lui Dumnezeu.

Tema mariologică care este tratată în această perioadă a primelor secole la sfinții părinți indică doar niște linii mariologice deoarece este o perioadă în care cristologia și soteriologia este pe primul plan, astfel putem vorbi de o mariologie subordonată acestor domenii (cristologic și soteriologic), și o mariologie care pleacă de la legăturile sale cu Dumnezeu.

Trebuie menționat totodată că nu se cunosc astăzi decât câțiva părinți ai epocii primare a Bisericii sau scrieri ale lor: sfântul Ignațiu de Antiohia, sfântul Iustin, Clemente Romanul, Papias, lucrarea *Păstorul* a lui Hermas, sfântul Irineu din Lyon. În cele ce urmează vom arăta cum a fost susținută învățătura despre Fecioara Maria încă din primele decenii ale secolului al II-lea din era creștină de către părinții apostolici.

Sfântul Ignațiu Teoforul

Sfântul Ignațiu Teoforul este cel dintâi slujitor al Bisericii de după perioada sfinților apostoli, care vorbește despre Maria în sensul continuării teologiei Noului Testament. Prelungind teologia sfântului apostol Pavel, el propune o aprofundare a evenimentului istoric al venirii Mântuitorului Cristos în lume. Fragmentele în care amintește de Fecioara Maria sunt cuprinse în cele câteva Epistole trimise diferitelor comunități creștine din Asia mică. Sfântul Ignațiu a scris diferitelor Biserici pe când era dus la Roma spre a fi judecat și condamnat pentru credința sa. În acele împrejurări grele, el îndemna cu tărie pe credincioși să fie statornici în credință, o credință transmisă prin sfinții apostoli și în care locul Fecioarei Maria este principal.

Dorința sa de a fi mai repede cu Cristos, ucenicul sfântului Ioan Evanghelistul, sfântul Ignațiu Teoforul scria: „Domnul nostru Isus Cristos, după iconomia dumnezeiască, a fost născut de Maria care este din seminția lui David și din Spiritul Sfânt (...). Fecioria Mariei, nașterea și patimile Domnului au rămas ascunse prințului acestei lumi, trei taine împlinite într-o tăcere deplină”.¹

Maternitatea Fecioarei Maria este, în concepția sfântului Ignațiu, garanția Întrupării Fiului lui Dumnezeu în lume. Mai mult, mântuirea propovăduită de Biserică nu este o simplă revelare despărțită de tainele cerești (așa cum credeau gnosticii), ci este o lucrare divino-umană a Mântuitorului însuși, Logosul lui Dumnezeu întrupat din Maria:

¹ Lucian Adrian Dinu, *Maica Domnului în teologia sfinților părinți*, Trinitas, Iași 2004, p. 23.

„Dacă vreunul vă vorbește despre Isus Cristos într-un chip străin de al nostru, astupați-vă urechile. El este din stirpea lui David, El este (Fiul) al Mariei. El s-a născut cu adevărat, a mâncat, a băut, a fost persecutat sub Pilat din Pont, a fost răstignit cu adevărat și a murit dar, cu adevărat, a înviat din morți”.²

Atât zămislirea, cât și nașterea pe pământ a Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria sunt, pentru Sfântul Ignațiu, „semne” sau realități păstrate de toate Bisericele locale. Relatarea sa pare a fi desprinsă dintr-un simbol primar al Bisericii: „Voi să fiți pe deplin convinși în ceea ce privește pe Cristos, Dumnezeul nostru. El este din seminția lui David după trup, dar este Fiul lui Dumnezeu după voința și puterea lui Dumnezeu, născut cu adevărat din Fecioara Maria”.³

Se observă în teologia acestui sfânt părinte unitatea dintre Domnul nostru Isus Cristos și Fecioara Maria în tot ceea ce se împlinește mântuitor în lume. Sfântul Ignațiu Teoforul vorbește despre un plan al mântuirii împlinit de Dumnezeu prin Fecioara Maria, care l-a purtat cu adevărat, l-a născut prin puterea Spiritului Sfânt pe Mântuitorul Cristos. Autorul folosește cuvântul „iconomia” lui Dumnezeu, termen care a devenit în timp element principal în doctrina creștină.

Mărturia sfântului Ignațiu prezintă o valoare deosebită, deoarece se raportează la Evanghelii, le confirmă și aduce dovada mărturisirii de credință a primilor ucenici ai Domnului. Se observă totodată că învățătura sa avea autoritatea care-i venea direct de la apostoli.

Este primul sfânt părinte apostolic care ne vorbește despre cele două dogme mariane: maternitatea divină și feciorelnică a Mariei.

Părinții apologeți

Apologeții au fost cei care au apărat prin scrierile și prin glasul lor noua credință creștină, atât în fața romanilor, cât și a iudeilor. În pofida unui caracter de improvizație (care se observă mai ales în mijloacele și terminologia folosită), acești autori au fost considerați de către specialiști ca primii gânditori creștini care au elaborat reflecții profunde asupra creștinismului. Între apologeții sec. al II-lea care au scris despre Fecioara Maria sunt: Sfântul Iustin Martirul, Meliton de Sardes și Aristide.

Sfântul Iustin Martirul

Prin *Apologiile* sale, adresate împăraților romani, sfântul Iustin a dorit să respingă calomniile la adresa creștinilor și să arate că singura cale a vieții este

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

crediința în Mântuitorul Cristos. „Planul de mântuire a lumii a fost împlinit de Dumnezeu prin Fiul Său, pe care L-a născut mai înainte de veci și care a venit în lume, în timpul stăpânirii romane, din Fecioara Maria, care este fiica patriarhilor Avraam, Isaac și Iacob, deci din tribul lui Iuda și din casa lui David. Datorită ei, Mântuitorul Cristos poate fi numit în sens propriu Fiul omului”.⁴

Sfântul Iustin este cel dintâi autor care răspunde la întrebarea fundamentală a omenirii: de ce Dumnezeu s-a făcut om? Iar răspunzând la această întrebare, el lămurește și pe cea a nașterii lui Dumnezeu dintr-o Fecioară. Cunoscând că pentru mulți iudei și păgâni era cu totul absurd ca Dumnezeu să fie născut dintr-o femeie, totuși sfântul Iustin răspunde că rațiunea divină a hotărât ca Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu să se coboare pe pământ printr-o Fecioară.

Întruparea și nașterea din Fecioară, aparțin unui proiect al Părintelui ceresc pentru restaurarea omului în starea lui primordială. Dumnezeu a anunțat mereu și în diverse moduri că Mesia va veni pe pământ iar la plinirea timpului, El a împlinit întocmai ceea ce spusese. Sfântul arată că Mântuitorul nostru este împlinitorul Legii vechi și a proorocilor, care în totalitatea lor prefigurează nașterea sa din Fecioara Maria.⁵

Atunci când vorbește despre căderea omului și despre restaurarea lui Cristos cel Întrupat din Fecioara Maria, sfântul Iustin introduce o altă temă care face legătura între cele două momente ale istoriei: antiteza Eva – Fecioara Maria. Două momente generatoare de istorie, care aparțin atât lui Dumnezeu cât și omului, care se leagă între ele printr-o fecioară, sunt cele de la Gen 3,1-20 și Lc 1,26-38.

Dacă la creație o fecioară a stricat toată zidirea, iată că Dumnezeu reclădește; dacă omul păcătuiește, Dumnezeu salvează; dacă femeia aduce moartea în lume, Dumnezeu tot printr-o femeie aduce viață. Prin Eva, încă fecioară a căzut Adam, dar cu ajutorul Mariei, care a fost tot Fecioară, se naște Mântuitorul Cristos, Dumnezeu Întrupat: „Eva, încă nepervertită, a primit cuvântul șarpelui și a născut nesupunerea și moartea. Maria, însă, Fecioară fiind, a primit cu credință și cu bucurie vestea pe care îngerul Gavril i-o aduse. De aceea ea a răspuns: Mă încred în cuvântul tău. De la ea s-a născut Acesta despre care am arătat că vorbesc atâtea scrieri. Cu ajutorul Aceluia Dumnezeu nimicește șarpele viclean, pe îngerii și oamenii asemănători lui și eliberează din moarte pe cei care se căiesc și cred în El”.⁶

⁴ Sfântul Iustin Martirul, *Apologia* I, 23; p. 55 și 60-65; *Idem, Dialogul cu Trifon*, 48, în ALG, p. 189.

⁵ *Idem, Dialogul cu Trifon*, cap.11-25, p. 133-155.

⁶ *Ibidem*, p. 277-278.

Este demn de reținut că prin această antiteză, sfântul Iustin scoate în evidență faptul că primele comunități creștine aveau deplină conștiință asupra realității biologice a maternității virginală a Maicii Domnului și totodată asupra răspunsului ei liber, de acceptare în a deveni Mama lui Dumnezeu pe pământ.

Contextul cristologic este evident și arată dubla naștere a Mântuitorului nostrum Isus Cristos: din veșnicie din Tatăl și în timp din Fecioara Maria. Motivul subliniat de autor este acela că Dumnezeu a hotărât să aducă mântuirea oamenilor urmând calea inversă de la căderea în păcat.

Iată, așadar că după scrierile sfântului Ignațiu se observă prin teologia sfântului Iustin, o aprofundare, o descoperire de înțelesuri noi în ceea ce privește persoana și rolul Maicii Domnului. Sfântul Iustin o arată pe Fecioara Maria înscrisă pe linia davidică⁷ pentru a răspunde astfel obiecțiilor ereticilor ce se bazau pe mitologia păgână. Mai mult el vorbește despre paralela Eva – Fecioara Maria ca de o trecere de la moarte la viață, de la rău la bine, aceasta fiind una din primele mărturii despre zămislirea feciorelnică a Mântuitorului nostru Isus Cristos.

Acest sfânt părinte a fost totodată cel dintâi care a dat o interpretare profețiilor Vechiului Testament în sensul susținerii învățăturii despre Fecioara Maria. Între apologetii care fac referiri la maternitatea Fecioarei Maria, la natura virginală a nașterii lui Cristos din Maria, dar și la paralela Eva – Fecioara Maria, se numără și Meliton al Sardelor, Aristide și Tertulian.

Sfântul Irineu din Lyon

Sfântul Irineu și el scoate în relief aspectul istorico-social, prin dezvoltarea temei: Maria – noua Evă. El încadrează reflexia sa într-o viziune mai amplă a „recapitulării”. Această recapitulare este faza terminală a planului unic al lui Dumnezeu, plan care contemplează creația și mântuirea. Cu privire la creația decăzută, opera mântuitoare în această recapitulare este de aceea, „o reluare a primeia pe un plan superior”, „reproducerea prin Cristos a ceea ce a fost fapta lui Adam, pe un plan superior... Recapitularea comportă o asemănare, dar și o diferență”⁸.

Antiteza Eva – Maria nu este decât un aspect, un moment al recapitulării. Maria este noua Evă, antitipul și antiteza primeia, așa cum Cristos este antitipul și antiteza primului Adam. Sfântul Irineu stabilește următorul paralelism:

⁷ *Ibidem*, p. 180.

⁸ J. Danielou, *Sacramentum futuri*, Beauchesne, Paris 1950, p. 27-30.

Eva Maria

Fecioara decăzută Fecioară care recapitulează pe Eva
Fecioară sedusă de îngerul Fecioară evanghelizată de către îngerul
răzvrătit credincios

Fecioară neascultătoare Fecioară ascultătoare

Cauza morții proprii, Cauza mântuirii proprii, Fecioară avocată
fecioară condamnată a Evei.

Cauza morții pentru Cauza mântuirii pentru întregul neam
întregul neam omenesc. omenesc.

Iată cum sfântul Irineu atribuie celor două fecioare anitetice un rol specific fiecăruia dintre ele. Eva ca început al căderii neamului omenesc, iar Maria ca recapitulatoare a istoriei omenirii, dar prin care omenirea recâștigă mântuirea.

Ațiunea mântuitoare a Mariei este dublă:

- în calitate de mijlocitoare și avocată, Fecioara Maria prin ascultarea ei, obține mântuirea personală a Evei-fecioara neascultătoare

- ca slujitoare supusă și ascultătoare față de Dumnezeu, Fecioara Maria repară neascultarea Evei.

Iată deci că pentru Sfântul Irineu, important este a o prezenta pe Fecioara Maria ca și cea care prin ascultarea ei o repune în dreptul de fiică a lui Dumnezeu pe Eva, care prin neascultare a condamnat întreaga omenire.

Scriitori alexandrini

Clemente Alexandrinul

Apariția și răspândirea învățăturii despre Fecioara Maria s-a făcut în Egipt prin Clemente și Origene, iar mai apoi prin marii autori ai secolului al IV-lea, Sfântul Atanasie cel Mare și Sfântul Chiril al Alexandriei.

În lucrarea Stromate, Clemente o numește pe Maria „Fecioara Maria”, deoarece Fiul lui Dumnezeu s-a zămislit în sânul ei.⁹ În altă parte, el continuă ideea afirmând că: „Mi se pare că astăzi sunt mulți aceia care cred că Maria, după nașterea Fiului ei, a fost ca o femeie oarecare ce a născut, deși nu a fost deloc așa. Acelora care nu cred, spune-le că după naștere ea a fost cercetată de o moașă care a găsit-o Fecioară. Acestea au fost lămurite și în Scripturile Domnului nostru, care de asemenea nasc Adevărul și rămân fecioare, în ascunzișul tainei celei adevărate. Ea a născut – dar nu a născut – spun Scripturile, fiindcă ea a zămislit singură, nu prin unirea cu bărbat”.¹⁰

⁹ Lucian Adrian Dinu, *op. cit.*, p. 51.

¹⁰ *Ibidem*.

Apărând pe Domnul nostru Isus Cristos, Cuvântul veșnic al Tatălui, el apără și pe Fecioara Maria pe care o „zugerăvește” foarte frumos în „culorile” Bisericii: „Există un singur Tată al tuturor, există un singur Cuvânt a toate și există Același Spirit Sfânt peste toate. Este o singură Fecioară-Mamă, pe care îmi place să o numesc Biserică. Numai ea singură nu alăptează, pentru că numai ea nu a devenit femeie. Ea este fecioară și mamă totodată. Fecioară în deplinul înțeles și mamă plină de dragoste. Ea își aduce fiii și îi hrănește cu lapte sfânt, care este Cuvântul celor vii. Ea nu are lapte, pentru că lapte a fost Copilul, frumos și comun: trupul lui Cristos”.¹¹

Origene

Mare maestru al școlii alexandrine, Origene are ca temă importantă a spiritualității sale nașterea și creșterea Cuvântului prin intermediul credinței, astfel el consideră că maternitatea Mariei este un model pentru oricare creștin în care trebuie să se nască Cuvântul lui Dumnezeu.

Pe Fecioara Maria, Origene o consideră „Mama” lui Dumnezeu care a născut în chip real pe Domnul nostru Cristos: „Acea care cred în Isus că a fost răstignit în Iudeea sub Ponțiu Pilat, dar nu cred că El s-a născut din Fecioara Maria, Maica sa, aceia nu mărturisesc aceeași Persoană”.¹²

Și adaugă: „Prin urmare, ar fi neînțelept să primim numai învățătura Scripturii și să nu luăm aminte și la cei ce spun că Isus s-a născut – prin – Maria și nu – din – ea”.¹³ Se observă că Origene insistă să demonstreze că Fecioara Maria a fost Maica lui Dumnezeu, așa cum au propovăduit-o sfințele Evanghelii și sfinții apostoli. În *Comentariul de la Evanghelia lui Ioan* există câteva expresii legate de Sfânta Fecioară: „Începuturile Scripturilor sunt Evangheliile, iar începutul evangheliilor este Evanghelia pe care Ioan ne-a lăsat-o. Înțelesul ei nu-l poate cuprinde nimeni dacă nu s-a odihnit pe pieptul lui Isus și dacă n-a primit-o pe Maria ca Maică a lui”.

Într-o altă lucrare, ce este din păcate pierdută, dar pe care o amintește istoricul Socrates, Origene o numește pe Fecioara Maria chiar „Născătoare de Dumnezeu”.¹⁴

Cu privire la curăția Maicii Domnului, aspectul cel mai profund al

¹¹ *Ibidem*.

¹² Origene, *Comentariu la Ioan*, 20, p. 641-644.

¹³ *Idem*, *Comentariu la Epistola către galateni*, Patrologia greacă.

¹⁴ Istoricul Socrates spune că Origene ar fi scris un comentariu la *Epistola către romani* unde ar fi numit-o pentru prima oară pe Fecioara Maria: Născătoare de Dumnezeu (Socrates, *Istoria Bisericii*, 7, 32).

maternității ei este tocmai fecioria sa. Origene spune că ea n-ar fi putut trăi cu vreun bărbat după ce puterea celui Preaînalt a acoperit-o și că „Fecioara a fost începătura fecioriei printre femei, așa cum a fost Cristos printre bărbați”.¹⁵ Prezicerea că Fecioara Maria a dăruit trupul omenesc Fiului lui Dumnezeu este însoțită de explicații privind excluderea oricărui raport conjugal cu vreun om, cu Dreptul Iosif sau cu altcineva. De aceea sfânta Maică este unică pentru că a și născut și este și Fecioară.

Vorbind despre fecioria Maicii Domnului, Origene nu a lăsat deoparte nici problema logodnei cu dreptul Iosif, pe care-l vede ca pe un apărător al ei și alături de ea a biruit pe cel rău, adică pe diavol: „motivul a fost acesta: Domnul a ales să se nască dintr-o fecioară care nu voia să se căsătorească și chiar mai mult, după cum scrie evanghelistul Matei, să mai aibă grijă de el (și care oricum nu avea cum să o cunoască) ca să se înlăture orice rușine asupra ei chiar și atunci când avea să fie văzută cu pânțelele mărit de sarcină. Cu privire la acestea am găsit o fină observație într-o scrisoare a lui Ignațiu Martirul, al doilea episcop al Antiohiei, după Petru și care a luptat cu sălbăticiunile în timpul persecuțiilor la Roma. Fecioria Mariei a fost ascunsă prințului acestei lumi datorită logodnei ei cu Iosif. Fecioria ei a fost păzită pentru că ea a fost crezută căsătorită”.¹⁶

Se poate observa că Origene a luptat împotriva blasfemiilor referitoare la nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria cu soldatul Ben-Panthera. Numele acestuia din urmă îl găsește în *Talmud* și ca atare consideră că este vorba de o invenție și o răutate lansată de iudei despre relația dintre Fecioara Maria și un soldat roman.¹⁷ În combaterea acestei blasfemii, Origene se bazează pe textul din Is 7,14:

„Iată că Fecioara va lua în pânțele și va naște fiu..., spunând: Din cine s-ar cădea să se nască Emanuel – cu noi este Dumnezeu – dintr-o femeie care trăiește în căsnicie cu bărbatul ei și care naște ca oricare altă femeie sau dintr-una care este curată, nevinovată și fecioară? De bună seamă că numai o astfel de fecioară se cădea să nască pe Cel căruia i s-a spus de la naștere: Dumnezeu este cu noi”.¹⁸

Pentru Origene, în mod deosebit Maria este un model de contemplație. Pentru a susține acest lucru, Origene se bazează pe textul de la evanghelistul

¹⁵ Lucian Adrian Dinu, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Origene, *Contra lui Celsus*, I, 35, EIBMBOR, București 1984, p. 59.

¹⁸ *Ibidem*.

Lc 2,51 și spune: „Care sunt cuvintele pe care Fecioara le păstra? Cele pe care îngerul i le-a adresat, cele ale păstorilor, cele ale lui Simeon și Ana, ceea ce Cristos îi spunea adesea. Deși Maria și Iosif nu au înțeles în mod perfect cuvintele lui Isus, Mama lui Dumnezeu a înțeles, totuși că erau divine și că depășeau umanul”.¹⁹

Teologia lui Origen referitoare la Fecioara Maria este hristocentrică, atât în termeni cât și în conținut, pentru că este în mod clar o viziune unitară asupra Mântuitorului Cristos și a Maicii sale.

¹⁹ In Lucam fragm. 49, Hom. 20,6, nr. 87, Ed. du Cerf, Paris 1962, p. 499

PROBLEMATICA TINERETULUI ÎN UNELE DOCUMENTE PONTIFICALE

Mircea MANU

RESUMÉ: **La problématique de la jeunesse dans certains documents pontificaux.** Le présent article vise à mettre en évidence la problématique de la jeunesse à la lumière des messages adressés par le pape Jean-Paul II aux jeunes lors des Journées mondiales de la jeunesse (JMJ), entre 2000 et 2005. Les messages suivent une certaine pédagogie et logique par le choix des thèmes à partir de paroles de la sainte Ecriture et attirent l'attention des jeunes sur les vérités fondamentales de la foi chrétienne qui ont apporté de vraies réponses aux grands problèmes de l'homme. Au centre de la vie chrétienne se trouve le Christ, personne d'autre que „le Verbe [qui] s'est fait chair et [qui] a habité parmi nous” (Jn 1,14). Si le Christ est Celui qui donne sens à notre vie, qui nous a racheté à travers son sacrifice en nous rendant ainsi la dignité de fils de Dieu, Il nous donne également un modèle de vie et nous invite à le suivre en portant chacun sa propre croix. Et puisque dans la vie il y a toujours le danger que l'on soit tenté par des fausses routes dans la recherche du bien et de la vérité, le Saint-Père exhorte les jeunes à avoir leur regard tourné vers le Christ. Une aide toute particulière sur le parcours du chemin de la vie est pour nous tous, donc pour les jeunes également, la très sainte Vierge Marie, mère de Jésus et notre mère à tous, qui nous protège. En prenant comme exemples les rois mages, les jeunes sont invités à être „adorateurs du seul vrai Dieu, en reconnaissant sa primauté dans leurs vies”. A cet effet, l'Eglise est le lieu où le Christ peut être recherché, elle est comme un prolongement de son action salvatrice dans le temps et dans l'espace. Ainsi, si les jeunes ont reçus des jalons qui puissent les guider sur cette route de la vie pleine d'obstacles, ce qui est important c'est de savoir en tenir compte et de mettre en pratique les enseignements reçus.

MOTS CLÉ: jeunes, Christ, croix, témoignage, appel, messagers, lumière du monde, sel de la terre, Eglise, Marie.

Problematika tineretului este de o importanță majoră și se află în atenția Sfântului Scaun apostolic al Romei, mai ales în noul context european și

mondial în care chiar valorile creștine fundamentale încep a fi ignorate, nebăgate în seama sau chiar necunoscute. Papa Ioan Paul al II-lea a fost cel care a lansat Zilele mondiale ale tineretului, tocmai cu scopul de a revitaliza viața creștină într-o lume secularizată, pornind de la tineri. Această acțiune s-a dovedit a fi benefică atât prin modul de organizare, cât și prin roadele dobândite. Astăzi când se desfășoară în continuare aceste zile, vom arunca o privire asupra mesajelor adresate de papa Ioan Paul al II-lea cu ocazia acestor zile ale tinerilor, începând din anul 2000, în dorința de a actualiza și pentru noi aceste mesaje.

Tematica abordată pornește de fiecare dată de la unele citate biblice, care reprezintă esența mesajului care vrea să fie transmis. Voi trece în revistă aceste versete, după care vom vedea elementele principale ale mesajului care sunt structura de rezistență a conținutului.

1. „Cuvântul s-a făcut trup și a locuit între noi” (In 1,14)¹
2. „Dacă vrea cineva să vină după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să mă urmeze” (Lc 9,23)²
3. „Voi sunteți sarea pământului... Voi sunteți lumina lumii” (Mt 5,13-14)³
4. „Iată mama ta!” (In 19,27)⁴
5. „Vrem să-l vedem pe Isus” (In 12,21)⁵
6. „Am venit să ne închinăm lui” (Mt 2,2)⁶

Pornind de la aceste versete papa dezvoltă mesajele, cărora eu le-am dat câte un titlu.

I. Iubirea lui Cristos manifestată prin cruce

„Cuvântul s-a făcut trup și a locuit între noi” (In 1,14)

Papa Ioan Paul al II-lea începe mesajul său adresat tinerilor cu ocazia celei de a XV-a Zi mondiale a tineretului, cu următoarele cuvinte:

„Acum cincisprezece ani, la sfârșitul anului sfânt al răscumpărării, vă încredințam o cruce mare de lemn, invitându-vă să o duceți în lume, ca semn

¹ Cf. *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea cu ocazia celei de a XV-a Zi mondiale a tineretului, 2000*, Editura Presa bună, Iași 1999.

² Cf. *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea cu ocazia celei de a XVI-a Zi mondiale a tineretului, 2001*, Editura Presa bună, Iași 2001.

³ Cf. *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea cu ocazia celei de a XVII-a Zi mondiale a tineretului, 2002*, www.greek-catholic.ro.

⁴ Cf. *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea pentru a XVIII-a Zi mondială a tineretului, 13 aprilie 2003*, www.catholica.ro.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea pentru a XX-a Zi mondială a tineretului, 16-21 august 2005*, www.catholica.ro.

al iubirii Domnului Isus față de omenire și ca o veste că numai în Cristos mort și înviat există mântuire și răscumpărare”⁷. Cuvântul cheie pe care sfântul părinte îl propune spre meditație tinerilor este cuvântul cruce, ca semn al iubirii divine, realizată prin jertfa adusă de Ful său Isus Cristos. În jurul „crucei anului sfânt” s-au născut și s-au dezvoltat zilele mondiale ale tineretului care au constituit adevărate punți de unire între tineri, între tineri și Cristos, între tineri și Biserică. Este un prilej de a binecuvânta pe Domnul pentru roadele aduse în fiecare persoană, a persoanelor implicate și în întreaga Biserică prin intermediul acestor zile mondiale ale tineretului a mai spus sfântul părinte⁸.

Papa a ales ca temă a jubileului versetul de la Ioan „Cuvântul s-a făcut trup și a locuit între noi” (In 1,14) pentru centralitatea ei în viața Bisericii. Adică a doua persoană a Sfintei Treimi a venit în lume. Aceasta este convingerea plină de bucurie a Bisericii, de la începutul ei, atunci când cântă marele mister al pietății: El a fost arătat în trup”⁹.

Tinerii sunt invitați „de a deschide larg porțile lui Cristos”. Din această invitație rezultă consecințele primirii lui Cristos: „înseamnă a primi de la Tatăl consemnul de a trăi în iubire față de El și față de frați, simțindu-ne solidari cu toții, fără nici o deosebire; înseamnă a crede că în istoria umană, deși marcată de rău și de suferință, ultimul cuvânt îi aparține vieții și iubirii, pentru că Dumnezeu a venit să locuiască între noi pentru ca noi să putem locui în El”¹⁰.

Este redat misterul lui Cristos prin care noi oamenii am fost mântuiți. Modul cum Isus acționează pe Calvar pentru a ne salva este arătat folosindu-se de cartea profetului Isaia: „El a luat asupra sa durerile noastre..., a fost străpuns pentru fărădelegile noastre...” (Is 53,4-5). Jertfa supremă a vieții sale, liber consumată pentru mântuirea noastră, stă drept mărturie a iubirii infinite a lui Dumnezeu față de noi.

Dumnezeul creației se revelează că Dumnezeuul răscumpărării, „fidel față de sine însuși”, față de iubirea lui pentru om și pentru lume, deja revelată în ziua creației...¹¹

⁷ Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea cu ocazia celei de a XV-a Zi mondiale a tineretului, 2000.

⁸ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Bula de declarare Marei jubileu al Anului 2000, Incarnationis mysterium*, 8, Editura Presa bună Iași 1999.

⁹ Cf. *Catehismul bisericii catolice*, Arhiepiscopia romano-catolică de București 1993, nr. 463.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Enciclica Redemptor hominis*, § 9-10, din 1979, Libreria Editrice Vaticana.

Așa cum centurionul roman, văzând modul în care murea Isus, a înțeles că era Fiul lui Dumnezeu (Mc 15,39), tot așa și noi, văzându-l și contemplându-l pe Cel Răstignit, putem înțelege cine este cu adevărat Dumnezeu, care revelează în El măsura iubirii sale față de om¹².

El este „mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii” (In 1,29), marele preot care, încercat ca și noi în toate, poate compătimi cu neputințele noastre (Evr 4,14 ș.u.).

În fața acestor mari mistere fiți capabili să vă înălțați la o atitudine de contemplare, se adresa sfântul părinte tinerilor.

Răspunsul tinerilor la iubirea lui Cristos arată prin misterul vieții sale de jertfă și dăruire, trebuie să se manifeste prin sfințenia vieții lor. Sfințenia este pentru fiecare o necesitate și o posibilitate la care tinerii sunt invitați și încurajați, pentru că: „noi putem totul în acela care este Răscumpărătorul nostru”.

Intenția jubileului era ca să fie un prilej de relansare a trăirii creștine în iubire: „Doresc din inimă ca jubileul, de acum la ușă, să reprezinte ocazia propice pentru o curajoasă relansare spirituală și pentru o extraordinară celebrare a iubirii lui Dumnezeu față de omenire. Din întreaga Biserică să se înalțe «imnul de laudă și de mulțumire adus Tatălui, care în iubirea sa nesfârșită ne-a dat să fim în Cristos «concetățeni ai sfinților și membri ai familiei lui Dumnezeu» (Ef 2,19)”¹³

Cu acest prilej tinerii sunt chemați să devină destinatarii și depozitarii acestui patrimoniu. Le sugerează că Evanghelia trebuie să devină comoara cea mai prețioasă: „prin studiul atent și prin primirea generoasă a cuvântului Domnului, veți afla hrană și putere pentru viața de fiecare zi”¹⁴.

Privirea tinerilor spre Cristos nu poate fi orientată decât prin Fecioara Maria, Mamă a lui Dumnezeu, în cinstea căreia orașul Roma păstrează unul din monumentele cele mai vechi și vestite pe care evlaviea poporului creștin i l-a dedicat: bazilica „Sfânta Maria cea mare”. „Maria este auroara care precede apariția Soarelui dreptății, Cristos, Răscumpărătorul nostru. Prin «da-ul» său, spus la bunavestire, deschizându-se total planului Tatălui, ea a primit și a făcut posibilă întruparea Fiului. Prima dintre ucenici, prin prezența ei discretă, l-a

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Bula de declarare a marelui jubileu al anului 2000, Incarnationis mysterium*, 6, Editura Presa bună, Iași 1999.

¹⁴ Cf. *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea cu ocazia celei de a XV-a Zi mondiale a tineretului*, 2000, § 4.

însoțit pe Isus până pe Calvar și a susținut speranța apostolilor în așteptarea Învierii și a Rusaliilor. În viața Bisericii, ea continuă să fie mistic aceea care precede venirea Domnului... Preasfânta Fecioară să vă învețe, dragi tineri, să descoperiți voința Tatălui ceresc referitor la existența voastră. Să vă obțină puterea și înțelepciunea pentru a-i putea vorbi lui Dumnezeu și despre Dumnezeu. Prin exemplul ei să vă stimuleze să fiți în noul mileniu vestitori speranței, iubirii și ai păcii”¹⁵.

II. A-l iubi pe Cristos înseamnă a-l urma

„Dacă vrea cineva să vină după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să mă urmeze” (Lc 9,23)¹⁶.

Dacă în mesajul celei de XV-a întâlniri mondiale ale tineretului sfântul părinte a invitat tineretul să-l privească pe Cristos ca fiind centru vieții creștine, la cea de a XVI-a întâlnire, îi invită să-l urmeze pe Cristos: „În seara de 19 august a anului trecut, la începutul privegherii celei de-a XV-a Zi mondiale a tineretului, ținând de mână cinci tineri din cele cinci continente, am trecut acel prag sub privirea lui Cristos răstignit și înviat, parcă intrând simbolic împreună cu voi toți în cel de al treilea mileniu. Cu această ocazie, aș vrea să vă invit să reflectați asupra condițiilor pe care le pune Isus celor care se hotărăsc să fie ucenicii săi: «Dacă vrea cineva să vină după mine, spune el, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să mă urmeze»” (Lc 9,23).

Aceste cuvinte ale lui Isus, adresate ucenicilor și lumii, exprimă esențialul trăirii credinței creștine, exprimă condiția ucenicului lui Isus. Aceste cuvinte au impresionat și au trezit conștiințe sau pe unii i-a îndepărtat de la urmarea lui Cristos considerându-le prea dure, prea aspre. Sfântul părinte evidențiază profunzimea acestor cuvinte precum și efectul provocat de ele în rândul auditorului: „Aceste cuvinte – spune sfântul părinte – exprimă radicalismul unei alegeri care nu admite amânări sau răzgândiri. Este o exigență dură, care i-a impresionat chiar pe ucenici și în decursul secolelor a îndepărtat mulți bărbați și femei de la urmarea lui Cristos. Dar tocmai acest radicalism a adus și roade minunate de sfințenie și de martiriu, care mângâie în timp drumul Bisericii”¹⁷.

Pornind de la chemarea lui Isus și efectul acestei chemări asupra omului de a lungul timpului sfântul părinte aduce în actualitate chemarea lui Isus: „Isus ne cere să alegem plini de curaj același drum; să îl alegem înainte de

¹⁵ *Ibidem*, § 6.

¹⁶ *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea cu ocazia celei de a XVI-a Zi mondiale a tineretului*, 14 februarie 2001.

¹⁷ *Ibidem*, § 3.

toate „în inimă”, pentru că a avea o situație externă sau alta nu depinde de noi. De noi depinde voința de a fi, în măsura în care este posibil, ascultători ca El față de Tatăl și gata să acceptăm până la capăt planul pe care îl are cu fiecare”.

A merge pe acest drum pe care Isus ni-l indică nu înseamnă a merge singur: „Isus merge înaintea celor care îi aparțin și cere fiecăruia să facă ceea ce a făcut el însuși. El spune: nu am venit pentru a fi slujit, ci ca să slujesc; astfel, cel care vrea să fie ca mine să fie slujitorul tuturor. Am venit la voi ca unul care nu are nimic; așa pot să vă cer să renunțați la orice tip de bogăție care vă împiedică să intrați în împărăția cerurilor. Accept contradicția, respingerea din partea majorității celor din poporul meu; pot să vă cer și vouă să acceptați contradicția și contestarea, din partea oricărui ar veni”.

Comentând semnificația cuvintelor din această chemare a lui Isus papa explică tinerilor că: „A se lepăda de sine înseamnă a renunța la propriul plan, deseori limitat și meschin, pentru a-l primi pe cel al lui Dumnezeu... Isus nu ne cere să renunțăm să trăim, ci să primim o noutate și o plinătate de viață pe care numai el le poate da. ... viața adevărată se exprimă prin dăruirea de sine, rod al harului lui Cristos: o existență liberă, în comuniune cu Dumnezeu și cu frații”¹⁸.

Dacă viața trăită în urmarea lui Cristos devine valoarea supremă, atunci toate celelalte valori primesc de la aceasta alegere importanța lor corectă. Așadar, alegerea se face între a fi și a avea, între o viață deplină și o existență goală, între adevăr și minciună.

Expresia „să-și ia crucea și să mă urmeze”, în învățătura lui Isus, nu pune pe primul plan mortificarea și renunțarea. A purta crucea pe urmele lui Cristos înseamnă a se uni cu el în oferirea celei mai mari dovezi de iubire. Creștinul nu caută suferința pentru ea însăși, ci iubirea. Iar crucea primită devine semnul iubirii și al dăruirii totale.

Prin urmare nu se poate vorbi despre cruce fără să fie luată în considerare iubirea lui Dumnezeu față de noi, faptul că Dumnezeu vrea să fim umpluți de bunurile sale. Prin invitația „urmează-mă”, Isus le repetă ucenicilor nu doar: „ia-mă de model, dar și: împărtășește viața și alegerile mele, petrece-ți viața împreună cu mine în iubire față de Dumnezeu și de frați”. Astfel, Cristos apare în fața noastră drept „calea vieții”, devine calea credinței și a convertirii, chiar calea crucii. Este calea care conduce la încredere în El și la planul său de

¹⁸ Cf. *Conciliul Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană, Gaudium et spes*, § 24, Nyregyhaza, Kirche in Not 1990.

mântuire, la credința că El a murit pentru a manifesta iubirea lui Dumnezeu față de fiecare om; este calea de mântuire în mijlocul unei societăți confuze și contradictorii; este calea fericirii de a-l urma pe Cristos până la sfârșit, în circumstanțele deseori dramatice ale vieții cotidiene; este calea care nu se teme de insuccese, dificultăți, marginalizări, singurătate, pentru că umple inima omului cu prezența lui Isus; este calea păcii, a stăpânirii de sine, a bucuriei profunde a inimii”¹⁹.

Papa atenționează tinerii în privința actualității acestei invitații și chemări afirmând: „să nu vi se pară ciudat dacă, la începutul celui de al treilea mileniu, papa vă arată încă o dată crucea ca drum de viață și de fericire autentică. Biserica din totdeauna crede și mărturisește că numai în crucea lui Cristos este mântuire”. Papa atenționează asupra pericolului de a merge pe „drumul care scufundă în moarte”. Isus spune: „Cel care va voi să își salveze viața o va pierde, dar cel care își va pierde viața pentru mine, o va salva”. Isus nu ne amăgește: „Ce-i folosește omului să câștige lumea întreagă, dacă se pierde și se distruge pe sine însuși” (Lc 9,24-25).

Tinerii sunt îndemnați să nu să teamă să meargă pe drumul pe care Domnul l-a parcurs El mai întâi. Să lase harul lui Dumnezeu să lucreze în ei, astfel vor da dovadă de seriozitate în angajarea zilnică, făcând din acest nou secol un timp mai bun pentru toți.

III. Urmându-l pe Isus, tânărul devine mărturie vie

„Voi sunteți sarea pământului...Voi sunteți lumina lumii” (Mt 5,13-14)²⁰

Aceasta temă aleasă pentru a XVII-a Zi mondială a tineretului are bogate semnificații. Imaginile sării și a luminii folosite de Isus sunt bogate în semnificații și se completează una pe alta. În vechime, sarea și lumina erau considerate ca elemente esențiale ale vieții umane.

„Voi sunteți sarea pământului...” Unul din principalele roluri ale sării este să condimenteze hrana, să îi dea gust și savoare. Această imagine ne amintește că, prin botez, întreaga noastră ființă a fost transformată profund, deoarece a fost „condimentată” cu viață nouă care vine de la Cristos (Rom 6,4)²¹.

Un alt rol a sării este acela de conservare, prin urmare tinerii sunt invitați să păstreze „identitatea creștină, chiar și într-o lume puternic secularizată”.

¹⁹ *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea cu ocazia celei de a XVI-a Zi mondiale a tineretului*, 14 februarie 2001, § 5.

²⁰ *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea cu ocazia celei de a XVII-a Zi mondiale a tineretului*, 25 iulie 2001, Castel Gandolfo.

²¹ *Ibidem*, § 2.

Sarea care ne conservă este harul Botezului, „prin care am fost renăscuți, prin care am început să trăim în Cristos și am devenit capabili să răspundem chemării lui de a oferi trupurile noastre «ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu»” (Rom 12,1).

Tinerilor, în calitatea de a fi sarea pământului, li se mai adresează câteva îndemnuri:

- „Descoperiți-vă rădăcinile creștine, învățați despre istoria Bisericii, aprofundați-vă cunoștințele despre moștenirea spirituală care v-a fost transmisă, mergeți pe urmele mărturisitorilor și ale învățătorilor care v-au precedat!”

- Este în natura ființelor umane, și în special a tinerilor, să caute Absolutul, sensul și plinătatea vieții. Să nu ne mulțumim cu nimic altceva decât cu cele mai înalte idealuri!

- Nu vă lăsați descurajați de cei care sunt deziluzionați de viață și care au devenit surzi la cele mai profunde și autentice dorințe ale inimilor lor.

- să nu vă lăsați satisfăcuți de distracții lipsite de conținut, de mode trecătoare și de idealuri mărunte de viață.

Semnificația luminii pentru tineri aduce o altă paletă de îndemnuri de-al căuta pe Isus și a fi asemenea lui. Isus se adresa apostolilor și celor pe care îl ascultau: „Voi sunteți lumina lumii...”. Pentru cei care îl ascultau atunci pe Isus, ca și pentru noi, simbolul luminii evocă dorința de adevăr și setea de a ajunge la plinătatea cunoașterii, care sunt imprimate adânc în fiecare ființă umană. De aici îndemnurile pentru tinerii noștri:

- „Voi trebuie să fiți străjerii dimineții” (Is 21,11-12) care anunță răsăritul soarelui, care este Cristos cel înviat!

- Lumina despre care Isus vorbește în Evanghелиi este lumina credinței, darul gratuit al lui Dumnezeu, care iluminează inima și limpezește mintea.

- Întâlnirea personală cu Cristos învăluie viața noastră într-o lumină nouă, ne așează pe calea cea dreaptă și ne trimite să fim mărturisitorii lui.

- Nu uitați niciodată: „Nimeni nu aprinde o făclie și o pune sub obroc” (Mt 5,15)!

- Sfântul părinte îi îndeamnă pe tineri să aprofundeze scrisoarea apostolică *Novo millennio ineunte* pentru a fi alături de toți creștinii în această nouă etapă a vieții Bisericii și a omenirii: „Un nou secol, un nou mileniu se deschid în lumina lui Cristos. Totuși nu toți văd această lumină. Noi avem misiunea minunată și exigentă de a deveni «reflectarea» ei.”²²

²² Cf. Ioan Paul al II-lea, *Novo millennio ineunte*, *Scrisoare apostolică a suveranului pontif Ioan Paul al II-lea adresată episcopatului, clerului și credincioșilor la sfârșitul marelui jubileu al anului 2000*, § 54, Editura Presa bună, după catholica.ro, documente.

Pentru a transforma timpul trăit în misiune, tinerii sunt rugați să aprofundeze studiul Cuvântului lui Dumnezeu și lăsându-l ca să ilumineze mințile și inimile. Sacramentele spovezii și euharistiei să fie cele care să confere energia și harul necesar. Adorația euharistică este prilejul de a-l vizitata pe Domnul într-o întâlnire „inimă la inimă”. În felul acesta zi după zi, tânărul va primi un nou impuls care va ajuta să aduceți alinare celor care suferă și pace lumii.

Lumina care strălucește pe fața lui Cristos Înviat, poate fi contemplată pentru a învăța să trăim ca „fii ai luminii și fii ai zilei” (1Tes 5,5), arătând tuturor că „roada luminii e în orice bunătate, dreptate și adevăr” (Ef 5,9).

Îndemnul final al papei către tineri, este de a transforma acest prilej în care se întâlnesc, într-un moment de trăire autentică în Cristos, depășind barierele ce există între diferitele categorii de tineri: „Dragi tineri, spunea sfântul părinte: Toronto vă așteaptă pe toți cei care puteți să mergeți acolo! În inima unui oraș multi-cultural și multi-confesional, îl vom proclama pe Cristos ca unicul Mântuitor și mântuirea universală, al cărei sacrament este Biserica. În răspuns la chemarea stăruitoare a Domnului, care dorește cu ardoare «ca toți să fie una»” (In 17,11)²³.

IV. Prin Maria la Isus

„Iată mama ta!”²⁴ (In 19,27).

Pentru cea de a XVIII-a Zi mondială a tineretului tema aleasă este o temă legată de anul rozariului: „Iată mama ta!” (In 19,27). Tinerii sunt încurajați și îndemnați în avanpremiera acestei zile mondiale a tineretului să trăiască ca oameni ai fericirilor: „Biserica se uită astăzi la voi cu încredere și așteaptă ca voi să fiți oameni ai fericirilor”.

Sfântul părinte se oprește asupra unor adevăruri esențiale referitoare la rolul Mariei în viața Mântuitorului și în planul de mântuire: „La Bunavestire, Maria îi oferă în sânul său Fiului lui Dumnezeu natura umană; la picioarele Crucii, în Ioan, primește în inima ei întreaga omenire”²⁵.

Pornind de la suferința lui Isus și suferința Mariei, papa se adresează tinerilor: „Și voi, iubiți tineri, sunteți puși în fața suferinței: singurătatea, insuccesele și deziluziile din viața voastră personală; dificultatea integrării în

²³ Cf. *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea cu ocazia celei de a XVII-a Zi mondiale a tineretului*, 25 iulie 2001, Castel Gandolfo, § 5.

²⁴ Cf. *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea pentru a XVIII-a Zi mondială a tineretului* 13 aprilie 2003 .

²⁵ *Ibidem*, § 2.

lumea adulților și în viața profesională; despărțirile și doliul din familiile voastre; violența războaielor și moartea celor nevinovați. Să știți însă că în momentele dificile, care nu lipsesc din viața nimănui, nu sunteți singuri: asemenea lui Ioan la picioarele Crucii, Isus v-o dă și vouă pe Mama sa, ca să vă mângâie cu blândețea ei”²⁶.

Comentând textul referitor la Ioan care a luat-o pe Maria la El din încredințarea lui Isus, le cere și tinerilor: „Astăzi Cristos vă cere vouă în mod special să o luați pe Maria la voi”, să o primiți „printre lucrurile voastre de preț” pentru a învăța de la Ea, care „păstra toate aceste cuvinte punându-le în inima sa” (Lc 2,19), dispoziția interioară de ascultare și atitudinea de umilință și generozitate care au distins-o ca primă colaboratoare a lui Dumnezeu în opera de mântuire. Ea este cea care, desfășurându-și ministerul său matern, vă educă și vă modelează până ce Cristos este format în voi în mod deplin”²⁷. Acest lucru are o importanță deosebită pentru trăirea credinței pentru că „Maria este Maica harului divin, pentru că este Maica Autorului harului”, prin urmare tinerii, precum fiecare dintre noi se pot încredința cu toată încrederea Mariei.

A trăi credința, a fi creștini nu ține de ceva arbitrar și fără semnificație, deoarece „creștinismul nu este o opinie și nu constă în vorbe goale. Creștinismul este Cristos!”

La 16 octombrie 2002 a fost proclamat „Anul rozariului” prin care papa Ioan Paul al II-lea i-a invitat „pe toți fiii Bisericii să facă din această străveche rugăciune mariană un exercițiu simplu și profund de contemplare a chipului lui Cristos”²⁸.

Împreună cu Maria, slujitoarea Domnului, fiecare tânăr, fiecare om poate descoperi bucuria și fecunditatea vieții ascunse. Împreună cu ea, discipolă a Învățătorului, fiecare poate să-l urmeze pe Isus pe drumurile Palestinei, devenind martor al predicării și al minunilor lui.

Prin Maria să ne apropiem de Isus pentru că numai Isus cunoaște inimile noastre, dorințele noastre cele mai profunde. Numai El, care ne-a iubit până la moarte (In 13,1), este capabil să satisfacă aspirațiile noastre. Cuvintele sale sunt cuvintele vieții veșnice, cuvinte care dau sens vieții.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Rosarium Virginis Mariae, Scrisoare apostolică a suveranului pontif Ioan Paul al II-lea către episcopat, cler și credincioși despre sfântul rozariu*, 15, Editura Presa bună, Iași 2002.

²⁸ Cf. *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea pentru a XVIII-a Zi mondială a tinereții* 13 aprilie 2003, § 5.

Urmând exemplul Mariei, să știm să spunem „da”-ul personal necondiționat. În viața noastră să nu fie loc pentru egoism, nici pentru trândăvie. Astăzi mai mult ca oricând este nevoie să fim cu toții, dar mai ales tinerii – ne îndeamnă sfântul părinte – „străjerii dimineții”, care anunță lumina zorilor și noua primăvară a Evangheliei. Omenirea bolnavă are nevoie de „mărturia unor tineri liberi și curajoși, care să îndrăznească să meargă împotriva curentului și să proclame cu tărie și entuziasm propria credință În Dumnezeu, Domn și Mântuitor”.

Întrucât această misiune nu este ușoară sau devine chiar imposibilă, dacă ne bazăm doar pe noi înșine, trebuie să nu uităm că „cele ce sunt cu neputință la oameni sunt cu putință la Dumnezeu” (Lc 18,27; 1,37). Adevărații discipoli ai lui Cristos sunt conștienți de propria lor slăbiciune. De aceea, își pun toată încrederea în harul lui Dumnezeu, convinși că fără El nu pot face nimic (In 15,5). Ceea ce îi caracterizează și îi deosebește de restul oamenilor nu sunt talentele sau înclinațiile naturale. Este hotărârea lor fermă de a înainta în urmarea lui Isus. Să fim cu toții imitatorii ucenicilor lui Cristos așa cum ei au fost imitatorii lui Cristos! Isus „să vă lumineze ochii inimii ca să pricepeți nădejdea la care v-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii lui, în cei sfinți, și cât de covârșitoare este mărimea puterii lui față de noi, după lucrarea puterii tăriei lui, pentru noi cei ce credem” (Ef 1,18-19)²⁹.

IV. Contemplându-l pe Isus să-l urmărim

„Vrem să-l vedem pe Isus”³⁰ (In 12,21)

Anul 2004 a constituit ultima etapă înainte de marea întâlnire de la Köln, unde s-a celebrat în 2005 cea de-a XX-a Zi mondială a tineretului. Tema aleasă pentru această a XIX-a Zi mondiale a fost: „Vrem să-l vedem pe Isus” (In 12,21) și care a fost o invitație a papei Ioan Paul al II-lea către tineri să intensifice drumul de pregătire spirituală început.

Această cerere pornește de la întrebarea pe care unii „greci” le-au adresat-o într-o zi apostolilor, care doreau să știe cine era Isus. Tinerii sunt invitați să îi imite pe acei „greci” care i s-au adresat lui Filip, împinși de dorința de a-l „vedea pe Isus”. „Căutarea voastră să nu fie motivată doar de o curiozitate intelectuală, care este oricum o valoare, ci să fie stimulată mai ales de o exigență interioară de a afla răspuns la întrebarea asupra sensului vieții voastre”³¹, precizează sfântul părinte.

²⁹ *Ibidem*, § 6.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, § 2.

Răspunsul la această căutare nu poate veni decât dacă ne lăsăm priviți de Isus: „lăsați-vă priviți în ochi de Isus, ca să sporească în voi dorința de a vedea lumina, de a gusta splendoarea adevărului” îndeamnă papa pe tineri.

Pornind de la episodul în care Isus îi spune lui Natanael: „Mai înainte de a te fi chemat Filip, te-am văzut stând sub smochin”, în urma căruia izvorăște din inima acelui israelit în care nu era falsitate (In 1,47) o frumoasă mărturie de credință: „Rabbi, tu ești Fiul lui Dumnezeu!” (In 1,49), putem spune că acela care se apropie de Isus cu inima liberă de prejudecăți poate să ajungă cu destulă ușurință la credință, deoarece Isus însuși este acela care l-a văzut deja și l-a iubit mai întâi. Pentru a-l vedea pe Isus, este necesar înainte de toate să ne lăsăm priviți de el! Sensul cel mai sublim al demnității omului constă tocmai în vocația sa de a comunica cu Dumnezeu, în acest profund schimb de priviri care transformă viața.³²

A-l vedea pe Isus, a contempla chipul său este o dorință de nestăvilit, dar o dorință pe care omul ajunge totuși și să o deformeze. Este ceea ce se întâmplă prin păcat, a cărui esență constă tocmai în a îndepărta privirea de la Creator pentru a o îndrepta spre creatură.

Un mod special de a-l privi și al descoperi pe Isus este în sfânta euharistie: „dacă veți învăța să îl descoperiți pe Isus în Euharistie, veți ști să îl descoperiți și în frații și în surorile voastre, în special în cei mai săraci”.

Prin urmare a-l privi pe Isus, a-l întâlni pe Isus, înseamnă a-l privi, a-l întâlni în semenii. De aceea sfântul părinte papa Ioan Paul al II-lea îndeamnă tinerii: „Mergeți în întâmpinarea tuturor suferințelor umane cu elanul generozității voastre și cu iubirea pe care Dumnezeu o însuflă în inimile voastre prin Spiritul Sfânt”: Nu este suficient „a vorbi” despre Isus; este nevoie și a-l face într-un fel „văzut” prin mărturia elocventă a propriei vieți³³.

Școala euharistică a libertății și a carității, la care suntem invitați, cu toții, ne învață „să depășim emoțiile superficiale pentru a ne înrădăcina puternic în ceea ce este adevărat și bun”; ne eliberează de tendința de a ne apleca asupra noastră și a ne deschide spre ceilalți; „ne învață să trecem de la o iubire afectivă la o iubire efectivă”. A iubi este un act de voință care constă în a prefera în mod constant, cu adevărat, binele altuia: „Nimeni nu are o iubire mai mare decât aceasta: ca cineva să-și dea viața pentru prietenii săi” (In 15,13)³⁴.

³² *Ibidem*.

³³ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Novo millennio ineunte*, § 16.

³⁴ *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea pentru a XVIII-a Zi mondială a tineretului*, 4 aprilie 2004, § 5.

O altă invitație de a-l căuta pe Cristos se leagă de Biserică, întrucât ea este ca o prelungire a acțiunii sale mântuitoare în timp și spațiu. În Biserică Isus continuă să se facă astăzi văzut și întâlnit de oameni. În mod concret Isus este prezent în parohii, în mișcările și comunitățile existente, în care se cere ca toți tinerii să fie primitori unii față de alții pentru a face să crească mereu comuniunea dintre membrii acestora ca mădulare ale trupului mistic al lui Cristos care este Biserica. Acesta este semnul vizibil al prezenței lui Cristos în Biserică, în ciuda opacității induse adesea de păcatul oamenilor.

În drumul căutării lui Isus, fiecare tânăr va găsi crucea. Prin urmare tinerii sunt avertizați: „Să nu fiți surprinși apoi dacă în drumul vostru întâlniți crucea”. Și aceasta pentru că doar „viața sa dăruită până la moarte va fi rodnică”. Se știe că după învierea lui Cristos, moartea nu mai are ultimul cuvânt. Iubirea este mai puternică decât moartea. Dacă Isus a acceptat să moară pe cruce, „făcând din ea izvor de viață și semn al iubirii”, nu a făcut aceasta nici din slăbiciune, și nici de dragul suferinței. A făcut-o pentru a ne dobândi mântuirea și pentru a ne face încă de pe acum părtași la viața sa divină.

Acest adevăr al crucii papa l-a reamintit tinerilor din lumea întreagă, cărora le-a încredințat o mare cruce de lemn la sfârșitul anului sfânt al răscumpărării, în 1984. Această cruce a parcurs diverse țări, în pregătirea zilelor mondiale a tineretului. Sute de mii de tineri care s-au rugat în jurul acelei cruci, „așezând la picioarele ei poverile care îi apăsau, au descoperit că sunt iubiți de Dumnezeu și mulți dintre ei au aflat și forța de a-și schimba viața”³⁵.

Papa reînnoiește îndemnul către tineri: „... vă încredințez crucea lui Cristos! Purtați-o în lume ca semn al iubirii Domnului Isus pentru omenire și vestiți tuturor că nu există mântuire și răscumpărare decât în Cristos mort și înviat”.

„Contemporanii voștri așteaptă de la voi să fiți mărturisitori ai aceleia pe care l-ați întâlnit și care vă face să trăiți. În realitatea vieții de zi cu zi, deveniți martori curajoși ai iubirii care este mai puternică decât moartea”³⁶.

În acest drum de urmare a lui Cristos purtând crucea, este îndreptată privirea tinerilor spre preasfânta Fecioară Maria, care în timpul întregii sale vieți s-a dedicat cu ardoare contemplării chipului lui Cristos, să vă păstreze neîncetat sub privirea Fiului său³⁷. „Fecioara din Nazaret, ca mamă atentă și răbdătoare, va modela în voi o inimă contemplativă și vă va învăța să vă ațintiți

³⁵ *Ibidem*, § 6.

³⁶ *Ibidem*, § 7.

³⁷ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Rosarium Virginis Mariae*, § 10.

privirea asupra lui Isus pentru ca, în această lume care trece, voi să fiți profeți ai lumii fără de moarte”³⁸.

V. Descoperindu-l pe Isus ne închinăm lui

„Am venit să ne închinăm lui”³⁹

Pentru întâlnirea jubiliară a XX- ea, ce a avut loc la Köln papa Ioan Paul al II-lea a ales tema: „Am venit să ne închinăm lui”. „Acestea sunt cuvintele care le-au adresat magii care au mers să se închine lui Isus cel nou născut”. „Este o temă – spune sfântul părinte – care le permite tinerilor de pe fiecare continent să parcurgă din nou imaginar itinerarul magilor – ale căror relicve sunt cinstite, conform unei pioase tradiții, chiar în acel oraș – și să-l întâlnească, precum magii, pe Mesia tuturor națiunilor”⁴⁰.

Precum steaua a călăuzit pe magi, care s-au lăsat conduși cu docilitate, este important, să învățăm, spune sfântul părinte tinerilor, „să scrutăm semnele prin care Dumnezeu ne cheamă și ne călăuzește”.

Pentru a înțelege misterul petrecut în momentul prezenței magilor în fața Pruncului Isus trebuie să ne oprim asupra câtorva detalii a întâlnirii magilor cu Pruncul Isus: „Intrând în casă, au văzut copilul împreună cu Maria, mama lui” (Mt 2,11).

La prima vedere Nimic extraordinar. Dar acel prunc este diferit de ceilalți: este Fiul unicul născut al lui Dumnezeu care s-a despuat de gloria sa (Fil 2,7) și a venit pe pământ pentru a muri pe cruce. Este Dumnezeu care a coborât printre noi și „s-a făcut sărac pentru a ne face cunoscută gloria divină”, pe care o vom contempla pe deplin în cer.

Acest mare mister nu este altceva decât semnul iubirii divine. „Cine ar fi putut inventa un semn de iubire mai mare? Rămânem extaziați în fața misterului unui Dumnezeu care se umilește pentru a lua firea noastră omenească până la a se jertfi pentru noi pe cruce (Fil 2,6-8)”.

Este un nou prilej de a vorbi tinerilor de marea iubire divină parcurgând din nou cu credință itinerarul Răscumpărătorului „de la sărăcia ieslei la părăsirea pe cruce”, în care înțelegem mai bine misterul iubirii sale care mântuiește omenirea. „Pruncul, așezat de Maria în iesle, este omul-Dumnezeu pe care îl vom vedea ținut pe cruce”⁴¹.

³⁸ Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea pentru a XVIII-a Zi mondială a tineretului, 4 aprilie 2004, § 7.

³⁹ Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea pentru a XX-a Zi mondială a tineretului.

⁴⁰ Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea pentru a XX-a Zi mondială a tineretului, § 1.

⁴¹ *Ibidem*, § 3.

Magii găsim-l pe Isus „Căzând la pământ, l-au adorat” (Mt 2,11), „Deschizând tezaurele lor, i-au oferit în dar aur, tămâie și smirnă” (Mt 2,11)

Luându-i drept modele pe magi, tinerii sunt invitați să fie „adoratori ai unicului Dumnezeu adevărat, recunoscând primatul lui în viața lor, întrucât idolatria este tentația constantă a omului. Din păcate „sunt oameni care caută soluția la probleme în practicile religioase incompatibile cu credința creștină”, atenționa sfântul părinte.

Prin urmare nu căutați soluții la probleme în altă parte, care nu corespund cu credința creștină ci „Adorați-l pe Cristos: el este stâncă pe care să vă construiți viitorul și o lume mai dreaptă și mai solidară. Isus este principele păcii, izvorul iertării și al reconcilierii, care îi poate face frați pe toți membrii familiei umane”⁴².

Magii după ce l-au întâlnit pe Isus s-au întors în țara lor „pe alt drum” (Cf Mt 2,12). Această schimbare de rută poate simboliza convertirea prin care aceia care-l întâlnesc pe Isus sunt chemați să devină adevărații adoratori pe care El îi dorește (In 4,23-24).

Făcând trimitere la scrisoarea apostolică *Novo millennio ineunte*, papa Ioan Paul al II-lea îi invită pe tineri să ia decizii serioase, curajoase avându-l pe Cristos de îndrumător și sfătuitor, ascultând chemarea lui, iar cei ce simt chemarea spre preoție să răspundă cu da, fapt ce presupune responsabilitate și tărie, deoarece: „A-l asculta pe Cristos și a-l adora duce la a face alegeri curajoase, la a lua decizii uneori eroice”⁴³. Pentru că atunci când îl întâlnim pe Cristos și primim Evanghelia lui, viața se schimbă și suntem îndemnați să le transmitem celorlalți propria experiență.

Biserica are nevoie de mărturisitori autentici pentru noua evanghelizare: bărbați și femei a căror viață a fost transformată de întâlnirea cu Isus; bărbați și femei capabili să le transmită și altora această experiență. Biserica are nevoie de sfinți⁴⁴.

Concluzii

Parcurgând mesajele pontificale adresate tinerilor cu ocazia zilelor mondiale ale tinerilor, se pot extrage câteva concluzii:

1. Purtarea de grijă a păstorilor față de turmă și în mod special față de tineri, care sunt viitorul și forța societății.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Novo Millennio Ineunte*, § 31.

⁴⁴ *Mesajul sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea pentru a XX-a Zi mondială a tineretului*, § 7.

2. Mesajele au în vedere aducerea în atenția tinerilor, a marilor adevăruri de credință pe care se fundamentează viața creștină și care este în pericol de a fi călcată în picioare.

3. Sunt evidențiate și pericolele care-i pasc pe tineri în noul context al vieții, și modul de ieșire din criză apelând la Cristos cel răstignit și înviat care și-a dat viața pentru noi din iubire și care ni l-a dăruit pe Spiritul Sfânt.

4. Necesitatea misiunii, a mărturiei, rezultă cu stringență, și la care sunt invitați tinerii luând-o de însoțitoare pe Maria, Mama lui Isus și mama noastră.

IMPLEMENTAREA BIOETICII ÎN SISTEMUL EDUCAȚIONAL AL BISERICII GRECO-CATOLICE DIN ROMÂNIA

Andrei Claudiu HRIȘMAN

RIASSUNTO. L'introduzione della bioetica nel sistema educativo della Chiesa greco-cattolica rumena. La bioetica è una nuova disciplina accademica complessa che riunisce sotto il suo approccio tanti „misteri” che devono essere scoperti da qualsiasi studioso che porrà la sincerità e la moralità autentica prima dell'interesse personale o sociale.

Nell'era della Bioetica sembra di buon augurio implementare nel sistema accademico rumeno patronato dalla Chiesa greco-cattolica una disciplina di attualità e di grande interesse per tanti problemi morali stringenti.

Da quello che noi sappiamo ora non c'è nessun'altra università che propone un progetto come il nostro: la fondazione della prima Facoltà di bioetica in Romania. Siamo coscienti che non è un cammino facile e non si può realizzare da un giorno all'altro, però non è neanche un'utopia ma piuttosto una necessità per la nostra Chiesa e per la società contemporanea.

PAROLE CHIAVE: Bioetica personalista; educazione greco – cattolica.

I. Introducere

I.1. Definirea bioeticii

Pentru a înțelege apariția și dezvoltarea bioeticii, precum și a eticilor diferite pe care aceasta le adoptă, ar trebui să analizăm cel puțin ultimii o sută cincizeci de ani ai istoriei omenirii, pentru a vedea ce a făcut posibil holocaustul, ce a adus nou Procesul de la Nürnberg, care sunt fundamentele drepturilor omului, pentru a analiza critic toate „bioeticile” cunoscute astăzi.

Desigur, această incursiune în trecut nu este nici simplă, nici nu constituie scopul prezentului articol.

Dacă ținem cont de faptul că societatea contemporană desparte „corpul de spirit, dimensiunea sensibilă de cea spirituală, legitimând astfel orice tip de manipulare a corpului care astfel nu are nimic de-a face cu transcendentalul”¹, nu vom fi șocați de tranzacționarea corpului uman la marile bursele

¹ Montalto 2008, p. 43-44.

internaționale.

„Pseudo-revoluția sexuală” a zbuciumat a doua jumătate a secolului trecut și a influențat mentalitatea hedonistă a societății contemporane pentru care viața persoanei umane are sens doar dacă sunt îndeplinite anumite standarde calitative direct proporționale cu plăcerea și indirect proporționale cu durerea, suferința sau boala.

Nașterea bioeticii, chiar dacă nu coincide cu nașterea termenului de „bioetică”, are loc în contextul acestei triste realități sociale asupra căreia și-au pus amprenta cele două războaie mondiale, precum și „războaiele sociale” ce doreau să revoluționeze umanitatea și să o conducă spre o mântuire ce încă nu se întrevede.

Anumiți „pseudo-bioeticieni” limitează bioetica la aplicarea „principiilor bioeticii” în sectorul clinic al medicinei contemporane, fiind însă victime ale reducăționismului materialist. Ei oferă firmelor de software posibilitatea de a crea primul program computerizat capabil să substituie funcțiile spirituale specific umane și de a decide în numele ființelor umane. Însă aceste principii (autonomia, căutarea binelui persoanei, evitarea răului, dreptatea)², recunoscute cvasi-unanim prin consensul specialiștilor în domeniul bioetic, naufragiază nu de puține ori pe țărmul societății consumiste și utilitariste.

Pentru alții, bioetica, născută în anii '60 în Statele unite ale Americii, este puntea de legătură între cercetarea științifică și cercetarea filozofică, cea din urmă fiind singura care ne poate da răspunsul, chiar dacă nu ultimul, la întrebarea „Ce este cu adevărat esențial pentru om?”³.

Un lucru este însă cert: bioetica este o nouă disciplină care analizează comportamentul uman în sectorul științelor vieții umane, putând fi denumită „etica vieții” și abordează teme precum: avortul, eutanasia, cercetarea biomedicală (celule stem somatice, embrionare etc.), nanomedicina, statutul embrionului uman, procrearea asistată, fertilizarea artificială, experimentele pe subiecți umani/embrioni, transplantul de organe, probleme ecologice etc.

I.2. Importanța bioeticii

Bioetica ar trebui să fie un garant al siguranței și al protejării vieții umane, indiferent dacă vorbim de mediului înconjurător, de embrion, de un bolnav terminal, dar și să-și pună întrebări cu privire la moralitatea actelor omului

² Baron 2008, p. 32.

³ Montalto 2008, p. 29.

viitorului, care va avea posibilitatea tehnică de a-și modifica propriul patrimoniu genetic și fiziologic pentru a-și îmbunătăți capacitățile fizice sau psihice.

Moralitatea acestor acțiuni ar trebui analizate la focul rece al unei bioetici obiective care să nu fie aservită intereselor financiare sau ideologice, evitând astfel posibilitatea ca un singur individ să decidă asupra viitorului patrimoniu biologic al întregii sale descendențe, pentru ca abuzurile „oamenilor binevoitori” să nu se transforme într-un nou holocaust.

Am fost cu toții marcați de groaza holocaustului, chiar dacă majoritatea dintre noi din spatele monitorului protector și mulți am fi fost dispuși să apăsăm pe trăgaciul ce ar fi trimis un glonț înapoi în timp pentru a spulbera tâmpla lui Hitler, dar foarte puțini dintre noi ne dăm seama că acest gest nu ar schimba istoria pentru că rasismul eugenetic își face loc în istoria umanității cu aproape un secol înainte ca rigoarea germană să aplice ideile englezilor precum T.R. Malthus, C. Darwin (ce surpriză!), H. Spencer, F. Galton⁴ etc.

Educarea generațiilor de astăzi și a celor de mâine pentru o raportare responsabilă la ei înșiși și la mediul înconjurător – evitând ecologismul fanatic ce dorește salvarea ecosistemului din ghearele viermelui numit „om” – este o responsabilitate morală a fiecăruia dintre noi ce nu are ca scop în sine asigurarea supraviețuirii unei generații care încă nu există, nici eliminarea adevăratelor valori în care „nu omul este pentru mediul înconjurător, ci mediul înconjurător pentru om”⁵.

Educația începe în familie, dar acolo unde familia și-a pierdut autenticitatea și adevăratul rol de nucleu al societății, legea nu poate suplini lacunele create în educația unui copil care are de la unu la cinci părinți, de același sex sau de sex diferit, mama și bunica în aceeași persoană, mamă și soră, o mamă biologică, o alta care l-a născut și o alta care l-a crescut etc. Poate bioetica suplini aceste carențe? Poate legea pozitivă să modifice legea naturală?

Putem da și alte exemple de anomalii sociale posibile astăzi datorită dezvoltării științei, dar și exemple de minuni înfăptuite de aceeași știință ce în funcție de mâna măiastră ce o ghidează impune valența morală a actelor sale, însă este imposibil să dăm un răspuns ultim la întrebările de mai sus.

Bioetica ar trebui să ne ajute să găsim un echilibru în societatea multiculturală și mai democratică decât democrația însăși.

⁴ Vezi Macrobio 2008.

⁵ Facchini 2008, p. 149.

II. Implementarea bioeticii în sistemul educațional al Bisericii greco-catolice din România

II.1. Scurtă incursiune în societatea românească

În urmă cu mai bine de un secol, darwinismul avea să introducă în mentalitatea colectivă ideea că omul nu este cu mult mai important decât un animal, că apariția omului se datorează „unor condiții cu totul naturale, pe o planetă care prezenta condiții favorabile dezvoltării vieții inteligente”⁶.

Neodarwinismul continuă să vadă „lumea fără un scop și pe om ca un eveniment întâmplător”⁷, chiar dacă această poziție pur ideologică se îndepărtează de teoria științifică a evoluționismului, adeverind încă o dată că „limita dintre teoria științifică și poziția ideologică este adesea depășită, făcând să treacă ca științific ceea ce este opinie personală”⁸.

Cu ocazia celebrării a două sute de ani de la nașterea lui Darwin, Asociația umanistă română a publicat pe site-ul oficial: „Din nefericire, acest eveniment găsește România în postura de a fi unica țară din Europa în care teoria evoluției a fost eliminată din programa de biologie în învățământul preuniversitar, ceea ce face cu atât mai necesară seria de acțiuni planificate pentru celebrarea „Anului Darwin”. Vom cere Ministerului educației reintroducerea neîntârziată a teoriei evoluției în programa de biologie atât pentru gimnaziu cât și pentru liceu.”⁹

Întrebarea la care suntem chemați cu toții să răspundem nu este nici pro, nici contra acestei propuneri, ci este conformă cu „principiile respectivei asociații”: „Care teorie a evoluționismului doriți să o implementați în școlile din România? Cea științifică sau cea ideologică?”.

Același Darwin afirma în lucrarea sa *Originea omului* că așa cum anumite specii de animale au dat naștere la sub-specii, se poate ca și omul să aibă rase inferioare – ca să vezi că Hitler nu e singurul care gândea astfel – care pot fi în mod legitim controlate de rasa superioară¹⁰. Și dacă nu am uitat, tocmai în aceeași perioadă, ei, englezii, îi exploatau pe indieni. Nu vreau să intru în părțile întunecate ale darwinismului și nici să arunc cu noroi într-o teorie științifică ce încă pare a sta în picioare, dar nici nu intenționez să-l idolatrizez.

⁶ Facchini 2008, p. 9.

⁷ Facchini 2008, p. 86.

⁸ Facchini 2008, p. 90.

⁹ Evoluționism.

¹⁰ Darwin 1995, p. 32; p. 86; p. 101.

Știința își are domeniul ei, religia își are domeniul ei, dar niciodată cea dintâi nu o va putea desființa pe cea de-a doua din motive ideologice sau științifice.

La fel, teoria evoluționistă nu ne spune cum a apărut viața pe pământ, ci cum s-a dezvoltat. Mai mult, este doar o teorie perfectibilă.

Pentru ca o teorie să fie cu adevărat științifică ea trebuie să lase loc posibilității ca ea să fie falsă și, deci, doar o teorie, pentru că altfel se transformă în ideologie.

Că teoria evoluționistă trebuie învățată în școli recunoaștem cu toții, însă reducționismul ideologic al aplicării evoluționismului în toate sectoarele vieții umane nu face altceva decât să ne fure demnitatea umană și orice drept intrinsec, oferindu-ne în dar animale și resurse naturale personificate, zeificate.

Atât creaționismul, ca teorie științifică, cât și evoluționismul, ca ideologie, sunt două aberații ale fanaticilor ce amestecă religia și știința neînțelegând că ele vorbesc două limbi diferite al căror translator poate fi rațiune lucidă.

În acest context al reducționismului și relativismului, ne vedem nevoiți să recunoaștem că în domenii mai sensibile, precum cel „pro-vita” vs. „pro-choise”, întâlnim asociații românești ce își limitează activitatea prin „predica anti-avort” sau „pro-avort”, nereușind să aducă argumente convingătoare și nici să analizeze cu profesionalism tot ce implică un avort, transformându-și discursul într-unul pur ideologic, cu tente religioase sau seculare, uneori presărat cu erezii subtile greu sesizabile sau neadevăruri științifice grosolane.

De exemplu, într-una dintre predicile anti-avort ținute de un preot ortodox – întâmplarea face să fie ortodox, putea fi catolic sau de orice altă confesiune – acesta condamnă la focurile veșnice ale iadului femeile care fac avort, reducând superficial discursul, făcându-se proprietar al vieții veșnice, predicând intoleranța și nereușind să educe cu adevărat. În cel mai bun caz a reușit să alimenteze mințile obosite ale fanaticilor. Nu spun că avortul este un lucru banal, normal, un drept al femeii, dar sunt convins că discursul trebuie să fie unul mult diferit, să abordeze problema din cel puțin patru aspecte distincte: științific, teologic, filozofic, juridic. Este foarte simplu să etichetezi o femeie sau un bărbat ca fiind „ucigași”, însă ce soluții propunem în societatea în care marketingul, mass-media, manipularea subtilă a opiniei publice sunt folosite pentru a masca o realitate nu de puține ori plină de interese politice sau economice?

Pe de altă parte, se dorește minimalizarea efectelor negative ale avortului, precum și adoptarea raționamentului că orice este științific posibil trebuie să se și facă de dragul progresului, uitând de experimentele medicilor naziști, dar

și de faptul că „dreptul la a avorta” implică și „dreptul la a fi avortat”.

Dialogul interdisciplinar și fără tendințe de fanatism este unul dificil, însă consider că bioetica, chiar dacă nu ne va mântui, ne poate ajuta să avem cu adevărat un cuvânt important de spus în această luptă ce pare a fi „pro-choise” pentru ca în realitate să fie „pro-cum vrem noi”, unde „noi” sunt cei cu interese ce ne oferă senzația de a fi liberi pentru a-i susține și propulsa în misiunea lor subtilă, dar încă nu esoterică.

Nu ne putem limita activitatea la oferirea biletelor gratuite spre iad, ci trebuie să acționăm profesionist, chiar dacă pentru noi viața a fost, este și va fi sacră în toate formele ei de manifestare, de la concepere și până la moartea naturală.

II.2. Tehnica anti-limbajului

Teoretic, limbajul nostru ar trebui să fie „o expresie simbolică, exprimarea unui subiect care gândește și comunică ceea ce a gândit, indiferent de modalitatea în care face acest lucru: sunete, semne, mimică”¹¹, dar nimeni nu ne împiedică să nu spunem ce gândim sau să învățăm să utilizăm un limbaj de lemn în care să nu spunem nimic folosind multe cuvinte sau să spunem ceea ce vrea să audă interlocutorul nostru, pentru a-l manipula. Nu sunt specialist al manipulării maselor și va trebui să cer ajutorul unui specialist în domeniu, dar cu siguranță pot recunoaște existența acestui anti-limbaj în domeniul bioeticii.

Astfel, cuvinte precum avortul, omuciderea voluntară la cerere, fabricarea copiilor *in vitro* etc. sunt înlocuite cu întrerupere de sarcină, eutanasiu, procreare asistată etc., iar crearea prejudecății că tot ce este natural este și bun, pe când ceea ce este prelucrat, modificat de om este mai puțin bun sau chiar dăunător, ne schimbă radical viața fără să conștientizăm întotdeauna.

Crearea unor concepte paravan pentru liniștirea opiniei publice este doar una dintre tehnicile de manipulare ale opiniei publice și este folosită fără remușcări atunci când interesele economice sau politice o cer. Conceptul de „pre-embriou” este un exemplu consacrat în acest sens. Această nouă teorie apărută cu cincisprezece ani în urmă afirmă că până la paisprezece zile după unirea gameților nu avem de-a face cu un embrion propriu-zis, ci cu un cumul de celule, care, din a cincisprezecea zi, devine embrion cu acte în regulă. Această soluție a fost găsită de Raportul Warnock pentru a justifica experimentele pe embrioni umani în primele două săptămâni de la apariția lui (Anglia 1984). Chiar dacă raportul a fost contrazis de alte rapoarte din Europa, unul făcut de germani, era deja prea târziu, cutia pandorei fusese deja deschisă.

¹¹ Facchini 2008, p. 66.

II.3. Care este bioetica pe care trebuie să o adoptăm?

Cu siguranță va fi bioetica personalistă, cea care susține sacralitatea vieții individuale și nu acceptă ca binele individual să fie sacrificat în vederea binelui colectiv, o bioetică a virtuții care nu cere nimănui să fie martir, dar nici să țină cu dinții de viață, căutând întotdeauna soluții conforme cu demnitatea persoanei umane și nu cu mentalitatea eugenică.

În cadrul acesteia indisponibilitatea vieții, iubirea și responsabilitatea nu sunt mofturi și nici modalități de a face marketing sau rating, ci o alegere personală prin care ne asumăm o viață cu adevărat umană.

II.4. Formarea bioeticienilor – o necesitate urgentă

Nu putem spune că Biserica greco-catolică din România nu are bioeticieni, însă trebuie să recunoaștem că nu avem un sistem educațional care să formeze specialiști în bioetică capabili să profeseze în sistemul educațional sau să facă parte din comisiile de bioetică care, probabil, în viitorul apropiat vor apărea precum ciupercile după ploaie. De asemenea, absolvirea unei forme de învățământ superior specializată în probleme bioetice ar trebui să fie o condiție obligatorie pentru toți cei care activează în mișcările pro-vita din cadrul Bisericii greco-catolice.

Consider că infrastructura de care dispune Biserica greco-catolică, chiar dacă nu este una bogată sau perfectă, poate susține un proiect prin care să fie introdus un masterat de bioetică pentru ca mai apoi să fie formată prima Facultate de bioetică din România.

Pentru ca acest proiect să nu fie supus eșecului înainte de a porni la drum, trebuie gândit un sistem care să se auto-propulseze, un fel de pepinieră în care puieții sunt pregătiți înainte de atingerea vârstei necesare plantării.

Pentru ca introducerea bioeticii în toate segmentele educaționale și catehetice de care Biserica greco-catolică din România să fie posibilă și astfel lumina Evangheliei să fie dusă și în colțurile obscure ale societății contemporane, avem nevoie de cât mai mulți bioeticieni, chiar dacă la început cu jumătate de normă, în sensul că putem apela la persoane pentru care bioetica să fie mai mult o pasiune decât o sursă de venit necesară subzistenței, cel puțin până când bioeticianului îi va fi recunoscut oficial statutul.

II.5. Introducerea bioeticii ca materie de studiu

II.5.1. În mediul universitar

Primul pas ar fi acela de a introduce bioetica ca materie de studiu în cadrul facultății de Teologie greco-catolică, lucru care, deja a avut loc în toate cele trei departamente.

Pentru a nu ne limita doar la o simplă informare și pentru a trece la următorul pas, este necesar ca un masterat de bioetică să fie introdus în oferta de învățământ a facultății, lucru care pare imposibil la prima vedere, dar nu și dacă se creează protocoale de colaborare cu celelalte facultăți din UBB pentru a oferi cursuri de drept, sociologie, jurnalism, biologie, psihologie, pedagogie, medicină – pentru cursurile de medicină se pot face colaborări *ad personam* cu medici catolici etc.

Următorul pas ar fi întemeierea unei facultăți de bioetică care să ofere baze teologice, filozofice, juridice, sociologice, pedagogice, psihologice și medicale pentru viitorii bioeticieni.

Pentru a nu fi în continuare tributar mentalității comuniste în care unul comandă iar ceilalți execută, nu am să propun materiile ce ar trebui studiate, ci propun ca o comisie să analizeze planurile de învățământ existente în alte universități și institute de bioetică pentru a găsi cea mai bună soluție adaptată sistemului educațional din România.

Pentru finanțarea acestui proiect ar trebui analizate atât posibilitatea de a obține finanțare internă, cât și varianta colaborării cu institute de bioetică din occident.

Publicitatea este esențială, mai ales că un domeniu atât de incitant are multe șanse de reușită.

II.5.2. În licee

În paralele cu înființarea masteratului de bioetică, sau imediat după absolvirea primei generații, pot fi introduse cursuri de bioetică în cadrul liceelor teologice greco-catolice, dar și în alte licee ca materie opțională.

Orele de bioetică nu vor putea înlocui orele de religie, chiar dacă, la început, orelor de bioetică li se poate face publicitate în cadrul orelor de religie sau de dirigiență.

II.5.3. În școlile gimnaziale și primare

Nici școlile gimnaziale și primare nu trebuie neglijate, chiar dacă eventualele ore de bioetică trebuie să fie adaptate corespunzător nivelului elevilor, iar părinții să fie convinși că orele de bioetică pot contribui la educarea armonioasă și responsabilă a copiilor.

Pentru ca introducerea bioeticii în sistemul de învățământ să nu fie un fiasco va trebui ca respectiva comisie, amintită anterior, să ceară ajutorul unor pedagogi și psihologi care să ghideze procesul educațional.

II.6. Preotul și rolul lui în era bioeticii

Formarea viitorilor preoți trebuie să aibă în vedere și pregătirea lor în domeniul bioetic pentru ca atât de la amvon, cât și în scaunul de mărturisire să

poată trata probleme concrete de bioetică cu responsabilitate și profesionalism.

Consider că inclusiv preoții deja hirotoniți ar fi dispuși să urmeze mici cursuri/conferințe care să le răspundă la anumite probleme de bioetică întâlnite în munca lor pastorală.

Dacă preoții vor continua să își limiteze discursul bioetic la amenințarea focului veșnic al iadului, numărul credincioșilor autentici se va diminua considerabil, iar predicile lor vor deveni neutre și indiferente la cele mai profunde probleme existențiale.

III. Concluzii

Consider că această incursiune în lumea învățământului românesc nu este impecabilă și nici soluțiile propuse nu sunt ireproșabile sau imperfectibile, sunt convins însă că putem să depășim marele handicap lăsat de mentalitatea comunistă în viața fiecăruia dintre noi: frica de a spune ce gândim, teama de a cere sfatul celui alt pentru a nu fi considerați incapabili, „dorința de a ajunge cineva”, precum și incapacitatea de a lucra în echipă.

Șansa generației noastre nu este aceea de a-și făuri viitorul pe ruinele celei de dinainte, ci de a construi alături de înaintași și lăsând poarta deschisă posterității, o societate cu adevărat liberă care să nu ofere libertatea doar prin legi, ci prin cultură, printr-o mentalitate care să fie ancorată în adevăratele virtuți umane care nu au șase zerouri în valută și nici titluri nobiliare.

Nu a fost nevoie de ecumenism și nici de toleranță religioasă ca întreaga omenire să fie stupefiată de ororile Holocaustului, dar avem nevoie de o societate care să protejeze viața umană pentru a nu cădea în plasa relativismului absolut ce reduce totul la materie, exmatriculând sufletul din limbajul comun.

Faptul că am fost crescut și educat în România post-comunistă ce încă nu era capabilă să se debaraseze de mentalitatea comunistă adânc înrădăcinată, mi-a lăsat goluri în propria formare, goluri ce nu cred că vor putea fi în totalitate umplute, dar își au frumusețea lor pentru că mă învață pe propria piele că nu există „omeni cu o mie de fețe”, oameni universali, buni la toate și atotștiutori.

IV. Prescurtări bibliografice și bibliografie selectivă

Baron 2008 – Jonathan Baron, *Contro la bioetica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008

Darwin 1995 – Charles Darwin, *L'origine dell'uomo*, Ed. Grandi Tascabili Economici Newton, trad. di Mario Miglicci e Paola Fiorentini, Roma 1995

Evoluționism – *Ziua și anul Darwin în România*, <http://www.evolutionism.ro>

Facchini 2008 – Florenzo Facchini, *Le sfide dell'evoluzione – In armonia tra scienza e fede*, ed. Jaca Book, Milano 2008

Montalto 2008 – Margherita Montalto, *Eutanasia – Vivere per la vita o vivere per la morte?*, Maremmi Editori Firenze Libri, Firenze 2008

Macrobio 2008 – Leonardo M. Macrobio, *L'Eugenismo – una prospettiva storica*, Roma 2008

CRITERII ETICE ÎN ASISTAREA BOLNAVILOR MURIBUNZI

Mircea BUTA

ABSTRACT: *Ethical Criteria when assisting the dying Patients.* Counseling the dying patients represents one of the most intense, most personal and maybe the most intimate meeting between two human beings. Let us but not forget that death is in the same time the most intimate and personal experience of the person that experiences it. For the dying, it is his moment, his road, where he has to stay on. We have the task to accompany him alongside this road, up to the very last moment that is accessible to us. But we have to pay attention not to try to become the main actors, because this would mean trying to steal something that does not belong to us.

KEY WORDS: dying, nursing, Christian bioethics

Creștinii susțin că moartea reprezintă „momentul culminant al vieții noastre”, cel spre care tinde ființa umană, chiar dacă cu teamă, pentru a i se releva misterul propriei vieți. Trăim într-o lume în care moartea „bună” este considerată cea fără suferințe, cea brutală, care vine dintr-o dată, și dacă este posibil în mod inconștient... o lume în care, în loc să privim în față realitatea morții și să o trăim, fugim.

Această concepție asupra morții ne face să mințim adeseori și să nu spunem întotdeauna bolnavului adevărul. Perioada dinainte de moarte, care este privilegiată prin rechemarea la esențial, devine una în care fugim unul de altul, de gândurile și trăirile celui alt..., ca și cum nu am fi avut o viață întreagă pentru a fugi de ceea ce înseamnă cu adevărat a trăi, aprofundarea *ego*-ului pe care evenimentele le-au implantat în inima noastră.

Timpul în care ar trebui să folosim întreaga noastră înțelepciune, umorul, iubirea pentru cel care urmează să dispară din lumea accesibilă nouă se transformă într-un timp mort, în care nimic nu mai are sens. Cei care sunt lângă un muribund preferă să își ferece trăirile, să le domine pe ale lor și pe ale acestuia, fără să știe cât de mult pierd, deoarece valoarea acestor clipe este dată tocmai de apropierea fizică de mister, de infinit, de acea eternitate care

domină întreaga lume a ființei și a neființei.

1. Comunicarea adevărului în cazul pacientului muribund

Consensul presupune informarea reală a pacientului, care el însuși așteaptă cu înfrigurare un verdict asupra situației sale. Criteriile etice pe care le putem enumera în situația îngrijirii unei persoane grav bolnave sau muribunde sunt în esență următoarele.

a) *Adevărul* rămâne un criteriu de bază, un act moral pozitiv în relația medicului cu pacientul. Minciuna nu este utilă celui aflat în suferință, mai mult el are dreptul la informare și la pregătirea pentru o moarte demnă. Ea poate deveni chiar inutilă și contraproductivă, în situația în care bolnavul descoperă singur adevărul.

Nici comportamentul fals din partea familiei și a rudelor nu este productiv. Literatura pe această temă confirmă faptul că atunci când adevărul a fost oferit în mod oportun și a fost corect receptat, s-a produs o reacție pozitivă asupra psihologiei și spiritualității bolnavului și a familiei sale.

Iată de ce dreptul la informare este inclus în toate propunerile care prevăd drepturile bolnavului și de care trebuie să se țină seama și în cazul bolnavului muribund.

b) *Informația*, în cazul pacienților grav bolnavi sau muribunzi, trebuie oferită în maniera unei „comunicări umane” ample și interpersonale, care nu se va limita doar la furnizarea unor date cu privire la diagnosticul și prognoza bolii. Bolnavul trebuie ascultat cu răbdare, compătimit și abia după aceea se va vorbi despre boală și gravitatea ei. Ceea ce solicită bolnavul, în special muribundul de la cel ce îl asistă este solidaritatea, adică să nu fie lăsat singur. El dorește să comunice, să simtă că i se împărtășește durerea.

Iată de exemplu, un băiețel în vârstă de zece ani, diagnosticat cu *Tumora malignă inoperabilă de glandă tiroidă*, aflat în ultimele clipe ale vieții sale, m-a rugat să stau lângă el și să îl țin de mână, pentru că simte că o să treacă pe lumea cealaltă, dar îi este foarte frică. I-am explicat că sunt și alți copii bolnavi care mă solicită și mă voi întoarce imediat după ce o să îmi termin consultațiile. Abia trecuse o jumătate de oră, după care am fost chemat în salonul micuțului suferind. Băiețelul se afla într-o fază avansată de *hipoxie*, pentru că tumora îi obstrua căile respiratorii superioare și nu putea să respire. În timp ce-i ștergeam de pe frunte broboanele de sudoare, mi-a luat mâna și și-a lipit-o de obraz. „Mi-e frică!”. „Povestește-mi ceva”... La scurt timp inima a încetat să-i mai bată. S-a stins treptat, repetând mereu „Mi-e frică de întuneric”.

c) Dacă minciuna nu trebuie să constituie o strategie în comunicarea cu bolnavul, totuși comunicarea adevărului va trebui să țină seama de capacitatea

de înțelegere a interlocutorului.

Pentru aceasta este necesară crearea unui cadru propice dialogului, dar și cunoașterea diferitelor faze psihologice ale muribundului (în special în cazul bolnavilor de cancer) pentru a se evita agravarea fazelor depresive. Unii specialiști recomandă chiar o gradare a comunicării adevărului, cu posibilitatea opririi dialogului în momentele delicate. Nu trebuie nici spulberată orice speranță de ameliorare a bolii, deoarece în medicină nu există previziuni absolute.

d) Luând în considerare cele discutate mai sus, suntem de părere, că indiferent de modalitatea prin care încercăm să comunicăm cu pacientul, avem obligația de a nu ascunde bolnavului și familiei acestuia gravitatea situației, în esența ei, mai ales atunci când înainte de moarte sunt de luat decizii importante. În plus, fiecare dintre noi avem dreptul de a fi ajutați să ne pregătim.

Iată de ce, din punct de vedere deontologic, medicul are datoria nu doar să diagnosticheze și să administreze tratamente bolnavului, ci să-l și asiste, în cele mai grele clipe ale vieții sale.

2. Consilierea bolnavilor muribunzi

Consilierea bolnavilor muribunzi reprezintă una dintre cele mai intense, mai personale și poate cea mai intimă întâlnire dintre două ființe umane. Să nu uităm însă că moartea este în același timp cea mai personală și intimă experiență a persoanei care este protagonistă a ei. Pentru cel ce moare este momentul său, este drumul său, pe care trebuie să rămână. Nouă ne revine sarcina de a-l însoți pe tot acest drum, până într-un ultim moment, care ne este accesibil. Dar atenție, nicidecum nu trebuie să încercăm ca să devenim noi actorii principali, pentru că aceasta înseamnă că încercăm să furăm ceva ce nu ne aparține.

Ceea ce putem face ca profesioniști este să intrăm în acest angajament, așa cum am face-o pentru părintele nostru, așa cum am vrea să fie făcut pentru noi.

Acompanierea bolnavilor muribunzi reprezintă o chestiune de angajament și de iubire, care-l duce pe medic în pragul unei aventuri, în care va trebui să riște cu toată ființa sa.

Este înainte de toate o chestiune de umanitate, pentru că nu te poți ascunde după halatul de profesionist. Fiecare trebuie să fie conștient de propriile sale limite. Te epuizezi mai puțin dacă te angajezi până la capăt, în profunzime, dacă știi să te încarci în altă parte și nu să te protejezi printr-o atitudine defensivă.

Cel care este pe moarte nu are timp de pierdut. El încearcă să atribuie timpului care i-a mai rămas și, care este timpul său un sens, angajându-se pe deplin în relații, demonstrând un elan afectiv și simțind nevoia unei reciprocități.

Ceea ce face posibil ca răspunsul celui care îl acompaniază să fie adecvat în intensitate este conștientizarea unei limite temporale (zile, săptămâni) a

relației. În această etapă a vieții, orice retragere afectivă poate fi fatală. Nu discursul este cel care ajută, ci prezența. Să nu precupești nici o clipă, deoarece nu știi niciodată dacă va mai fi alta, dacă vei mai găsi bolnavul în viață. Totul are în acel timp o valoare infinită, valabilă pentru totdeauna. Aceasta l-a făcut pe Francois Mitterrand, care suferea de cancer să afirme: „Descoperim întotdeauna prea târziu că minunea se află în clipă”.

Chiar dacă din punct de vedere medical nu se mai poate face nimic pentru vindecarea pacientului, aceasta nu înseamnă că nu se mai poate face nimic pentru el. Nu este oare o ființă vie până la capăt? Pentru a răspunde acestei exigențe, îngrijirile paliative se adresează bolnavilor cu o boală activă, progresivă și avansată, pentru care prognosticul este limitat, iar îngrijirea se orientează asupra asigurării calității și demnității vieții.

Îngrijirile paliative se ocupă de omul aflat în suferință, încercând să-i asigure un confort bio-psiho-social, ajutându-l astfel să-și trăiască ultimele momente ale vieții, așa cum și-o dorește, cu demnitate și înconjurat cu atenție și căldură. Echipele care sunt angajate în acest tip de îngrijire sunt pluridisciplinare, asigurând o abordare holistică, ele ocupându-se atât de bolnav, cât și de familia sa, pentru că problema nu este întotdeauna doar boala și consecințele sale, ci și legăturile familiale, care își descoperă acum deficiențele.

3. Rolul echipei de îngrijiri în asistarea bolnavului muribund

A lucra cu bolnavii muribunzi și familiile lor înseamnă să-ți răspunzi, ție ca profesionist și ca ființă umană, împreună cu cei pe care-i acompaniezi, la cele mai importante întrebări ale vieții: „De unde vin?”, „Unde mă duc?”, „Ce se va întâmpla după ce mor?”, „Oare o să te mai văd vreodată?”, „Ce sens are ceea ce mi se întâmplă?”, „Ce sens are să trăiesc?”, „Ce sens are viața și moartea?”, „Ce sens are totul?”.

Lucrând cu oameni care sunt dominați de astfel de interogații, nu poți să nu te întrebi și tu, iar răspunsurile prefabricate nu ajută, nu sunt palpabile, nu ating sensibilitatea firii umane.

Această etapă a vieții este reprezentată de oameni care trăiesc intens, în pofida prognosticului morții. Sunt oameni care nu au vreme de pierdut, oameni care te învață să te întrebi, care nu te lasă în pace, care nu îți permit să te blazezi atunci când lucrezi cu ei, sau cu alte cuvinte, nu te lasă să fii superficial în relația cu ei.

Morala nu poate ignora această problemă și angajarea de a face moartea demnă de om sau, cu alte cuvinte „moarte cu demnitate”, atunci când prin ea nu se subînțelege forme voalate de eutanasiu, conține o indicație acceptabilă și necesară din punct de vedere etic. Este adevărat că multe persoane mor senine

și nu trebuie să ne gândim doar la cazuri extreme. Totuși trebuie să recunoaștem că moartea, precedată și însoțită adesea de suferințe atroce și prelungite, rămâne un eveniment care, desigur, zbuciumă inima omului. Este foarte important astăzi ca în momentul morții să fie protejate demnitatea persoanei, dar și concepția creștină despre viață, împotriva unui tehnicism care riscă să devină abuziv. De fapt unii vorbesc despre „dreptul la moarte”, expresie care nu desemnează dreptul omului de a-și provoca sau a cere să i se provoace în mod deliberat moartea, ci dreptul de a muri cu totală seninătate, în demnitate umană și creștină.

Aflăm cu stupefație că acum se vorbește de folosirea mijloacelor terapeutice „obișnuite” și „extraordinaire”, oferindu-se următoarea explicație. Este obligatorie folosirea mijloacelor obișnuite pentru susținerea vieții muribundului, dar este permisă renunțarea la mijloacele extraordinare, chiar dacă această renunțare determină anticiparea morții.

Caracterul „extraordinar” este definit în raport cu agravarea suferinței pe care ar fi putea-o provoca aceste mijloace, cu costul lor sau cu dificultatea de acces pentru cei care le-ar putea solicita. Totuși, progresele medicinei au făcut dificilă această distincție, deoarece multe dintre mijloacele terapeutice până mai ieri considerate extraordinare au devenit astăzi obișnuite.

Medicii de terapie intensivă din România propun (*sic!*) găsirea unor criterii de referință care să nu se mai bazeze pe „mijloacele terapeutice”, ci mai degrabă pe „rezultatul terapeutic”. Unii dintre ei preferă chiar să vorbească de mijloace terapeutice *proporționate* și mijloace *disproporționate*.

Nu există nici un dubiu, mijloacele terapeutice pot fi bine evaluate, confruntându-se tipul de terapie, gradul de dificultate și riscul ce l-ar presupune, cheltuielile necesare și posibilitățile de aplicare, dar și rezultatul la care ne putem aștepta.

4. Trecerea de la tratamente curative la tratamente paliative

Atunci când din punct de vedere terapeutic nu se mai poate interveni cu adevărat pentru stoparea sau ameliorarea bolii, medicina posedă încă resurse care pot fi folosite, nu atât cu scopul de a vindeca sau de a prelungi viața, ci din respect pentru pacient și calitatea vieții sale. Aceste resurse sunt reprezentate de *tratamentele paliative*.

În medicină, îngrijirile sunt complementare *tratamentelor curative*. Este vorba de igienă, curățarea escarelor, aspirarea secrețiilor din căile respiratorii, alimentația și hidratarea.

Apărută în urmă cu câțiva ani în SUA, și iată acum și în România, controversa terapiilor cu *caracter extraordinar*, divizează lumea medicală. Este

vorba de a nu mai fi necesară îngrijirea bolnavilor muribunzi, în secțiile de terapie intensivă, singurele deocamdată pregătite pentru acest gen de activitate. Mai mult, partizanii acestei idei, tind să considere hidratarea și alimentația artificială drept intervenții terapeutice, ba mai mult, ca având *caracter extraordinar* și în consecință aplicarea lor pacienților nu constituie o datorie. În realitate aceste intervenții contribuie, în cele mai multe cazuri, nu atât la prelungirea vieții, cât de a face moartea mai puțin chinuitoare.

Prin *tratamente paliative* înțelegem în general acele îngrijiri oferite pacienților cu boli incurabile, care-și propun controlul simptomelor, prin aplicarea unor proceduri care să-i permită pacientului o calitate bună a vieții.

Tratamentele paliative prevăd, de exemplu:

a) *oncoterapia paliativă* (chirurgie, radioterapie, chimioterapie) aplicate la pacienți la care se urmărește tratarea simptomelor;

b) *tratamente de sprijin* care cuprind:

- *terapii antalgice non cazuale* care urmăresc reducerea sau eliminarea percepției durerii;

- *evaluarea* nutrițională și reglarea hidro-electrolitică;

- *tratamentul infecțiilor oportuniste*;

- *procedurile fizioterapeutice de reabilitare*;

- *susținerea psihologică a pacientului și familiei*;

- *supravegherea psihologică a echipei de îngrijire* ale cărei performanțe emoționale stau la baza optimizării terapeutice.

Această strategie a dus la apariția unor concepte experimentale, de tip „*Hospices*” și/sau tratamente la domiciliu.

5. Zelul terapeutic în practica medicală

Datorită progresului comun al științelor neurologice și al tehnicilor de investigare, aproape în unanimitate este recunoscut faptul că *moartea clinică* poate fi declarată după constatarea *morții cerebrale totale*, adică a morții encefalice. În acest sens este oportun să ne referim la unele situații delicate, de pacienți în comă.

În cazul *comei reversibile* este obligatorie folosirea tuturor mijloacelor pe care le avem la îndemână, pentru că recuperarea vieții merită orice sacrificiu uman și material.

Când vorbim de *coma ireversibilă* se ridică problema „zelului terapeutic”, adică folosirea, pe lângă tratamentele obișnuite (hidratare și nutriție parenterală), unor manopere deosebit de epuizante pentru pacient, care îl condamnă în definitiv la o agonie trăită în condiții lipsite de confort și de comunicare.

Constatarea ireversibilității comei este greu de făcut și ea revine de regulă

echipei medicale. Apelul la tratamente care intervin artificial în procesele vitale, aflate încă în stare de funcționare, cu scopul grăbirii sfârșitului, ar însemna o trădare a misiunii pe care medicul o are. Indiferent dacă legea îi dă dreptul sau nu, medicul trebuie să știe că a sa conștiință trebuie să rămână întotdeauna mai presus de lege. Cu alte cuvinte, prin conformarea la astfel de legi, omul ar fi redus doar la o făptură biologică și psihică, ignorându-se faptul că el este chipul lui Dumnezeu și fiul lui Dumnezeu. Mai mult, această regulă ar da naștere unei neliniști acute în spiritul bolnavului și al familiei sale.

Conceptul de *zel therapeutic*, trebuie privit sub două aspecte. Atunci când folosirea mijloacelor terapeutice are loc în cazul unei persoane declarată cu *moarte cerebrală totală* și, când intervențiile medico-chirurgicale sunt disproporționale în raport cu efectele scontate. În al doilea rând este vorba de persoanele aflate în *comă prelungită*. Au fost cazuri când această stare comatoasă ireversibilă, cu o viață strict biologică a durat luni sau ani de zile (ex.: vezi cazul Nancy B. Cruzan, o tânără aflată în stare vegetativă persistentă, care a fost alimentată timp de aproape opt ani prin gastrostomie. După mai multe sentințe ale tribunalelor s-a hotărât sistarea acestei alimentații, fapt ce i-a provocat moartea după aproximativ zece zile, sub prezumția, susținută de martori, că aceasta ar fi fost voința ei).

Întrebarea care se pune este dacă se poate vorbi de o viață adevărată, atunci când sunt aproape sigure ireversibilitatea comei, starea de inconștiență și absența vieții relaționale, atunci când unele funcții vitale nu au încetat.

Practic este greu de justificat eliminarea asistenței medicale obișnuite chiar în astfel de cazuri, pentru că trebuie să ținem cont de faptul că actul existențial și personal care susține în om viața vegetativă, senzitivă și relațională este unic. De asemenea nu se poate face o distincție între *viața umană*, înțeleasă ca viață biologică, și *viața personală*, înțeleasă ca viață de relație.

6. Rolul analgezicelor în îngrijirea bolnavilor muribunzi

Utilizarea analgezicelor în îngrijirea bolnavilor muribunzi se integrează în sfera tratamentelor paliative. Aceste practici de acompaniere și folosire a analgezicelor și opiaceelor pot merge până la adormirea artificială atunci când suferința morală și fizică sunt prea mari sau dacă bolnavul o cere. Nu este vorba aici de a provoca moartea, ci de a o aștepta în condiții mai puțin dureroase.

Atunci când folosirea analgezicelor va duce la pierderea conștiinței, utilizarea lor este permisă cu condiția ca pacientul să fi avut timp să-și îndeplinească datoriile religioase și morale, către el, familie și societate. Nu este permisă privarea muribundului de conștiința de sine fără un motiv serios.

Pe de altă parte este de evitat ca prin doze supraliminare de analgezice, în

special pe bază de opiu, să se practice cu bună știință și pe căi ascunse, eutanasia. De aceea trebuie avut grijă ca doza de analgezice să fie proporțională cu durerea.

7. Discuții finale

În momentul în care pacientul se apropie de moarte, rolul medicului se complică enorm. A ajuta pe cineva să moară nu este ușor, nu numai pentru că moartea este din ce în ce mai falsificată și depozată de adevăr, dar și pentru că, în loc să fie trăită ca un eveniment extraordinar, oricât de dureros ar fi pentru condiția umană, ea este considerată ca o insuficiență de moment a științei. Această fugă din fața morții nu este de altfel decât o travestire a aspirației către veșnicia pe care o purtăm în noi. „Sensul moral al omului, se vede cu claritate în proba morții care desăvârșește viața pe care acesta a trăit-o” (Nicolai Berdiaev).

Avem certitudinea că moartea nu este definitivă, că ultimul cuvânt nu este al ei, așa cu se accentuează în troparul pascal: „Cristos a înviat din morți, cu moartea pre moarte călcând”. În acest sens, „a te revolta împotriva ei, spune Nicolai Berdiaev, înseamnă a te revolta împotriva lui Dumnezeu”. În orice caz, totul este confuz, într-atât apăsarea neliniștii care îl copleșește pe muribund, cât și pe cei apropiați lui, căci moartea unui om ne aduce aminte de propria noastră moarte. Adesea, suportăm cu greu moartea și suferința unui apropiat, iar dorința de a scurta această suferință capătă câteodată un caracter neclar, așa încât ne întrebăm uneori pe cine dorim să scăpăm mai repede de suferință, pe noi înșine sau pe muribund.

Bibliografie

M. Richard Bailey, The dying patient, Elisabeth Kiibler-Ross, *The dying patient's point of view*, New-York, Russell Sage Foundations 1970

R.M. Crăciun, Asistarea bolnavului terminal, www.edituralumen.ro

Marie De Hennezel, *La mort intime*, Ed. Robert Laffont, Paris 1995

Declarația Conferinței Episcopale germane din 20 noiembrie 1978, *Chestiuni etice privind persoanele grav bolnave și muribunde*.

C. Hiffler, *Medicul în fața bolii și a morții, în Bioetica și taina persoanei, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 200-201*

E. Sgreccia, V. Tambore, Manual de bioetică, [www.profamila.ro/cultura vieții](http://www.profamila.ro/cultura_vieții)

ELEMENTE DE ARTĂ CREȘTINĂ

ASOCIEREA SIMBOLULUI NUMIT CRISMON CU ALTE IMAGINI SIMBOLICE ȘI TEXTE

Florin JULA

ABSTRACT: The associations of the symbol named chrismon with other symbolic images and texts. The chrismon represents the name and the abbreviation of Jesus Christ and it occurs in association with basic symbols of early Christianity. The research works related to the associations of the chrismon encountered on different objects have been the topics for numerous researchers in the field. Nevertheless, it hasn't come to my knowledge of studies which should synthetize these efforts and gather the results of the discoveries to present them in an integrate manner. The difficulties derive from the strenuous access to the objects which make the repertory of the work, as well as from the lack of catalogues which should contain colorful images with these objects.

The author proposed himself to analyze the causes which led to the elaboration of the associations and their use by both the persons who created them and the ones who employed them. The appeal to distinct symbols was, among other things, a measure to dissimulate, to avoid the state's control, to assert and develop the dogma of faith, to propagate and expand faith, but also to express the high level of artistic manifestation existing in the Roman society.

The study tries to analyze each of these symbols and associated texts, starting from the eventual taking-over from pagan art or the dogma of other beliefs, going on with the scriptural and patristic foundation on which the acceptance by Christians is based and finishing with the evolution of associated symbols in Christian iconography.

The significances of the associations are extremely complicate, being in many cases related to a certain word order of the text and to the message which is revealed by its understanding. They are constantly found being organized in the form of ample subjects of association. But these subjects or ample topics are not being created by chance, by no logical order and by a unitary symbolic interpretation.

The entire typology of the chrismon can be found in association with other

images and symbols. We refer here both to the main typology, represented by the simple, complex chrismon having a horizontal stick, and to the secondary typology, in which the simple chrismon having a horizontal stick, the complex type with horizontal stick, the Latinized type, as well as the variants of the chrismon appear.

The following classification of symbols associated with the chrismon was used: in the first category, the symbols representing persons were included: the Christ and Mary, the Good Shepherd, the apostles and saints, the angels and Christian family; in the second category there are symbols representing animals: the fish, the lamb and the sheep, the donkey, the horse and the camel, the serpent, the birds and the butterfly; in the third category there are the vegetal symbols: the palm, the bay stick and the olive tree, the plants, the crown and the ribbon and the vine leaves; in the fourth category there are the letters, the inscriptions and the bass reliefs; the fifth category is given by the geometrical, ornamental symbols, as well as by those of worship and architectural; the sixth category is given by the elements of cosmic origin; the seventh category is the Cross which, owing to its importance, had a tight relation with the chrismon and an interdependent evolution. In the case of the Cross, we took into account other symbols, too, which were initially considered its lariat variants.

In a first period of Christianity, the personal symbol of Jesus Christ was associated with many other signs and symbols more ancient than the Christianity or being Christian themselves, embodying by this association the Christianization.

KEY WORDS: chrismon, symbol, Cross, Jesus Christ.

I. Introducere

Crismonul, ca simbol personal al lui Isus Cristos, a cunoscut nu numai o tipologie proprie, având mai multe variante, ci a beneficiat și de o serie de asocieri cu diferite alte semne, inscripții sau simboluri. Acest articol se dorește a fi o încercare de cunoaștere a acestor asocieri care sunt extrem de importante inclusiv din perspectiva posibilității oferite pe această cale de a data mai strâns unele descoperiri care poartă pecetea crismonului.

Prezentarea exhaustivă a asocierilor crismonului nu este posibilă datorită numărului extraordinar de mare al obiectelor care poartă acest simbol și a creșterii în continuare a numărului acestora, determinată de cercetările intense care se desfășoară¹. Ca studiu de caz voi prezenta diferite obiecte pe care se

¹ Vezi lucrările congreselor de arheologie creștină.

regăsește crismonul asociat cu diferite alte simboluri, încercând analizarea acestora și căutarea unor explicații care să satisfacă unele probleme acute. Printre acestea, cea mai interesantă din punctul nostru de vedere este următoarea: de ce a fost nevoie de asocierea și încadrarea crismonului între atâtea alte inscripții, semne și simboluri? Asocierea crismonului cu diferite alte simboluri și texte a făcut ca exprimarea adevărurilor de credință să fie mai ușoară în acest mod ? Unele asocieri ale crismonului cu Bunul păstor sau peștele pot chiar să nedumerească cât timp nu sunt înțelese calitățile lor plurisemantice. Dacă nu se înțelege, de exemplu, că peștele poate fi asociat și cu credincioșii și nu numai cu Mântuitorul, pare un nonsens asocierea acestuia, ca simbol al lui Cristos, cu crismonul care este simbolul personal al Fiului lui Dumnezeu.

În acest sens, am cercetat o bună parte din obiectele descoperite în diferite locuri de pe teritoriul Imperiului roman, pe care le-am clasificat și am încercat să le analizez din perspectiva posibilelor relaționări între crismon și celelalte simboluri și texte.

II. Cauzele și modul de realizare a asocierilor

1. Cauzele asocierilor

Este greu de identificat și înțeles care sunt cauzele care au condus la asocierea simbolurilor. Demersul nostru este cu atât mai anevoios, cu cât trebuie să ne transpunem în epoca respectivă pentru a înțelege anumite aspecte. „Este greu de făcut însă o diferențiere a semnelor de pe obiecte ca fiind semne pure sau semne simbolice care apar pe diferite obiecte ale artei creștine romane. Comentarii privind asociațiile simbolice ale oricărei opere de artă ar trebui în mod esențial să țină cont de concepțiile expuse atât de autor cât și de cel care percepe”².

Ținând cont de faptul că primele imagini creștine au fost simbolurile și că ele exprimau un anumit limbaj codificat, este normal, în opinia noastră, ca dezvoltarea limbajului menționat să fi avut ca suport inclusiv asocierea mai multor simboluri. De remarcat faptul că unii autori fac distincție între simboluri și figuri. „Simbolurile îl reprezintă pe Cristos, în timp ce figurile îl amintesc numai. crucea, mielul, leul sunt simboluri. Peștele, pelicanul, via, piatra, Isaac, Orfeu, Bunul păstor sunt figuri. Simbolurile sunt revelate de Dumnezeu, figurile sunt descoperite de om”³.

² Pillinger 1985, p. 92.

³ Didron 1843, p. 349-350.

Se cunoaște faptul că autoritățile Statului roman manifestau intoleranță față de creștini. De frica autorităților, așa cum am mai spus, creștinii își păstrau credința, de multe ori fără afirmarea publică a acesteia, ceea ce a avut ca efect o îngreunare a relațiilor stabilite între comunitățile creștine, cu rezultate negative asupra păstrării și răspândirii credinței.

Apelarea la diferite simboluri, semne și abrevieri, care aveau legătură cu doctrina și mesajul creștin, a fost o măsură eficientă. Puși în fața unor asemenea situații, creștinii aveau fie posibilitatea de a renunța la unele simboluri, de a utiliza altele noi, fie de a încerca o creștere a complexității lor, cu scopul vădit de a induce în eroare. Asocierea simbolurilor a fost la momentul respectiv o soluție viabilă. Această cauză a încetat după recunoașterea creștinismului ca religie, dar efectul său a continuat.

Pe de altă parte, creștinii trăiau în mijlocul unei societăți cu un înalt nivel de exprimare artistică, ușor de observat în decorarea obiectelor⁴. Practic, Biserica „folosește forme de expresie clasice în cult și în artă”⁵. În plus, profesorul N. Gudea a demonstrat faptul că a existat un proces de creștinare a obiectelor chiar și în Dacia, în comparație cu alte provincii, dar numai pentru simbolul crucii⁶. Ducem mai departe argumentația aceasta, afirmând că „purificarea” a avut loc și prin asocierea unor simboluri. Dăm aici doar un singur exemplu. În lumea păgână peștele era frecvent utilizat ca element decorativ. O placă funerară putea fi ușor creștinată prin inscripționarea lângă pește, de pildă, a crismonului. Și această modalitate a fost utilizată cam până pe la jumătatea secolului al IV-lea p.Cr.

Expansiunea creștinismului s-a bazat între altele și pe misionarismul care presupunea contactul direct, de la persoană la persoană⁷. Acest tip de misionarism era mai eficient dacă se baza inclusiv pe obiecte inscripționate cu simboluri. Pe măsură ce procesul avansa și pe măsură ce doctrina era clarificată, era nevoie de o asociere a simbolurilor, care să explice mai bine învățătura creștină. Catehizarea se putea realiza, în acest mod, mult mai eficient, cu precădere în cadrul Bisericii, dar și prin intermediul școlilor creștine, având rolul de a-i însoți pe creștini pe calea maturizării lor în credință⁸.

⁴ În ciuda faptului că s-a recunoscut și se recunoaște un proces de încreștinare a inventarului casnic, de cult etc. acest lucru nu a fost demonstrat.

⁵ Dumea 1999, p. 15.

⁶ Gudea 1994, p. 100-103.

⁷ Harnack 1924 I, p. 170-220; DACL XI.1, 1922, p. 978-1014 (expansion du christianisme).

⁸ Marțian 2007, p. 181.

2. Modul de poziționare a asocierilor

În privința modului de poziționare a asocierilor crismonului cu celelalte simboluri, nu putem menționa, dacă există sau nu, o matrice în funcție de care să se fi realizat aceasta. Putem, în schimb, să facem o analiză concretă, pe obiecte, a modului în care se situează crismonul în raport cu celelalte simboluri. Analizând numeroase obiecte pe care se găsesc asocieri ale crismonului, am concluzionat că poziția acestuia nu este întotdeauna centrală, pentru că, probabil, însuși crismonul apare pe unele obiecte ca asociat simbolului principal. Semnificațiile asocierilor sunt extrem de complicate, ținând în multe cazuri și de o topică a textului și de mesajul care transpare din înțelegerea lui. Ele sunt regăsite în mod constant organizate sub forma unor subiecte ample de asociere. Însă aceste subiecte sau teme ample nu sunt realizate la întâmplare, fără nici o ordine logică și fără o interpretare simbolică unitară. Temele unesc mai multe simboluri. Spre exemplu, dacă verdeța, florile sau elementele florale sunt regăsite împreună cu păunul sau alte păsări, suntem în fața temei paradisiace (pl. I/ 1).

3. Asocierile crismonului

Crismonul a fost utilizat atât singur pe obiectele inscripționate, cât și în asociere cu alte simboluri. În lucrarea sa, *Pedagogul*, Clement din Alexandria face referire la simbolurile cele mai frecvent utilizate de creștini: „pecetea de pe inețele noastre să fie un porumbel sau un pește sau o navă împinsă de vânt sau o liră muzicală, așa cum avea Policrate pe inelul său; sau o ancoră de nautică, cum Seleuc a pus să fie gravat pe inelul lui; dacă inelul are gravat un pescar, să ne aducă aminte de apostol și de copiii scoși din apă”⁹. Totuși, în numeroase cazuri, crismonul nu este asociat cu nici un alt simbol, fiind reprezentat singur. A. Barbet consideră că în acest caz, crismonul „devine un fel de semn, de simbol cu valoare de talisman”¹⁰.

F. Tristan a făcut o clasificare a imaginilor creștine în imagini simbolice, imagini anecdotice și portrete și simboluri¹¹. Cu toate că suntem într-un tot de acord cu această clasificare, în analiza noastră am utilizat o altă clasificare, ținând cont de sfera extinsă a asocierilor și de imposibilitatea încadrării unora dintre ele în categoriile menționate. Spre exemplu, figurile geometrice, literele sau elementele de factură cosmică țin atât de o simbolistică preluată și acceptată

⁹ Clement 1982, *Pedagogul* 3, 59, 2.

¹⁰ Barbet 2005, p. 136.

¹¹ Tristan 2002, p. 10.

de creștini, însă într-o măsură mai mică, cât mai cu seamă de modul de ornamentare utilizat de către artiști și de gusturile artistice ale vremii.

Trebuie să recunoaștem că nu în toate simbolurile asociate se poate găsi un substrat teologic. De multe ori, pentru artiști sau pentru beneficiarii obiectelor, acestea nu erau decât simple elemente ornamentale, utilizate într-un mod imitativ. Foarte probabil, încărcătura simbolică a unora s-a diluat, s-a pierdut sau a fost modificată. De aceea, ni se pare interesantă și abordarea unei clasificări originale, în imagini care contribuie la transmiterea învățăturii creștine și imagini pur decorative, chiar dacă elementele decorative, în ele însele, au o simbolistică specifică. Primele au o încărcătură simbolică importantă, în timp ce celelalte imagini au o încărcătură simbolică care s-a diluat, nemai prezentând importanță sau fiind înțelese de mare parte din creștini doar ca elemente ornamentale. Cu excepția diferitelor plante, arbuști, frunze și flori, a unor litere, precum și a unor elemente geometrice și arhitecturale, toate celelalte imagini asociate se încadrează în prima categorie.

Nu trebuie să omitem că în diferitele locuri în care apare crismonul este atât în postura de simbol principal (pl. I/ 3), cât și în postura de simbol secundar (pl. X/ 46), poziție determinată de mesajul transmis de imaginea simbolică.

3.1.Simboluri reprezentând persoane

3.1.1. Cristos și Maria

Asocierea crismonului cu imaginea lui Cristos este de destul de rar întâlnită. Una dintre picturile pe care le prezentăm este cea din catacomba sfinților Petru și Marcellin (pl. I/ 2). În schimb, Maria este frecvent întâlnită fiind un personaj extrem de iubit de credincioși. Ea apare pentru prima dată în sfânta Scriptură prin intermediul dialogului cu îngerul Gavril¹². Este descrisă apoi vizita la Elisabeta¹³. Alte episoade în care apare Maria sunt: atitudinea lui Iosif față de ea, nașterea Pruncului, vizita magilor¹⁴, venirea la Ierusalim¹⁵, fuga în Egipt și întoarcerea la Nazaret¹⁶, prezentarea lui Isus la Templu, la vârsta de doisprezece ani¹⁷. Ulterior, la finalul misiunii sale pământești, Isus este vizitat de Maria și de frații lui¹⁸; în timpul răstignirii, mama lui Isus este prezentă alături de Fiul ei¹⁹, iar după Înviere se alătură ucenicilor²⁰.

¹² Lc 1,28-38.

¹³ Lc 1,38-56.

¹⁴ Lc 2,1-19.

¹⁵ Lc 2,21-24.

¹⁶ Mt 2,13-23.

¹⁷ Lc 2,41-52.

¹⁸ Lc 8,19- 21.

¹⁹ In 19,25- 27.

²⁰ Fp Ap 1,14.

În rândul creștinilor, Maria se bucură de o apreciere deosebită pentru că este mama Mântuitorului nostru. Fiecare creștin recunoaște în ea pe propria sa mamă, mijlocitoare către Fiul ei. Maria devine model de ascultare, neprihănire și iubire față de Domnul. Sinodul de la Efes din 431 o declară „Născătoare de Dumnezeu- *Theotokos*”. Prin urmare și arta creștină o reprezintă ca împărăteasă cerească.

Prima imagine a Mariei cunoscută este pictura descoperită în cimitirul Priscillei din Roma de către G.B. Rossi. Analiza noastră nu poate face abstracție de orantă, persoana care se roagă, având o poziție a mâinilor specifică (pl. II/ 4). Toate religiile cunosc în ritual câte o poziție specifică. La evrei, mâinile erau ridicate urmându-se textele sfinte care fac referire la faptul că evreii îi biruiau pe amaleciți când Moise ridica mâinile²¹, sau îndemnul profetului Ieremia de a ridica mâinile și inimile spre Domnul²². Creștinii preiau acest gest ritualic, încât sfântul Pavel recomandă ca „bărbații să se roage în tot locul, ridicând mâini sfinte, fără șovăire”²³. În iconologie, oranta a avut mai multe semnificații, pornind de la reprezentarea celor morți, urmând cu reprezentarea sufletului celui decedat care, fie se roagă în Ceruri pentru cei vii, fie se roagă atunci când este judecat și, în fine, având reprezentarea sufletului ca mărturisitor al Învierii, moment dincolo de care vom avea doar reprezentări ale orantei, renunțându-se la orant, întrucât, indiferent de sexul celui decedat, termenul suflet – *anima* – este la genul feminin. În timp, oranta va reprezenta și Biserica care se roagă pentru mântuirea oamenilor. De aici, se va ajunge acolo, încât „oranta ca Biserică se va transforma în Maria, mama lui Isus, reprezentată în aceeași atitudine, aceasta întâmplându-se către mijlocul secolului al IV-lea”²⁴. Tipul de orantă ecleziastică a jucat un rol important în transferul conținutului simbolistic de la orantă la Maria.

Alături de atitudinea de orantă a Mariei, se întâlnesc imagini în care ea îl ține în brațe pe Isus, reprezentări ale demnității maternității sale divine. Nativitatea ca subiect apare cu precădere după secolul al IV-lea. Fecioara alăptând, episodul Bunei Vestiri sau Fecioara stând așezată și ținându-l în brațe pe Isus, nu apar în asociere cu crismonul.

²¹ Ex 17,11.

²² Ier 3,41.

²³ 1Tim 2,8.

²⁴ Tristan 2002, p. 118.

3.1.2. Bunul păstor

Pilda Mântuitorului în care îi întreabă pe farisei și învățători „care om dintre voi, dacă are o sută de oi, și pierde pe una din ele, nu lasă pe celelalte nouăzeci și nouă pe izlaz, și se duce după cea pierdută, până când o găsește? După ce o găsește o pune cu bucurie pe umeri; și când se întoarce acasă, cheamă pe prietenii și vecinii săi, și le zice: bucurați-vă împreună cu mine, căci mi-am găsit oaia care era pierdută”²⁵, a fost punctul de plecare pentru impunerea unui alt simbol, și anume Bunul păstor, având legături puternice cu mielul.

Păstorul este prezent la Isaia: „El va paște turma sa ca un păstor și cu brațul său o va aduna. Pe miei îi va purta la sânul său și de cele ce alăptează va avea grijă”²⁶, la Ezechiel: „căci așa vorbește Domnul Dumnezeu: Iată, mă voi îngriji Eu însumi de oile mele, și le voi cerceta! Cum își cercetează un păstor turma când este în mijlocul oilor sale împrăștiate, așa îmi voi cerceta Eu oile, și le voi strânge din toate locurile pe unde au fost risipite în ziua plină de nori și negură (...) Voi încheia cu ele un legământ de pace și voi îndepărta din țară toate fiarele sălbatice (...) Voi sunteți oile mele, oile pășunii Mele și Eu sunt Dumnezeul vostru, zice Domnul Dumnezeu”²⁷, dar și la Ioan: „Adevărat, vă spun căci cine nu intră pe ușă în staulul oilor, ci sare pe altă parte, este un hoț și tâlhar. Dar cine intră pe ușă este păstorul oilor (...) Eu sunt ușa. Dacă intră cineva prin mine va fi mântuit; va intra și va ieși și va găsi pășune (...) Eu sunt Păstorul cel Bun. Eu îmi cunosc oile mele și ele mă cunosc pe mine, așa cum mă cunoaște pe mine Tatăl, cum cunosc Eu pe Tatăl; și Eu îmi dau viața pentru oile mele”²⁸.

Semnificația Bunului păstor este extrem de profundă și face referire exclusiv la Mântuitor. Nu există un alt păstor atâta timp cât doar Isus știe unde este poarta, adică revelația, fiind El însuși revelația. Condiția care trebuie îndeplinită presupune sacrificiul suprem. Bunul păstor trebuie să-și dea viața nesilit de nimeni, condus doar de dragostea pentru turmă. Unele semnificații ale Bunului păstor au fost preluate din asemănarea cu Hermes, care are și el în unele reprezentări un miel, pe care îl ține pe umăr. Urmând legenda lui Hermes, Bunul păstor cu mielul sau oaia în brațe ori pe spate este simbolul drumului pe care sufletul nostru îl face beneficiind de ajutorul lui Cristos. Sunt și alte

²⁵ Lc 15,4-5.

²⁶ Is 40,11.

²⁷ Ez 34,11-31.

²⁸ In 10,1- 8.

asemănări, spre exemplu cu Orfeu. Fluierul acestuia care fermeca pe oricine, persistă în câteva reprezentări ale Bunului păstor, este adevărat, puține. Putem spune că Isus ca bun păstor putea fermeca întregul univers.

Crismonul în asociere cu Bunul păstor se întâlnește destul de rar. Singurul mod de reprezentare a păstorului pe care l-am întâlnit până la această dată este acela cu mielul ținut pe umeri (vezi pl. III/ 9). Chiar dacă „dintre toate simbolurile creștine primitive, Bunul păstor, alături de orantă, este cel mai elaborat, și, alături de Ichthus, cel mai răspândit”²⁹, apare de puține ori în asociere cu crismonul, datorită faptului că ultimul a apărut în forță tocmai în perioada de decădere a primului. „În general reprezentările Bunului păstor apar la sfârșitul secolului al II-lea p.Cr., se impun la jumătatea secolului al III-lea p.Cr. și încep să dispară la jumătatea secolului al IV-lea p.Cr.”³⁰.

3.1.3. Apostolii și sfinții

Termenul de apostol provine din limba greacă unde *apostolos* însemna cel care este trimis cu un anumit mesaj. Dacă în Vechiul Testament se utilizează acest termen o singură dată făcându-se referire la profetul Ahia³¹, în Noul Testament lucrurile stau total diferit, termenul fiind frecvent întâlnit. Mai facem aici o singură referire generală, și anume, că apostolii au fost în număr de doisprezece, cifra care în mediul iudaic, dar nu numai, avea o însemnătate aparte. În cazul nostru cifra doisprezece făcea referire clară la cele douăsprezece triburi ale lui Israel.

Sfinții apostoli Petru și Pavel sunt reprezentați ca asocieri ai crismonului (pl. II/ 5). Importanța imaginilor cu cei doi apostoli, împreună sau separat, ne face să ne întrebăm care este simbolul principal și care este cel secundar. Se pare că în cadrul subiectului nostru, crismonul este simbolul asociat imaginii sfinților. Simon, al doilea apostol chemat de Mântuitorul, a primit de la acesta numele de Petru, iar în aramaică Chefă, adică piatră, stâncă³². El este cel dintâi dintre apostoli care recunoaște adevărata misiune a lui Cristos în momentul în care face mărturisirea de credință: „Tu ești Cristosul lui Dumnezeu!”³³. Petru este temelia, stâncă pe care se va construi Biserica. Majoritatea specialiștilor văd o asemănare între Petru și Moise: „tendința generală va fi aceea de a vedea în Petru pe cel care lovește stâncă în locul lui Moise. Într-adevăr, așa cum

²⁹ Tristan 2002, p. 109.

³⁰ Gudea 2002, p. 77.

³¹ 3Reg 14,6.

³² In 1,42.

³³ Lc 9,20.

Moise a primit de la Dumnezeu tablele Legii și a fost deci considerat legislatorul lui Israel, tot așa Petru a primit în păstrare de la Isus Legea nouă. Astfel, Moise a apărut ca o înfățișare a lui Petru. În gestul lui Moise lovind stânca pentru a da să bea evreilor, s-a văzut un simbol baptismal și euharistic rezervat conducătorului apostolilor. Stânca devine atunci Adunarea însăși căreia sacerdotul și legislatorul Petru are puterea să-i transmită tradiția pe drept numită apostolică³⁴. Petru este cel care primește Legea – *traditio legis*.

Sfântului Petru i se alătură și sfântul Pavel, cei doi corifei dând legitimitate adunării bisericești. Extinderea creștinismului către mediul păgân „se leagă esențialmente de Pavel și colaboratorii lui”³⁵. Pe obiectele prezentate, cei doi au fizionomii diferite. Petru era reprezentat cu părul tuns în formă de breton, purtând o togă, barbă, *rotulus*, iar în picioare purtând sandale, în timp ce capul era reprezentat cu o calviție, iar Pavel, conform tradiției, mai mic de statură, cu calviție pe frunte și cu nasul mare. La fel cum Petru și Pavel stau de o parte și de alta a lui Cristos, în problema care ne interesează, cei doi apostoli stau în stânga și în dreapta crisonului. Pe anumite obiecte vechi, „caracterele iconografice ale celor doi apostoli sunt diferite de cele pe care noi le aplicăm astăzi; spre exemplu, dacă calviția este deseori atribuită sfântului Paul, sfântul Petru are capul acoperit cu păr. Alteori cei doi apostoli seamănă. În plus, ei sunt înfățișați uneori imberbi, alteori cu barbă”³⁶.

3.1.4. Îngerii

„Ființe cu aripi, îngerii, provenind din spiritele romane ale victoriei care țineau coroanele în onoarea defuncților, sunt reprezentați ținând crisonul înscris, de asemenea, într-o coroană”³⁷. „Îngerii mai îndeplinesc și rolul de semne vestitoare ale sacralului. Pentru părinții Bisericii, ei reprezintă curtea regelui cerurilor, al cerurilor între ceruri”³⁸.

Pe unele obiecte, relativ puține, crisonul este asociat cu îngerii. Încă din Vechiul Testament, îngerii erau considerați mesagerii lui Dumnezeu care, pornind de la tradiția iudaică, nu putea fi reprezentat sau era reprezentat figurativ prin intermediul mâinii sale, sub chipul lui Cristos, sau, foarte rar, sub un chip propriu „ca un bărbat tânăr, imberb, cu păr blond și cu nimb în formă de cruce”³⁹.

³⁴ Tristan 2002, p. 319.

³⁵ Daniélou 2006, p. 43.

³⁶ EAC, p. 109.

³⁷ Barbet 2005, p. 135.

³⁸ DS II, p. 170.

³⁹ Tristan 2002, p. 397.

Tradiția confirmă existența unor îngeri buni și a unora răi⁴⁰. Sunt numeroase referirile la îngeri, pornind de la heruvimii care păzesc Edenul⁴¹ sau cei ai Chivotului Legământului, continuând cu arătarea îngerilor lui Avraam și soției sale Sara⁴², cu dialogurile lui Dumnezeu cu Moise⁴³ și cererea adresată lui Moise de a crea doi heruvimi de aur⁴⁴, prezentarea îngerilor⁴⁵ și a luptei lor cu Satan⁴⁶, vizita arhanghelului Gabriel la Maria⁴⁷, diferențierea îngerilor Domnului de îngerii diavolului pentru care a fost pregătit focul cel veșnic⁴⁸ și terminând cu imaginea acestora în fruntea armatelor cerești⁴⁹. Îngerii susținând crismonul se regăsesc pe o pictură din capela sfântului Andrei din Ravenna (pl. II/ 6). În mod similar, îngerii se regăsesc pe o farfurie tera sigillata (pl. II/ 7).

3.1.5. Familia

Familia bazată pe căsătorie este fundamentul Bisericii. Ea simbolizează unirea lui Cristos cu Biserica. „Insuși Cristos a dorit să se nască în cadrul Sfintei Familii a lui Iosif și a Mariei. Biserica nu este altceva decât familia lui Dumnezeu”⁵⁰. La fel ca în zilele noastre, și în trecut, familia era extrem de importantă pentru educarea copiilor și formarea acestora pe baza principiilor evanghelice, într-un mediu de multe ori ostil credinței. Tocmai de aceea, puținele imagini cu crismonul asociat cu familia pot fi interpretate ca fiind familia care trăiește sub semnul Fiului lui Dumnezeu (pl. II/ 8).

3.1.6. Chipul împăratului

Asocierea chipului împăratului cu crismonul se realizează exclusiv în cazul monedelor și începe cu Constantin (pl. III/ 10). Crismonul apare atât pe partea cu reprezentarea împăratului, cât și pe verso. De regulă, chipul împăratului este însoțit de inscripții care atestă numele acestuia. F. Tristan argumentează convingător faptul că acest chip al împăratului reprezentat în iconografie este „important căci el inaugurează tipul lui Cristos reprezentat ca împărat”⁵¹.

⁴⁰ Ex 12,23.

⁴¹ Gen 3,24.

⁴² Gen 23,1-16.

⁴³ Ex 23,20-21.

⁴⁴ Ex 25,18-20.

⁴⁵ Dan 10,13.

⁴⁶ Zah 3,2.

⁴⁷ Mt 1,20-23.

⁴⁸ Mt 25,41.

⁴⁹ Ap 12,7-12; 10,7.

⁵⁰ Catehismul 2003, p. 359.

⁵¹ Tristan 2002, p. 348.

3.1.7. Imagini din VT și NT

Utilizarea figurilor veterotestamentare în arta creștină și prin aceasta în cateheza comună era foarte frecventă. Regăsirea de către creștini în comportamentul lui Daniel a făcut ca acesta să devină un personaj extrem de iubit și apreciat. Această scenă „face parte din temele eliberării deja tradiționale în iudaism”⁵². Refuzul închinării în fața statuii împăratului Nabucodonosor, cel care a distrus Ierusalimul, își găsește corespondent în curajul creștinilor de a refuza închinarea în fața împăraților romani. Substratul acestor închinări ține de păstrarea propriei credințe. În ambele cazuri urmează persecuțiile de rigoare. Daniel este aruncat prima oară împreună cu cei trei prieteni într-un cuptor încins, însă cu toții sunt salvați de un înger. Tot îngerul îl salvează pe Daniel și din groapa cu lei. Poziția cu mâinile ridicate și în picioare este specifică acestui tip de reprezentare. Acest episod i-a dus pe creștini și cu gândul la încrederea în mila Domnului și la puterea rugăciunii. Nevinovăția lui Daniel îl salvează de la pieire, după cum însuși acesta mărturisește: „Dumnezeu a trimis pe îngerul său și a astupat gura leilor, și ei nu mi-au făcut nici un rău, pentru că am fost găsit nevinovat înaintea lui”⁵³. Prin similitudine, creștinii au adoptat în simbolistică acest episod în ideea exprimării nevinovăției lor în fața diferitelor acuzații nedrepte și a sprijinului sperat de la Dumnezeu în fața pericolului iminent. Exista o solidaritate față de Daniel și nedreptățile suferite de acesta. Am regăsit acest episod pe o frumoasă gemă. Daniel are poziția orantei și stă în picioare în fața leilor, care parcă îl ascultă. Pe reversul gemei se află un crismon complex (pl. III/ 11).

Învierea lui Lazăr prezintă un moment cu totul deosebit din activitatea Mântuitorului, fiind înțeleasă ca o prefigurare a învierii de la sfârșitul veacurilor. Boala de care suferim și care de multe ori duce la sfârșitul vieții „nu este spre moarte, ci spre slava lui Dumnezeu, pentru ca Fiul lui Dumnezeu să fie proslăvit prin ea”⁵⁴. Învierea celor morți este posibilă pentru că Isus este „învierea și viața”⁵⁵, iar pentru înfăptuirea învierii este suficientă o chemare: „Lăzare, vino afară!”⁵⁶. Fiecare dintre noi umează să devenim un Lazăr înviat din morți și adus la lumină. Cu toate acestea, scena nu este suficient de frecvent întâlnită în iconografie. Motivele pot fi multiple, între acestea putându-se enumera complexitatea scenei și dificultatea artistilor de a o reda pe obiecte mari. În cazul nostru, am întâlnit această scenă în asociere cu crismonul pe un frumos fund de vas (pl. III/ 12).

⁵² Daniélou 2006, p. 206.

⁵³ Dan 6,23.

⁵⁴ In 11,4.

⁵⁵ In 11,25.

⁵⁶ In 11,43.

3.2. Simbolurile reprezentând animale

Simbolurile animale au fost frecvent utilizate de către păgâni. Între acestea, leul, care era așezat la intrarea în temple, cimitire etc., caii, cămilele, căprioarele, boii, taurii, șerpii, peștii. Dintre ele, puține au fost preluate sistematic de către creștini, cum ar fi peștele și oile, iar altele au fost preluate în mod sporadic, cum este cazul calului sau a căprioarei și a cerbului. În cadrul acestor simboluri animale, nu am întâlnit asocieri ale crismonului cu boul sau iepurele, cu toate că semnificația creștină a acestora era destul de consistentă și cunoscută de creștini, avându-și sorgintea în sfânta Scriptură.

3.2.1. Pești

Civilizațiile mediteraneene au acordat o atenție deosebită apei în general și viețuitoarelor marine, în mod special. Pornind de la artiștii cretani, continuând cu cei greci, etrusci și mai ales cei romani, se constată prezența permanentă a viețuitoarelor din mediul acvatic⁵⁷. Dintre acestea, peștele iese în evidență prin numărul extrem de mare de reprezentări în care apare.

În acest context, nu se putea ca o cultură cum a fost cea iudaică să facă notă aparte⁵⁸. Sfânta Scriptură ne prezintă episodul celebru în care Iona, datorită faptului că nu ascultă porunca lui Dumnezeu de a-i vesti cuvântul în cetatea Ninive, este pedepsit și ajunge în burta unui pește uriaș unde rămâne asemenea Mântuitorului în mormânt trei zile. Apoi, Cartea lui Tobit ne prezintă călătoria acestuia pe Tîbru și peștele uriaș care a fost ucis⁵⁹. Interesant este faptul că, ulterior, măruntaiele acestuia sunt utilizate ca leacuri cu scopul de a alunga spiritele rele.

Ajunghând la scrierile Noului Testament, aflăm că Petru trăia ca pescar la Capernaum, lângă lacul Ghenizaretului. Atât el, cât și fratele său Andrei, sunt chemați de către Isus pentru a deveni „pescari de oameni”. Tot Petru este învățat de Isus că evreii nu trebuie să plătească zeciuiala, fiind totuși trimis să prindă un pește în gura căruia va găsi un ban⁶⁰. Andrei este cel căruia i s-a încredințat împreună cu Filip alimentarea celor cinci mii de oameni înmulțind cele cinci pâini și cei doi pești pe care îi avea un băiat⁶¹. Minunea înmulțirii celor șapte

⁵⁷ vezi Golfin 1969, p. 47.

⁵⁸ vezi DACL XIV, 1938, p. 1246-1252.

⁵⁹ Tob 6,1-9.

⁶⁰ DEPB 1996, p. 384.

⁶¹ In 6,8.

pâini și a celor câțiva pești aduce de asemenea în atenție peștele⁶².

Termenii ebraici utilizați în sfânta Scriptură pentru pești erau *dag* și *tânnin*. Odată cu traducerea Sfintei Scripturi în limba greacă, mult mai bogată în termeni și semnificații, aceștia au fost traduși prin *ketos* referitori la pești de mari dimensiuni și *ichtus* la cei de dimensiuni normale. „Este însă imposibil de stabilit la ce dată și în ce fel și-au dat seama credincioșii că literele grecești ale cuvântului *ichtus* ar putea fi inițialele de la *Iesous Cristos Theou Uios Soter* (Isus Cristos Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul) sintagmă care, într-un fel, rezumă doctrina creștină și este prima sa mărturisire de credință”⁶³.

Creștinii au asociat peștele în primul rând cu euharistia. A mânca peștele era similar cu împărțirea cu trupul și sângele Mântuitorului. În al doilea rând, peștele a fost asociat cu botezul, deoarece catecumenul era scufundat în apă – mediul de viață al peștelui – în timpul ritualului. Vasele utilizate în timpul botezului aveau în general câte un pește imprimat, iar de la numele de „pește”, locul de botez va deveni „piscină”⁶⁴. În al treilea rând, peștele a fost asociat cu Biserica. La fel cum peștii (în special delfini) înotau lângă corabie, așa și credincioșii străbat viața (marea) în jurul Bisericii (corabia). În al patrulea rând, peștele îi simbolizează pe creștini. Aceasta pentru că *ichtus* nu-l reprezintă exclusiv pe Cristos. Avem de a face cu o extindere a sferei de semnificare a simbolului. De la înțelegerea peștelui ca reprezentare a defunctului în apa morții, se ajunge la înțelegerea peștelui ca reprezentare a defunctului în apa vieții veșnice. „Tot legat de botez era utilizată adresarea către nou botezat cu apelativul de micul pește”⁶⁵.

Spre deosebire de crison, observăm că imaginea peștelui dispune de o plurivalență semantică. „Dacă peștele, ca simbol al credinciosului își are originea în textele Vechiului Testament, (...) și ale Evangheliilor (...) este limpede că sursa peștelui euharistic se află tot în cele două minuni ale înmulțirii peștilor și înmulțirii pâinilor. Dacă la acestea adăugăm și prefacerea apei în vin, la Cana, precum și pâinea și peștii oferiți apostolilor de către Isus înviat, la lacul Tiberiadei, ne aflăm deja în fața unui corpus literar care, de la sfârșitul secolului al III-lea, putea foarte bine să influențeze imaginile. Rezultă deci că *Ichtus* – Cristos a apărut mai târziu și că a fost inventat independent de Scripturi”⁶⁶.

⁶² Mt 15,32-38.

⁶³ Tristan 2002, p. 75.

⁶⁴ DAC, p. 656.

⁶⁵ DAC, p.657.

⁶⁶ Tristan 2002, p. 78.

Sfințirea apei cu ocazia botezului lui Isus poate fi considerată ca *Ichtus*. Ținând cont de afirmația profesorului N. Gudea, conform căreia „peștele, unul din simbolurile de început pare a dispărea și el în secolul al IV-lea p.Cr., probabil o dată cu libertatea de practicare a religie creștine”⁶⁷, și bazându-ne pe datările destul de largi ca limită ale obiectelor descoperite, putem să afirmăm că, în general, obiectele pe care se găsește crismonul în asociere cu peștele pot fi încadrate cel târziu până la sfârșitul secolului al IV-lea p.Cr., dar cel mai probabil până la mijlocul aceluiași secol. Desigur, noi am utilizat termenul generic de pește, în care am inclus și delfinul. Acesta era cunoscut ca un salvator al oamenilor, motiv pentru care preluarea sa de către creștinism nu a fost cătuși de puțin dificilă. Se poate pune semnul egalității între pește și creștin, pe de o parte, și între delfin și salvator, pe de altă parte.

Ca mod de reprezentare, de obicei, crismonul este încadrat de doi pești sau doar de către unul singur (pl. III/ 13). Poziția peștilor poate fi sub crismon (pl. III/ 14) sau încadrând crismonul. În privința peștelui acesta poate fi reprezentat stilizat, fără aripioare, cu două aripioare sau cu patru aripioare (pl. III/ 15). Există și obiecte în formă de pește care au imprimate crismonul cum este cazul unor opaițe. Ca tipuri ale crismonului asociate cu peștele am întâlnit aproape toate tipurile. Chiar și asocierile între IXEÖC și crismon erau utilizate⁶⁸. Nu am întâlnit nici un crismon cu bară orizontală asociat cu peștele. Se știe că crismonul cu bară orizontală a apărut pe la jumătatea secolului al IV-lea. Acest fapt coroborat cu afirmația noastră de mai sus, care încadra crismonul în asociere cu peștele fie până la jumătatea secolului al IV-lea, fie până la sfârșitul secolului al IV-lea, ne îndreptățesc să credem că afirmația noastră este pe deplin valabilă.

3.2.2. Mielul și oile

Poporul sfânt, ca de altfel toate popoarele cu care se învecina, utiliza pentru jertfe în mod frecvent miei (*taleh, kebes, kar*), oi (*rahel*) sau berbeci (*ayıl*). Facerea îl arată pe Abel în postura de a fi primul om care aduce jertfe „Abel a adus și el o jertfă de mâncare din oile născute ale turmei lui”⁶⁹.

Instituind Paștele, Dumnezeu le-a cerut lui Moise și lui Aaron să învețe poporul ca fiecare familie să înjunghie câte un miel fără cusur, ținut paisprezece zile, iar cu sângele acestora să-și însemneze casele pentru a fi semn de apărare împotriva urgiei divine: „iar la voi sângele va fi semn pe casele în care vă veți

⁶⁷ Gudea 2002, p. 82.

⁶⁸ Kraus 1882, p. 516.

⁶⁹ Gen 4,4.

afla: voi vedea sângele și vă voi ocoli și nu va fi între voi rană omorătoare, când voi lovi pământul Egiptului”⁷⁰. Porunca de a respecta acest obicei în fiecare an este practic fundamentul și originea Paștelor: „să păziți lucrul acesta ca o lege pentru voi și pentru copiii voștri în veac”⁷¹. „În Levitic se menționează că Aaron a adus un berbec ca „jertfă de mulțumire pentru popor”⁷². În Numeri se arată, de asemenea, că Moise a jertfit „un vițel, un berbec și un miel”⁷³.

„În orice caz, acestea sunt elementele pe care le-au reținut primii creștini pentru sărbătorirea Paștelui lor, care nu mai reprezintă comemorarea ieșirii evreilor din Egipt, ci amintirea învierii lui Cristos, considerat a fi mielul pas-cal jertfit pentru totdeauna în locul tuturor victimelor sacrificiilor, care nu mai trebuie să aibă loc”⁷⁴. „*Agnus Dei* era o manifestare glorificatoare privind victoria triumfală a mielului; împotriva morții și diavolului. Cea mai convingătoare inspirație posibilă se găsește în asocierile cu Cetatea lui Dumnezeu, noul Ierusalim, care nu avea nevoie de lumină, nici de la lună, nici de la soare, mielul fiind lumina sa”⁷⁵. Interpretarea mielului ca simbol escatologic este prezentă încă de la Isaia: „atunci lupul va locui laolaltă cu mielul”⁷⁶ și continuă cu Ioan Botezătorul care, văzându-l pe Cristos, afirmă: „iată Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii!”⁷⁷. Prin intermediul imaginii mielului din Faptele apostolilor⁷⁸ „El a fost dus ca o oaie la tăiere și ca un miel fără glas înaintea celui ce-l tunde”, se face o legătură cu Apocalipsa, pentru că numai acceptând această stare i se poate spune Mielului: „Vrednic ești tu să iei cartea și să-i rupi peceteile; căci ai răscumpărat pentru Dumnezeu cu sângele tău, oameni din orice seminție, de orice limbă, din orice norod și din orice neam”⁷⁹. Tema sacrificiului este implicită.

Imaginile cele mai interesante ale mielului sunt prezente în Apocalipsa lui Ioan. În această viziune mielul stă ca înjunghiat având „șapte coarne și șapte ochi, care sunt cele șapte spirite ale lui Dumnezeu, trimise în tot pământul”⁸⁰. Mai departe, viziunea continuă: „apoi m-am uitat, și iată că Mielul

⁷⁰ Ex 12,1-23.

⁷¹ Ex 12,24.

⁷² Lev 19,19.

⁷³ Num 7,15.

⁷⁴ Tristan 2002, p. 101.

⁷⁵ Migotti 1997, p. 78.

⁷⁶ Is 11,6.

⁷⁷ In 1,29.

⁷⁸ Fp Ap 8,32.

⁷⁹ Ap 5,9.

⁸⁰ Ap 5,6-12.

stătea pe muntele Sionului; și împreună cu El stăteau o sută patruzeci și patru de mii, care aveau scris pe frunte numele său și numele Tatălui său”⁸¹. Numai prin „sângele Mielului”⁸², pot fi spălate veșmintele adică trupurile pentru a ajunge „înaintea scaunului de domnie”⁸³ și a fi „scriși în cartea vieții Mielului”⁸⁴. Reiese indubitabil că Mielul este cel ales de Dumnezeu pentru a-L mărturisi la sfârșitul timpurilor. Din acest punct de vedere, există o asemănare între Miel și Ilie, care, așa cum se arată în Maleahi, va fi trimis „înainte de a veni Ziua Domnului cea mare și glorioasă”⁸⁵. „Atributele conferite Mielului sunt cele ale lui Dumnezeu Însuși”⁸⁶.

Plurivalența simbolică a Mielului este limpede, întrucât el reprezintă inclusiv credincioșii și apostolii. În cazul oilor se remarcă aceeași situație. La Matei⁸⁷, Luca⁸⁸ și Ioan⁸⁹ este prezent momentul când Isus îi încredințează lui Petru misiunea de a păstori poporul. Cu precădere la Ioan, îndemnul „paște oile mele” este extrem de sugestiv. Încă din Vechiul Testament apare ideea poporului fără păstor: ceea ce va avea ca efect „risipirea oilor”⁹⁰. Ideea este amplificată în Noul Testament când apostolii sunt îndrumați: „ci să mergeți mai degrabă la oile pierdute ale casei lui Israel”⁹¹.

Spre mijlocul secolului V p.Cr., mielul începe să apară cu un nimb deasupra capului, iar ulterior, acest nimb devine cruciform sau monogramatic. După această dezvoltare, când mielul este din ce în ce mai mult utilizat, în secolul VI p.Cr., mielul apare pe cărți, este reprezentat stând pe tron, iar în domeniul liturgic ajunge să fie pus și pe altar. Dintre asocierile Mielului cu crisonul prezentăm una foarte interesantă, în care simbolul personal a lui Isus Cristos apare sub forma unui nimb (pl. IV/ 16). Am întâlnit asocieri care prezentau mielul și crisonul față în față (pl. IV/ 17) și în care Mielul susținea crisonul. Este necesară o distincție între miei și oi. „Isus, dacă dăm crezare termenilor grecești din Evanghelii, îi numește *miei* pe credincioși și *oi* pe apostoli. Dar se pare că pictorii și sculptorii nu au urmat întocmai această distincție”⁹², decât uneori, când, spre exemplu, avem reprezentări cu

⁸¹ Ap 14,1.

⁸² Ap 12,11.

⁸³ Ap 7,14.

⁸⁴ Ap 21,27.

⁸⁵ Mal 3,23- 24.

⁸⁶ Tristan 2002, p. 105.

⁸⁷ Mt 16,18.

⁸⁸ Lc 22,31.

⁸⁹ In 21,15-17.

⁹⁰ Zah 13,7.

⁹¹ Mt 10,6.

⁹² Tristan 2002, p.106.

douăsprezece oi, simbolizându-i pe cei doisprezece apostoli.

3.2.3. Calul, măgarul și căprioara

În general, măgarul sălbatic „simbolizează pe omul sălbatic, greu de strunit, fiind temperamental nesupus”⁹³. În schimb, măgarul domesticit acceptă să facă lucruri utile oamenilor. Aceste aspecte au fost preluate de simbolistica creștină. Episodul în care Mesia intră călare pe asin în Ierusalim este o imagine edificatoare: „Au dus măgărușul la Isus, și-au aruncat hainele pe el și Isus a încălecat pe el”⁹⁴. Măgarul primește o importanță deosebită prin faptul că îl poartă pe Isus. Este animalul care poartă și transmite pacea. Totuși, o parte din acuzațiile aduse primilor creștini au fost legate de faptul că ei se închină unui măgar. O caricatură pe un perete din Palatin, îl prezintă pe Alexamenos care se roagă la un răstignit cu cap de măgar; textul inscripției completează desenul.⁹⁵

Calul ocupă un loc aparte în simbolistică. Destinul acestuia este inseparabil legat de om. Calul și omul trebuie să conlucreze, în caz contrar nemai ajungându-se la țintă. Nu de puține ori, el devine imaginea frumuseții desăvârșite. Pornind de la afirmațiile sfântului Pavel, care consideră viața creștină ca o alergare la circ, la capătul căreia apare victoria pentru cel care și-a dăruit cu generozitate cariera, calul a fost utilizat și de simbolistica creștină, cu atât mai mult cu cât și în viziunea din Apocalipsă se face referire la el: „Apoi am văzut cerul deschis și iată că s-a arătat un cal alb! Cel ce stătea pe el se numea Cel credincios și Cel adevărat și El judecă și se luptă cu dreptate”⁹⁶. În cadrul repertoriului nostru prezentăm o inscripție descoperită în Sardinia, ornamentată cu un cal alergând (pl. IV/ 18). Căprioara alături de cerb este un simbol al prudenței⁹⁷. În iconografie am întâlnit căprioara în puține cazuri. Unul dintre ele este o cutie frumos ornamentată cu căprioare care se închină în fața crismonului (pl. IV/ 19).

3.2.4. Leul

Leul apare pe diferite obiecte asociat cu crismonul fie singur, fie împreună cu alte animale. Creștinii au preluat cu precădere episodul vetero-testamentar al lui Daniel în groapa cu lei. Leul exprimă forța și impetuozitatea în acțiune. În Vechiul Testament, la Iezechiel, apar patru fiare cu chip de leu: „toate patru aveau câte o față de leu la dreapta”⁹⁸. În Apocalipsă, una din ființele care stau în jurul tronului este zugrăvită asemeni leului⁹⁹. Sfântul evanghelist Marcu l-a

⁹³ DS II, p. 281.

⁹⁴ Mc 11,7.

⁹⁵ DACL III.2, 1914, p. 3057, fig. 3359

⁹⁶ Ap 19,11.

⁹⁷ DS I, p. 293.

⁹⁸ Ez 1,10.

⁹⁹ Ap 4,7.

adoptat ca emblemă.

În iconografie leul apare în general alături de Daniel, dar și singur, interpretările fiind diferite. În cel de-al doilea caz putând fi vorba de leul lui David: „și unul dintre bătrâni mi-a zis: nu plînge. Iată a biruit leul din seminția lui Iuda, rădăcina lui David, ca să deschidă cartea și cele șapte peceti”¹⁰⁰. În această ipostază leul este reprezentat pe o frumoasă farfurie, într-un bogat registru imagistic, alături de șarpe și de pomul vieții (pl. IV/ 20).

3.2.5. Șarpele

Această reptilă este complementară omului. El este cel care ispitește femeia, fiind „cel mai șiret dintre toate fiarele de pe pământ, pe care le făcuse Domnul Dumnezeu”¹⁰¹. Rolul lui în ispitirea femeii este covârșitor. Pentru acest motiv a fost blestemat: „pe pântecul tău să te tîrăști și țărână să mănânci în toate zilele vieții tale”¹⁰². Din acest punct de vedere, „șarpele nu reprezintă un arhetip, ci un complex arhetipal, legat de recea, lipicioasa și subterana beznă a originilor”¹⁰³. Prezența șarpelui în simbolistica creștină este legată de ideea ispitirii omului și a căderii în păcat. La Ioan apare o perspectivă deosebită: „și după cum a înălțat Moise șarpele în pustie, tot așa trebuie să fie înălțat și Fiul omului”¹⁰⁴.

Sunt foarte puține obiecte care să fie ornamentate cu crismon asociat cu șarpe. Prezentăm o astfel de farfurie (pl. IV/ 20).

3.2.6. Păsările: porumbelul, cocoșul, păunul și corbul

Este cunoscut faptul că păsările sunt extrem de variate și sunt înzestrate cu capacități deosebite de mișcare. Nu se putea ca din multitudinea de asocieri ale crismonului să lipsească tocmai acestea. Motivele le vom expune în continuare. Sfânta Scriptură ne prezintă încă din Facere¹⁰⁵ că „Dumnezeu a zis (...) să zboare păsări deasupra pământului, pe întinderea cerului. Ulterior „a făcut și orice pasăre înaripată după soiul ei. Dumnezeu a văzut că erau bune”¹⁰⁶. În momentul intrării lui Noe în corabie, Domnul îi cere să ia cu el „și câte șapte perechi de asemenea, din păsările cerului, câte o parte bărbătească și câte o parte femeiască, pentru ca să le ții vie sămânța pe toată fața pământului”¹⁰⁷. La terminarea potopului același

¹⁰⁰ Ap 5,5.

¹⁰¹ Gen 3,1.

¹⁰² Gen 3,14.

¹⁰³ DS III, p. 298.

¹⁰⁴ In 3,14.

¹⁰⁵ Gen 1,20.

¹⁰⁶ Gen 1,21.

¹⁰⁷ Gen 7,3.

Noe se folosește de un corb și de un porumbel pentru a-și da seama dacă apele s-au retras suficient de mult: „A dat drumul unui corb, care a ieșit, ducându-se și întorcându-se, până când au secat apele de pe pământ. A dat drumul și unui porumbel, ca să vadă dacă scăzuseră apele de pe fața pământului”¹⁰⁸.

De asemenea, păsările erau aduse ca jertfe : „dacă darul adus de el Domnului va fi o ardere de tot din păsări, să-l aducă din turturele sau din pui de porumbel”¹⁰⁹, fiind mult mai ieftine decât celelalte animale folosite și ele ca jertfă. Din mulțimea păsărilor numai unele au fost indicate de către Domnul ca fiind acceptate în hrana poporului evreu¹¹⁰. Rolul salvator al păsărilor a fost afirmat tocmai atunci când poporul suferind de foame a ridicat glasul către Dumnezeu și a întrebat: „cine ne va da carne să mâncăm?”¹¹¹. Răspunsul Domnului a constat în aducerea prepelițelor pe care „le-a răspândit peste tabără”. Psalmul 49 al lui Asaf se amintește „cunoscut-am toate păsările cerului”¹¹².

Porumbelul (*yonah*) se bucura însă de o apreciere aparte, fiind amintit atât în psalmi¹¹³, cât și în Septuaginta ca singura pasăre (*peristera*) care poate fi jertfită. Chiar și Maria jertfește „o pereche de turturele sau doi pui de porumbei, după cum este poruncit în Legea Domnului”¹¹⁴, la Templu, atunci când îl aduce pe Isus acolo. Astfel, porumbelul era „un simbol al păcii, al armoniei, al speranței regăsite”¹¹⁵. Renunțarea la preceptele legii vechi este afirmată inclusiv prin referința la porumbeii din Templu când Mântuitorul le cere vânzătorilor să îndepărteze porumbeii de aici: „Ridicați astea de aici și nu faceți din casa Tatălui meu o casă de negustorie”¹¹⁶. Cunoaștem însă texte în care porumbelul este o reprezentare a lui Israel. Acesta este cazul în *Cartea antichităților biblice*, XXXIX, 5-8, care datează din secolul I p.Cr., unde stă scris: „Să te învețe porumbelul, căruia Israel îi este asemenea”; sau în IV Ezdra, V, 26- 27: „Din toate cetățile ridicate, tu nu te-ai consacrat decât Sionului. Dintre toate păsările creației, nu ai chemat lângă tine decât un singur porumbel”¹¹⁷. Asemănarea poporului sfânt cu porumbelul a condus la transferarea imaginii de sfințenie către acesta din urmă, fenomen des întâlnit și normal în același timp.

¹⁰⁸ Gen 8,7-8.

¹⁰⁹ Lev 1,14.

¹¹⁰ Lev 11,13- 19.

¹¹¹ Lev 11,4.

¹¹² Ps 49,12.

¹¹³ Ps 54,6.

¹¹⁴ Lc 2,24.

¹¹⁵ DS III, p. 123.

¹¹⁶ In 2,16.

¹¹⁷ *Apud* Tristan 2002, p. 94.

Nu este de mirare că celor patru evangheliști nu le-a fost deloc greu să transpună imaginea Spiritului Sfânt sub forma unui porumbel. Astfel, în scrierile evangheliștilor, Matei¹¹⁸, Marcu¹¹⁹, Luca¹²⁰ și Ioan¹²¹, apare această imagine. Dacă ne aducem aminte că în Facere, Spiritul Sfânt era nedefinit însă „se mișcă deasupra apelor”¹²², observăm că imaginea porumbelului evidențiază și clarifică imaginea respectivă. Pornind de la aceste premize, creștinii au asociat porumbelul cu Spiritul Sfânt, „cel care sfințește în vederea euharistiei creștine”¹²³, cum era de altfel normal, dar și cu pacea și nevinovăția. Nu întâmplător pe multe obiecte porumbelul apare lângă cuvântul *pax*, dar și ținând în cioc o ramură de măslin. Pe de altă parte, în Matei se afirmă îndemnul de a fi „înțelepți ca șerpii și fără răutate ca porumbeii”¹²⁴. Oamenii se bucură de pacea adusă de porumbel la fel cum odinioară însoțitorii lui Noe s-au bucurat de vestea pe care acesta le-a adus-o. În mod similar, porumbelul însoțește Biserica – noua arcă. „Începând cu Constantin, porumbelul apare alături de monograma lui Cristos. Nu mai este vorba de Sfântul Spirit, ci de *spirita sancta*, sufletele credincioșilor. Sensul acesta este întărit și de expresia *palumbus sine felle* (porumbelul fără fiere – fără umori, adică în întregime inocent și pur), care se poate citi pe unele epitafuri din secolul al III-lea.”¹²⁵. Ca simbol, porumbelul „se răspândește din secolul III și are o viață foarte lungă”¹²⁶.

Modul de dispunere al porumbeilor, în cazul în care sunt doi (pl. V/ 21) sau numai unul (pl. V/ 22), este același, și anume cu fața spre crismon, fapt care în opinia noastră sugerează adorarea divinității. Sunt și cazuri când poziția porumbeilor este deasupra crismonului (pl. V/ 23). Nu este mai puțin adevărat că poate fi sugerat în același timp și rolul de pază și protecție. În capitolul V din „Despre unitatea Bisericii”, Ciprian accentuează acest rol: „ca și porumbița, Mireasa lui Cristos (Biserica) nu poate fi întinată: ea este pură, plină de virtute, nu cunoaște decât o casă, păstrând cu sfințenie curățenia și cinstea unui singur cămin”¹²⁷.

¹¹⁸ Mt 3,16.

¹¹⁹ Mc 1,10.

¹²⁰ Lc 3,22.

¹²¹ In 1,32.

¹²² Gen 1,2.

¹²³ Gudea 2002, p. 79.

¹²⁴ Mt 10,16.

¹²⁵ Tristan 2002, p. 96.

¹²⁶ Gudea 2002, p. 79.

¹²⁷ Tristan 2002, p. 97.

Porumbelul nu este singura pasăre prezentă în arta creștină, ca asociere a crismonului. Alături de acesta, întâlnim de multe ori păunul. În cartea sa, *Cetatea lui Dumnezeu*, sfântul Augustin se referă la carnea păunului care nu putrezește¹²⁸. Păunul a apărut ca simbol „în secolul al III-lea p.Cr., se impune în secolul al IV-lea p.Cr. și domină simbolistica creștină în secolele V- VI p.Cr., fiind simbol al reînvierii trupului, al curățeniei”¹²⁹. Poziția păunilor în raport cu crismonul este aproape întotdeauna de o parte și de alta a acestuia (pl. V/ 24). În iconografia occidentală păunii sunt uneori reprezentați sorbind din potirul împărțășaniei. În Orient, ei apar de o parte și de cealaltă a pomului vieții și sunt simboluri ale sufletului neprihănit și ale dualității psihice a omului.

O altă pasăre cu semnificații deosebite în simbolistica creștină este corbul. Natura negativă atribuită acestuia a determinat mediul artistic creștin să nu-i acorde însă decât un rol marginal¹³⁰. Având în vedere modul de execuție uneori deficitar al unor lucrări, este greu să ne dăm seama dacă este vorba despre un porumbel sau un corb. Putem afirma că nu am întâlnit până la această dată corbul în asociere cu crismonul.

Cocoșul cunoscut ca „emblemă a orgoliului – accepțiune motivată de înfățișarea și comportamentul păsării”¹³¹ - a fost prezent în Noul Testament în Evangheliile după Marcu și Matei. În dialogul dintre Isus și Petru, Mântuitorul îi spune acestuia: „Adevărat îți spun că astăzi, chiar în noaptea aceasta, înainte ca să cânte cocoșul de două ori, te vei lepăda de mine de trei ori”¹³². Într-adevăr, Petru și-a adus aminte de vorbele Mântuitorului „și a ieșit afară și a plâns cu amar”¹³³. Creștinii considerau cocoșii ca fiind veghetorii pe care natura i-a creat ca să trezească pe muritori la muncă și să le întrerupă somnul. Ca simbol, cocoșul „apare în secolul al III-lea p.Cr. și se permanentizează, dominând în secolul al VI-lea p.Cr. și este simbol al învierii creștine”¹³⁴. Cocoșul este de multe ori în opoziție cu potârnichea care are un simbolism ambiguu și din care „tradiția creștină face un simbol al ispitei și al pierzaniei, o încarnare a demonului”¹³⁵.

¹²⁸ Vidal 1930, p. 637-638.

¹²⁹ Gudea 2002, p. 79.

¹³⁰ DS III, p. 60.

¹³¹ DS III, p. 345.

¹³² Mc 14,30.

¹³³ Mt 26,75.

¹³⁴ Gudea 2002, p. 79.

¹³⁵ DS III, p. 162.

3.2.7. Fluturile

Fluturile „este emblema sufletului nemuritor regăsită la numeroase religii păgâne. Imaginea poate fi asociată la creștini cu învierea”¹³⁶. Metamorfozele fluturului au fost surprinse de simbolistica creștină: „crisalida este oul care conține potențialitatea ființei; fluturile ce iese din ea este un simbol al învierii sau, dacă vrei, al ieșirii din mormânt”¹³⁷. Fluturile l-am întâlnit o singură dată pe un pandantiv (pl. V/ 25).

3.3.Simboluri vegetale

3.3.1. Ramuri de palmier, laur și măslin

„Ramura de palmier, creanga verde, sunt universal considerate simboluri ale victoriei și nemuririi”¹³⁸. Ramurile erau folosite cu ocazia diferitelor festivități: „astfel, pentru evrei, festivitățile corturilor, în care fiecare mânca și bea împreună cu familia sa în coliba împodobită cu ramuri felurite, apăreau ca o prefigurare a bucuriilor materiale din împărăția mesianică”¹³⁹. În legătură cu simbolismul ramurii de palmier, J. Daniélou, argumentează că acesta este și cel al nemuririi prin „prezența acestora în mâinile martirilor, învingători ai morții”¹⁴⁰. Nu numai în mediul iudaic ramurile de palmier și palmierul au fost frecvent utilizate, ci și în mediul greco-roman, care, datorită elasticității și forței, le-au considerat simboluri ale victoriei. „Dacă rămânem în domeniul tradiției iudeo-creștine, este limpede că victoria pe care o simbolizează ramura de palmier este cea a lui Mesia. Regăsim aici sensul slavei (*kabod*) care îl însoțește pe Cel uns în misiunea sa escatologică”¹⁴¹.

În contextul intrării în Ierusalim, dacă asociem întâmpinarea cu ramuri de palmier de către popor cu slava Mântuitorului, înțelegem că ramura de palmier înseamnă victoria reputată asupra morții (pl. VI/ 26). Acest fapt este evident în Apocalipsa prin imaginea mulțimii escatologice „având în mână ramuri de finic”¹⁴². „Contrar a ceea ce se credea odată, ramura de palmier aflată pe un mormânt nu dovedește în nici un fel că defunctul a suportat martiriul. Aceasta

¹³⁶ Migotti 1997, p.74.

¹³⁷ DS II, p. 59.

¹³⁸ DS III, p. 9.

¹³⁹ Daniélou 1998, p. 10

¹⁴⁰ Daniélou 1998, p. 16

¹⁴¹ Tristan 2002, p. 82.

¹⁴² Ap 7,9-10.

nu este decât mărturia faptului că cel credincios, care a murit, aparținea comunității creștine (palmierul), precum și semnul speranței în viitoarea fericire cerească întru Cristos¹⁴³. Se poate spune că palmierul nu este nimic altceva decât un mănunchi de frunze de palmier, și de aceea el reprezintă cum nu se poate mai bine o adunare. În acest sens, îl găsim gravat sau sculptat ca „simbol al fecundității”¹⁴⁴. Prezența ramurii de palmier alături de crismon poate fi mai îndepărtată, sau pur și simplu poate fi alăturată acestuia. Palmierul este și el prezent însoțind crismonul (pl. VI/ 29).

Laurul este o plantă care rezistă și iarna, motiv pentru care este asociat cu nemurirea. Acest simbolism „nu trebuie să fi fost străin romanilor când au făcut din laur emblema gloriei, a armelor și a minții. În afară de aceasta, se credea că laurul poate apăra de trăsnet: calitate în strânsă corelație cu prima”¹⁴⁵.

Măslinul este unul din arborii frecvent întâlniți în Țara sfântă¹⁴⁶. Cei doi măslini din viziunea lui Zaharia, „care stăteau la dreapta și la stânga vasului”¹⁴⁷, îi reprezintă pe Zorobabel și Iosua, unși de Domnul cu aducerea la îndeplinire a unor planuri speciale. În Apocalipsa „cei doi măslini și cele două sfeșnice sunt martorii lui Cristos”¹⁴⁸. Măslinul are legătură și cu crucea răstigirii, întrucât, „după o veche legendă, crucea răstignirii lui Cristos era din lemn de măslin și cedru”¹⁴⁹. Din păcate, măslinul s-a bucurat de o prezență mai puțin consistentă decât palmierul în arta creștină. Alături de palmier, măslinul este „simbol al vieții în continuă evoluție, în ascensiune spre cer”¹⁵⁰.

Smochinul simbolizează abundența. Atunci când este uscat „devine arborele rău și, în simbolistica creștină, reprezintă sinagoga care, nerecunoscându-l pe Mesia Noii Alianțe, nu mai dă roade; la fel ar putea să se prezinte o anume Biserică a cărei erezie a făcut să i se usuce crengile”¹⁵¹.

3.3.2. Plante: arbuști, frunze, flori și iedera

O asociere deosebită a crismonului este cea cu plante cum ar fi: arbuștii, frunzele, florile sau iedera. De multe ori regăsite împreună, dar și separat,

¹⁴³ Tristan 2002, p. 89.

¹⁴⁴ Tristan 2002, p. 85.

¹⁴⁵ DS II, p. 200.

¹⁴⁶ Deut 6,11.

¹⁴⁷ Zah 4,3.

¹⁴⁸ Ap 11,4.

¹⁴⁹ DS II, p. 286.

¹⁵⁰ DS I, p. 124.

¹⁵¹ DS III, p. 234.

aceste asocieri, care, „atât în tradiția păgână, cât și în cea creștină, ne duc cu gândul la câmpiile Elysée unde sufletele zboară în libertate”¹⁵². În plus, creștinii regăsesc parabola regatului ceresc: „Grăuntele acesta, într-adevăr, este cea mai mică dintre toate semințele; dar, după ce a crescut, este mai mare decât zarzavaturile și se face copac, așa că păsările cerului vin și își fac cuiburi în ramurile lui”¹⁵³. Piese ornamentate cu plante sunt de diferite categorii și dimensiuni. Prezintă un inel gravat cu porumbel, crismon și o plantă este foarte edificator (pl. VI/ 27), precum și un fronton de sarcofag (pl. VI/ 28).

Frunza sau mănunchiul de frunze înseamnă „ansamblul unei colectivități unite într-o singură faptă și un singur gând”¹⁵⁴. „Vegetația este în chip foarte firesc simbolul dezvoltării, al posibilităților care se vor actualiza plecând de la germene”¹⁵⁵. Atât frunzele, cât și diferite flori sunt întâlnite alături de crismon (pl. VII/ 30, 31, 32). Iedera „simbolizează permanența puterii vegetative și a permanenței dorinței”¹⁵⁶. De asemenea, iedera a devenit un simbol feminin care evidențiază nevoia de protecție. De aici și iedera care protejează crismonul (pl. VII/ 33). În unele cazuri, arbuștii au rol de element, de fundal pentru scena principală (pl. VIII/ 34).

3.3.3. Coroana și panglica

În ciuda faptului că o serie de autori au negat utilizarea coroanei în mediul iudaic, „se pare că se poate merge mai departe, legându-se folosirea acesteia de către evrei, apoi de către creștini, de sărbătoarea Corturilor”¹⁵⁷. Caracterul escatologic al coroanei, ce desemnează beatitudinea eternă, este într-adevăr evident. Asociată cu veșmintele, coroana este și simbolul gloriei. „Forma ei circulară indică perfecțiunea și participarea la natura cerească al cărei simbol este cercul”¹⁵⁸. Din împletirea ramurilor de palmier sau de măslin rezultau cununile. Sfântul apostol Pavel menționează cununa dreptății pe care o va primi el împreună cu toți aceia „ce au iubit arătarea lui”¹⁵⁹. În opera aceluiași apostol apare ideea nealterării coroanei: „și oricine se luptă se înfrânăază de la toate. Și aceia (campionii care primesc coroane n.a.) ca să ia o coroană stricăcioasă, iar noi, nestricăcioasă”¹⁶⁰. Petru

¹⁵² Barbet 2005, p. 130.

¹⁵³ Mt 13,32.

¹⁵⁴ DS II, p. 74.

¹⁵⁵ DS III, p. 433.

¹⁵⁶ DS II, p. 139.

¹⁵⁷ Daniélou 1998, p. 17.

¹⁵⁸ DS I, p. 371.

¹⁵⁹ 2Tim 4, 8.

¹⁶⁰ 1Cor 9,25.

completează că se va primi „cununa cea neveștejită”¹⁶¹ doar după cea de-a doua venire a Mântuitorului. „Cununa slavei”¹⁶² putea fi împletită doar din plante cu frunze necăzătoare. Orice coroană primită de om nu se poate compara însă cu slava cerească: „și pe aceste tronuri stateau douăzeci și patru de bătrâni, îmbrăcați în haine albe și pe capete aveau cununi de aur”. Gloria și slava finală se vor găsi într-un singur loc: „Ochii lui erau ca para focului; capul îl avea încununat cu multe cununi împărătești, și purta un nume scris, pe care nimeni nu-l știe, decât numai El singur”¹⁶³. Coroana este cea a „triumfului asupra morții prin învierea lui Cristos precum și cea promisă defuncților”¹⁶⁴, dar și a triumfului „asupra răului”¹⁶⁵. Coroana nu este utilizată exclusiv ca asociere a crimonului, ci și ca asociere a crucii începând cu secolul IV p. Cr.

Încadrând crimonul, coroana îi afirmă caracterul glorios (pl. VIII/ 35). Adeseori crimonul este asociat cu o panglică (pl. VIII/ 36). Aceasta „poate închipui o diademă, un colan, o cunună”¹⁶⁶.

3.3.4. Vița-de-vie

În Vechiul Testament vița-de-vie este extrem de apreciată, fiind asemănată cu o soție¹⁶⁷ sau cu însăși înțelepciunea¹⁶⁸. De aici este ușor de asemănat poporul lui Israel cu via Domnului, căci „via Domnului Savaot este casa lui Israel”¹⁶⁹.

Această viziune este schimbată de Isus care mărturisește: „Eu sunt adevărata viță și Tatăl meu este vierul. Orice mlădiță care este în mine și care nu poartă roadă, El o taie și orice mlădiță care poartă roadă o curăță ca să poarte și mai multă roadă”¹⁷⁰. Dumnezeu este stăpânul viei, care-l trimite pe Fiul său să o cerceteze¹⁷¹. În arta creștină vița-de-vie este asemănată cu arborele vieții. La sfârșitul lumii, inevitabil via va trebui culeasă: „Și îngerul și-a aruncat cosorul pe pământ, a cules via pământului și a aruncat strugurii în teascul cel mare al mâniei lui Dumnezeu”¹⁷². De regulă, complexitatea viței-de-vie și posibilitatea

¹⁶¹ 1Pt 5,4.

¹⁶² Regula comunității 4,7 *apud* Tristan 2002, p. 84.

¹⁶³ Ap 19,12.

¹⁶⁴ Barbet 2005, p. 129.

¹⁶⁵ DACL III 1, 1501.

¹⁶⁶ DS III, p. 14.

¹⁶⁷ Ps 127,3.

¹⁶⁸ Sir 24,20.

¹⁶⁹ Is 5,1-7.

¹⁷⁰ In 15,1-2.

¹⁷¹ Mc 12,1-6.

¹⁷² Ap 14,19.

de acoperire cu ea a unei suprafețe mari, au permis artiștilor ornamentarea obiectelor mari, între care coloanele sau sarcofagele (pl. VIII/ 37).

3.4. Litere

3.4.1 Alfa și omega

Punctul de plecare în utilizarea acestor litere se situează în Apocalipsă: „Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă”¹⁷³, „Eu sunt *alfa* și *omega*, începutul și sfârșitul”¹⁷⁴. Nu este mai puțin adevărat, că și în mediul iudaic exista această idee: „Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă, și afară de mine nu este alt Dumnezeu”¹⁷⁵ și „Eu sunt Cel dintâi și tot Eu sunt și Cel din urmă”¹⁷⁶.

Semnificația este ușor de înțeles: Cristos este Cel dinaintea creației și având această calitate va fi Cel care va judeca la sfârșitul lumii. „Apariția grafică a lui *Ē* și *w* nu este în mod original legată de monograma lui Cristos”¹⁷⁷. Unele păreri ale specialiștilor sunt la ora actuală depășite. Menționăm aici ideea că nu este „posibilă nici o mărturie a acestor litere anterioară secolului IV p.Cr.”¹⁷⁸. Este interesant că, așa cum se vede, litera *alfa* era scrisă întotdeauna cu majusculă în timp ce litera *omega*, cu minusculă. La momentul apariției, *alfa* și *omega* au avut un rol important în afirmarea „consubstanțialității Fiului cu Tatăl (conciliul de la Niceea) și mai ales a lui Isus din Nazaret cu Logosul și cu Mesia”¹⁷⁹. Dacă inversăm cele două litere putem înțelege că ele reprezintă trecerea morții la viața eternă. „Prima zi a creației, spun Sfinții Părinți, nu este *proti*, ci *mia*, nu este prima, ci una, unica, nerepetabilă. Este *alfa* care poartă deja în sine și-l cheamă pe al său *omega*, a opta zi a acordului final-*Pleromul*”¹⁸⁰.

„Este comun faptul că *chi* și *rho* asociat cu *alfa* și *omega* ar trebui interpretat în termeni de ortodoxie creștină, privind în mod particular lupta acestora cu diferiteerezii, în special arianismul. Oricum nici o sursă istorică sau material arheologic nu susține această opinie într-o manieră clară”¹⁸¹. Această asociere și-a câștigat popularitatea „în timpul controverselor ariano-ortodoxe, atracția pentru eretici și gnostici nefiind suficient reflectată în literatură”¹⁸². Literele Λ

¹⁷³ Ap 1,17.

¹⁷⁴ Ap 21,6.

¹⁷⁵ Is 44,6.

¹⁷⁶ Is 48,12.

¹⁷⁷ Tristan 2002, p. 392.

¹⁷⁸ DACL III, 1, 1481.

¹⁷⁹ Tristan 2002, p 394.

¹⁸⁰ Evdochimov 1992, p. 14.

¹⁸¹ Brato 1996, p. 327.

¹⁸² Migotti 1997, p. 41.

și ω au fost favorizate în planurile artistice. Ca mod de reprezentare a asocierilor, Λ și ω pot fi dispuse între laturile crismonului (pl. IX/ 38), sub laturile acestuia (pl. IX/ 39), depărtate de acesta (pl. IX/ 40), pot fi împreună cu crismonul încadrate în coroane, în pătrate sau cercuri, sau pot fi lipite de laturile crismonului. Cu toate că majoritatea covârșitoare a asocierilor au litera ω , am întâlnit și asocieri care au litera mare Ω (pl. IX/ 41). Alături de asocierea cu literele Λ și ω , am mai întâlnit asocierea cu literele Π și B (pl. X/ 42), C , V și Λ (pl. X/ 43), M , Θ și ω (pl. X/ 44), precum și cu literele Σ și Ψ (pl. X/ 45).

3.4.2. Inscripții și monumente

În cercetările noastre am constatat că cele mai numeroase asocieri ale crismonului sunt inscripțiile. Acestea sunt de multiple feluri, pornind de la cele funerare, ajungând la cele simple, cum este cazul unei inscripții pe un prescurnicer sau a unei inscripții pe un ornament. De altfel, primele inscripții creștine par a fi cele funerare. Inscripțiile votive sunt puține și apar târziu, iar cele onorifice sunt rare. Limbile în care sunt scrise sunt greaca (pl. X/ 47) și latina (majoritatea covârșitoare a inscripțiilor (pl. X/ 48), iar crismoanele, indiferent de tipul lor, au fost introduse „în conținutul frazelor având un sens”¹⁸³ sau la finalul acestor inscripții (pl. X/ 46).

Calitatea de inscripție creștină este dată de mai multe criterii. Între ele menționăm calitatea de creștin a celui care a realizat-o sau pentru care a fost realizată, prezența simbolurilor creștine sau a numelor specifice cum ar fi Agnes – cel pur, Irene- pace, sau de specificitatea creștină a obiectului, cum ar fi cazul unui prescurnicer (pl. XI/ 49). Conținutul acestor inscripții poate fi primitiv, dar și elaborat din punct de vedere dogmatic. Din aceste inscripții pot să reiasă informații despre unitatea lui Dumnezeu, Sfânta Treime, divinitatea lui Isus Cristos, Învierea, dogma comuniunii sfinților, ajutorul sfinților pentru cel decedat, mărturisirea sacramentelor. Sunt și inscripții care redau informații despre Biserică drept instituție sau despre edificiile bisericești. Inscripțiile pot apărea nu numai pe monumente votive sau funerare, ci și pe diferite alte obiecte (pl. XI/ 50).

Numerele sunt întâlnite alături de crismon. „Interpretarea numerelor este una dintre cele mai vechi științe simbolice. Platon le considera treapta cea mai înaltă a cunoașterii și esența armoniei cosmice și interioare”¹⁸⁴. În cazul nostru numerele sunt întâlnite în majoritatea cazurilor pe monumentele funerare pentru a exprima anul morții sau vârsta la care a murit acea persoană (pl. XI/ 51).

În cazul basoreliefurilor amintim aici un superb sarcofag pe care se regăsesc atât inscripții funerare, cât și o scenă simbolică (pl. XI/ 52).

¹⁸³ DACL III 1, 1504.

¹⁸⁴ DS II, p. 355.

3.5. Elemente geometrice, ornamentale, de cult și arhitecturale

3.5.1. Cercul, punctul și liniile

Spre deosebire de celelalte elemente asociative întâlnite, în cazul figurilor geometrice, acestea nu au nici o relevanță simbolică, ci doar decorativă. „Cercul este mai întâi un punct extins și ține de perfecțiune. De aceea, punctul¹⁸⁵ și cercul au proprietăți simbolice comune: perfecțiune, omogenitate, absența disticției sau a împărțirii”¹⁸⁶. Cercul este un element esențial în descrierea de către Pseudo-Dionisie Aeropagitul a raporturilor omului cu Dumnezeu. Pe măsura depărtării de unitatea centrală „totul se divide și se multiplică. Invers, în centrul cercului toate razele coexistă într-o unică entitate și un singur punct conține în el toate liniile drepte, unificate unitar unele față de altele și toate împreună față de principiul unic din care purced”¹⁸⁷. Cercul ca asociere a crismonului este foarte frecvent întâlnit (pl. XII/ 53). „În timp ce cercurile sunt pur decorative, crucile sau alte motive creștine plasate în interiorul cercurilor eclipsează cercul”¹⁸⁸. Crismonul încadrat într-un pătrat îl întâlnim într-o frumoasă tăviță descoperită în Africa de Nord (pl. XII/ 54). În fine, am mai întâlnit și rozete (pl. XII/ 55), dar și ornamentele liniare (pl. XII/ 56), acestea din urmă fiind de influență germană¹⁸⁹.

3.5.2. Sfeșnicele

În ansamblul asocierilor crismonului, sfeșnicele sunt rar întâlnite, „fiind o reprezentare tardivă în arta romană, iar semnificația flăcării, utilizată și de simbolistica păgână a sfeșnicului aprins, se raportează la ideea apoteozei și a imortalității”¹⁹⁰. În Vechiul Testament se face referire la sfeșnicele de aur necesare Templului, care trebuie făcute după un anumit model¹⁹¹. Descrierea sfeșnicelor o întâlnim și la Zaharia¹⁹². Nu trebuie să omitem nici rolul sfeșnicelor în cultul martirilor sau „rolul acestora lângă sicriele defuncților, făcându-se în acest fel apel la sanctificarea prin intermediul martirilor, ritual care s-a păstrat în liturgia creștină contemporană”¹⁹³. În Apocalipsa „cei doi măslini și cele două sfeșnice sunt martorii lui Cristos”¹⁹⁴. Sfeșnicele apar cu precădere în pictură, dar destul de rar (pl. XII/ 57).

¹⁸⁵ DS I, p. 295.

¹⁸⁶ DS I, p. 294.

¹⁸⁷ DS I, p. 295.

¹⁸⁸ Migotti 1997, p.100.

¹⁸⁹ Fremersdorf 1953, p. 80.

¹⁹⁰ Barbet 2005, p. 135.

¹⁹¹ Ex 25,31; 37,17; 40,24.

¹⁹² Zah 4, 2, 14.

¹⁹³ Barbet 2005, p. 135.

¹⁹⁴ Ap 11,4.

3.5.3. Coloanele

Coloanele sunt un „element esențial al arhitecturii. Coloana reprezintă axa construcției și reunește diversele niveluri ale acesteia. Coloanele îi garantează soliditatea. A le zdruncina înseamnă a amenința întreaga clădire. De aceea, adeseori, sunt luate drept întregul edificiu. Coloanele simbolizează trăinicia, fie că este vorba de un edificiu arhitectonic, de o construcție socială sau personală”¹⁹⁵. Prezentăm o astfel de piesă, care reprezintă o clădire stilizată cu coloane (pl. XII/ 58) ce poate fi interpretată ca poarta raiului.

3.6. Elemente cosmice: cerul, stelele, luna, soarele și pământul

Aceste elemente cosmice sunt regăsite mai ales în cazul scenelor complexe. Cerul este „o manifestare directă a transcendeței, a puterii, a perenității, a sacralității; ceea ce nici o ființă de pe pământ nu poate atinge”¹⁹⁶. „În Noul Testament, expresia Împărăția cerurilor, caracteristică Evangheliei după Matei, va răspunde preocupării evreilor de a înlocui Numele redutabil printr-o metaforă. În Apocalipsă cerul este locuința lui Dumnezeu”¹⁹⁷. Soarele este întâlnit cu precădere în scenele complexe. Uneori soarele este reprezentat ca un nimb care radiază. În opinia lui Tristan suntem în prezența lui „Cristos – Soare influențat evident de mitul lui Apollo – Helios”¹⁹⁸. „Cristos este numit soare, dar și zi. El a murit așa cum ziua moare la apus și a înviat așa cum ziua renaște la răsărit”¹⁹⁹. Stelele au rolul de a sublinia semnificația celestă. Ele stăpung întunericul cu lumina pe care o emană. În Vechiul Testament stelele ascultă voia Domnului²⁰⁰, iar în Apocalipsă se vorbește de cele șapte stele pe care Cristos le ține în palmă²⁰¹. Luna este în tradiția ebraică un element care îi simbolizează pe evrei. „La fel cum luna își schimbă aspectul, evreul nomad își modifică neconștient itinerariile”²⁰². „Luna, spune Plutarh, este sălașul de după moarte al oamenilor buni. Ei duc aici o viață care nu este nici dumnezeiască, nici preafericită, dar în care ei sunt scutiți de orice grijă până la a doua moarte a lor. Căci omul trebuie să moară de două ori”²⁰³. Cerul ca lăcaș al Mântuitorului este prezentat pe o frumoasă pictură (pl. XIII/ 59).

¹⁹⁵ DS I, p. 350.

¹⁹⁶ DS II, p. 285.

¹⁹⁷ DS II, p. 288.

¹⁹⁸ Tristan 2002, p. 308.

¹⁹⁹ Tristan 2002, p. 308.

²⁰⁰ Is 40,26.

²⁰¹ Ap 1,16-20.

²⁰² DS II, p. 246.

²⁰³ DS II, p. 250.

Globul terestru pe care tronează crismonul sugerează domnia Mântuitorului asupra universului și guvernarea acestuia pe baza principiilor creștine. O monedă din perioada împăratului Tiberius este un bun exemplu (pl. XIII/ 60).

3.7. Crucea

Am lăsat la urmă prezentarea celui mai important simbol al creștinismului, crucea, în asociere cu crismonul. Aceasta și pentru că mulți cercetători fac confuzii între crismon și cruce. Chiar primii istorici ai Bisericii, cum ar fi Eusebiu, nu au respectat cu acuratețe distincția menționată, de vreme ce s-a vorbit de apariția pe cer a unui „semn de biruință al crucii, făcut din lumină”²⁰⁴ în fața împăratului Constantin. Chiar și păreri privind momentul apariției crucii pe diferite obiecte și monumente a născut polemici. M. Sulzberger²⁰⁵ afirma că până în sec. al IV-lea p.Cr. crucea a apărut, în general, disimulată, iar G. Ory²⁰⁶, din contră, că apariția ei poate fi confirmată încă din secolele II – III p.Cr. Nu este momentul să facem aici o analiză aprofundată a simbolului crucii, acesta făcând obiectul unui alt studiu. Ne limităm exclusiv la prezentarea asocierilor crismonului pe care le-am întâlnit atât cu crucea, cât și cu simboluri care au fost interpretate ca variantele ei arcanе, adică catargul de corabie, ancora, plugul, ascia și toporul.

În cazul crucii, am întâlnit asocieri atât cu crucea greacă (pl. XIII/ 61), cât și cu cea latină (pl. XIII/ 63). Caracteristica principală a plugului este simbioza fierului cu lemnul, adică simbioza Cuvântului cu trupul, a naturii divine cu cea umană. Ascia era și ea o disimulare a crucii. Terminologia de specialitate include în acest termen o gamă largă de ustensile folosite la tăiat și cioplit, având forme și dimensiuni variate. Pe obiectele creștine apare cu precădere ascia care are mânerul de lemn. De asemenea, toporul este confecționat din aceleași materiale și are rol similar. „Crucea simbolizată de ascia este instrumentul care transformă mormântul nou (conștiința celui drept) în piatră vie, destinată a zidi adunarea prezentă și escatologică”²⁰⁷.

Ancora și corabia (pl. XIII/ 62) erau indisolubil legate ca simboluri, întrucât corabia, care este în mijlocul furtunii, trebuie să ajungă cu bine în port pentru a coborî ancora care-i conferă stabilitate. Ea „simbolizează partea stabilă a ființei noastre, care ne permite să păstrăm o senină luciditate în fața valurilor de senzații și sentimente”²⁰⁸.

²⁰⁴ Eusebiu 1991, p. 29.

²⁰⁵ Sulzberger 1925, p. 447- 448.

²⁰⁶ Ory 1981, p. 335.

²⁰⁷ Tristan 2002, p. 71.

²⁰⁸ DS I, p. 96.

Alături de cruce și crismon trebuie menționat un alt simbol care în opinia lui Sulzberger este „imaginea criptografică a crucificării”²⁰⁹. Sunt multe asemenea reprezentări în arta creștină, mai ales în cazul monumentelor funerare (pl. XIII/ 64).

III. Concluzii

Importanța studierii asocierilor crismonului

Studierea asocierii crismonului cu celelalte simboluri prezintă un interes deosebit pentru cercetători. În urma unui asemenea demers pot fi evidențiate cauzele și motivația procesului de asociere, dar și modalitățile concrete de realizare a acestuia.

Acest studiu are un rol deosebit în ceea ce privește punerea în evidență a modului concret de realizare a asocierilor. Importanța studierii asocierilor crismonului reiese și din înțelegerea mai profundă a semnificației simbolurilor asociate, fără de care o asemenea tentativă nu ar avea sorți de izbândă.

Într-o primă perioadă a istoriei creștinismului, simbolul personal a lui Isus Cristos s-a asociat cu numeroase alte semne și simboluri mai vechi decât creștinismul sau creștine simbolizând prin această asociere creștinarea. Crismonul reprezintă numele și prescurtarea numelui lui Isus Cristos și apare asociat cu simboluri de bază ale creștinismului timpuriu. Analiza noastră evidențiază legătura cu simboluri:

- legate de simbolistica lui Isus Cristos: peștele, mielul, Bunul păstor;
- legate de Spiritul Sfânt: porumbelul și păunul;
- legate de ucenici: apostoli;
- legate de sfinți: Maria, îngerii;
- legate de Înviere: cocoșul; păunul;
- legate de viața veșnică care urmează pentru creștin: ramura de palmier, vasul cu apă vie, cercul;

Această trecere în revistă, fără caracter exhaustiv, arată totuși că în perioada în care a fost folosit cu preponderență (250- 450) crismonul a fost principalul simbol creștin, antrenând alături de el multe alte simboluri și semne creștine cu un singur scop, acela de a proclama victoria Bisericii.

²⁰⁹ Sulzberger 1925, p. 381.

VI. Ilustrația

Planșa I

1. Pictură descoperită la Iznici (Barbet 2005, p. 140, pl. A 2)
2. Pictură descoperită în catacomba sfinților Petru și Marcelin (Tristan 2002, fig. 47)
3. Toc de ușă descoperit în Siria (Villeneuve 1993, fig. 5, pp. 105-108)

Planșa II

4. Frescă descoperită în Coemeterium Majus, Roma (Tristan 2002, fig. 30)
5. Pictură descoperită în catacomba sfinților Petru și Marcelin (Tristan 2002, fig. 45)
6. Pictură descoperită în capela sfântului Andrei din Ravenna (Tristan 2002, fig. 52)
7. Medalion ornamentat cu îngeri (Wamser 2004, p. 307)
8. Fund de cupă cu crismon și o familie (DACL III, 1, 1527, fig. 2880)

Planșa III

9. Gemă reprezentându-l pe Bunul păstor (Leclercq 1907, p. 367, fig. 266)
10. Monedă cu chipul lui Constantin (DACL III 1, 1515, fig. 2864)
11. Gemă ornamentată cu motivul Daniel între lei (Zalesskaya 1999, p. 805, fig. 1)
12. Cupă de sticlă cu crismon și învierea lui Lazăr (DACL III 2, 3007, fig. 3334)
13. Epitaf ornamentat cu mort, candelabru iudaic, balanță și pește (DACL I 2, 2641, fig. 856)
14. Opaț de tip african descoperit la Campo Santo (DACL VII 2, 1250)
15. Inscripție funerară cu pește și crismon (DACL VII 2, 2040, fig. 75)

Planșa IV

16. Sarcofag descoperit în mausoleul Gallei Placidia (Tristan 2002, fig. 10)
17. Opaț cu miel încadrat de trei crismoane (Wamser 2004, p. 233, fig. 349)
18. Inscripția descoperită în Sardinia (DACL III 1, 1287, fig. 2765)
19. Cutiuță ornamentată cu crismon și căprioare (Meer – Mohrmann 1959, fig. 356)
20. Farfurie ornamentată cu crismon asociat cu animale și personaje (Gallien 1981, fig. 139)

Planșa V

21. Placă de marmură cu doi porumbei (Frühchristliche 1962 fig. 411)
22. Epitaf cu crimson asociat cu un porumbel (DACL III 2, 2211,

fig. 3127)

23. Placă de altar descoperită la Besançon (EAC p. 185, fig. 187)

24. Sarcofag ornamentat cu păuni (Meer – Mohrmann 1959, fig. 270)

25. Pandantiv ornamentat cu un fluture (Migotti 1997, p. 74, V.f.3)

Planșa VI

26. Piatră funerară cu crimson și ramură de palmier (Brandl-Vasiæ, 2007, fig. 3)

27. Inel ornamentat cu porumbel (Wamser 2004, p. 328, fig. 637)

28. Fronton de sarcofag ornamentat cu păuni și plante (Meer – Mohrmann, 1959, fig. 421)

29. Fronton de sarcofag ornamentat cu măslini (Sybel 1913, p. 19, fig. 9)

Planșa VII

30. Opaiț ornamentat cu crimson (Wamser 2004, p. 232, fig. 348)

31. Opaiț cu crimson în asociere cu diferite elemente (Wamser 2004, p. 231, fig. 344)

32. Tipar pentru confecționarea opaițelor cu crimson (Wamser 2004, p. 231, p. 345)

33. Placă funerară descoperită la Tomis (Barnea 1979, p. 64, fig. 9)

Planșa VIII

34. Sarcofag descoperit în biserica sf. Felix (DACL III 2, col. 2210)

35. Vas ornamentat cu crimson asociat cu o coroană dublă (Wamser 2004, p. 251, fig. 371)

36. Placă funerară ornamentată cu crimson și panglică (Barbet 2005, p. 128, fig. 2)

37. Sarcofag ornamentat cu viță-de-vie (DACL II 1, 1079, fig. 1579)

Planșa IX

38. Ornament pentru mobilier, confecționat din bronz (Wamser 2004, p. 262, fig. 396)

39. Pictură descoperită la Corint (Barbet 2005, p.127, fig. 1)

40. Vas de bronz descoperit în albia Rinului (DACL I 1, 15, fig. 1)

41. Inscripție descoperită în Spania (DACL III 1, 1523, fig. 2876)

Planșa X

42. Amforă descoperită la Bărboși (Dragomir, Șania 1977, pp. 120-121, fig. 152-153)

Fragment de ceramică ornamentat cu crimson și litere (DACL III 1, 1522, fig. 2874)

Inscripție pe amforă descoperită la Sucidava (Barnea 1979, p. 124, pl. 44, fig. 2)

Fund de vas descoperit la Noviodunum (Barnea 1979, p. 112, pl. 38, fig. 2)

- Inscripție cu crismon încadrat în text (DACL III 1, 1492, fig. 5233)
47. Frontispiciu ornamentat cu crismon și inscripție în limba greacă (DACL VI 1, 1035, fig. 5233)
48. Epitaf ornamentat cu crismon asociat cu cerc (Trier 1984, p. 226)

Planșa XI

49. Prescurnicer ornamentat cu crismon și inscripție (Wamser 2004, p. 342, fig. 731)
50. Ornament cu inscripție și crismon (Ciglenecki 1993, pl. 1, fig. 5)
51. Epitaf cu inscripție și crismon (*Meer – Mohrmann*, 1959 fig. 567)
52. Basorelief cu inscripție în care se găsește crismonul (Wamser 2004, p. 371, fig. 865)

Planșa XII

53. Cahlă ornamentată cu crismon încadrat în cerc (Wamser 2004, p. 96, fig. 123)
54. Tăviță terra sigillata (Wamser 2004, p. 372, fig. 251)
55. Cahlă ornamentată cu crismon încadrat între coloane (Wamser 2004, p. 97, fig. 124)
56. Pictură descoperită la Aquincum (Forschungen p. 288)
57. Pictură reprezentând sfeșnice (Barbet 2005, p. 141, pl. C 1)
58. Cahlă, cu reprezentarea unui fronton triunghiular sprijinit pe coloane, cu crismon (Wamser 2004, p. 96, fig. 123)

Planșa XIII

59. Pictură cu crismon și stele (Meer – Mohrmann 1959, fig. 471)
60. Monedă cu crismon așezat pe globul terestru (DACL III 1, 1515, fig. 2864)
61. Ornament de sarcofag cu cruce greacă (DACL I 1, 17, fig. 2)
62. Mozaic cu ancoră și corabie (Prigent 2004, p. 66, fig. 27)
63. Medalie de devoțiune cu cruce latină (DACL I 2, 1823, fig. 489)
64. Epitaf cu imaginea criptografică a crucificării (DACL I 2, 2026, fig. 582)

V. Abrevieri și bibliografie

Izvoare

- | | |
|---------------|--|
| Biblia, | <i>Biblia sau sfânta Scriptură</i> , Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române, București 2005. |
| Clement 1982, | Clement Alexandrinul, <i>Scrieri</i> . Partea întâi, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române, București 1982. |
| Eusebiu 1991, | Eusebiu de Cezareea, <i>Scrierii</i> . Partea a doua, <i>Viața lui</i> |

Constantin cel mare, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române, București 1991.

Lucrări de istoria Bisericii și a artei

- Daniélou 2006, Jean Daniélou, *Biserica începuturilor: de la origini până la sfârșitul secolului al III-lea*, București 2006.
- Dumea 1999, Emil Dumea, *Istoria Bisericii. Teme. Vol. I, Secolele I-XII*, Iași 1999.
- Marrou 1999, Henri-Irené Marrou, *Biserica în antichitatea târzie (303-604)*, București 1999.
- Marțian 2007, Nicoleta Simona Marțian, *Învățămant laic și învățămant creștin în Imperiul roman în secolele I-III*, Târgu Lăpuș 2007.
- Ory 1981, J. Ory, *Originile creștinismului. Eseuri critice*, București 1981.
- Prigent 2004, Pierre Prigent, *L'art des premiers chrétiens. L'héritage culturel et la foi nouvelle*, Desclée de Brouwer 2004.

Dicționare, albume, atlase, cataloage și enciclopedii

- Barnea 1979, A. Barnea, *Arta creștină în România, I, Secolele III-VI*, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române, București 1979.
- DAC, M. Martigny, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, Paris 1885.
- DACL, F. Cabrol – H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris. Vol I-XIV.
- DEPB 1996, Martin Bocian, Ursula Krauc, Iris Lenz, *Dicționar enciclopedic de personaje biblice*, București 1996.
- DR 1993, Mircea Eliade, Ion P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, București 1993.
- DS, Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionar de simboluri*, vol. I, București 1995.
- EAC, Reusens, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Louvain 1885.
- Frühchristliche 1962, *Frühchristliche Kunst aus Rom*, Essen 1962.
- Gallien 1981, *Gallien in der Spätantike, Von Kaiser Constantin zu Frankenkönig Childerich. Römisch-germanisches Zentralmuseum. Forschungsinstitut für vor- und Frühgeschichte*, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern 1981.

- Kraus 1882, F.X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, 2 Bde. Herder, Freiburg 1882-1886.
- Migotti 1997, Branka Migotti, *Evidence for Christianity in Roman Southen Pannonia (Northern Croatia). A catalogue of fin D.S. and sites*. BAR International Series 684, Oxford 1997.
- Trier 1984, *Trier, Kaiserresidenz und Bischofssitz: die Stadt in spätantiker und frühchristlicher Zeit*, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern 1984.

Lucrări teoretice referitoare la simbolurile creștine

- Evdochimov 1992, Paul Evdochimov, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, Ed. Meridiane, București 1992.
- Daniélou 1998, Jean Daniélou, *Simbolurile creștine primitive*, Timișoara 1998.
- Didron 1843, M. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris 1843.
- Tristan 2002, Frédérick Tristan, *Primele imagini creștine. De la simbol la icoană sec. II-VI*, București 2002.

Lucrări de arheologie creștină

- Dragomir, Șania 1977, I. Dragomir, Silviu Șania, *De la Dunăre la Mare*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de jos, Galați 1977.
- Gudea, Ghiuco, 2002, Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Cluj 2002.
- Leclercq 1907, H. Leclercq, *Manuel archéologie chrétienne*, Vol. I-II, Paris 1907.
- Meer, 1959, F. van der Meer, Christine Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959.
- Sybel 1913, Ludwig Von Sybel, *Der Herr der Seligkeit, Archäologische Studie zur christlichen Antike*, Marburg in Hessen 1913.

Studii în reviste de specialitate

- Barbet 2005, Alix Barbet, *Le crisme dans la peinture murale Romaine*, în *Konstantin Der Grosse*, Trier 2005
- Brandl- Vasic, 2007, Ulrich Brandl, Vasic Miloje, *Roms Erbe auf dem Balkan. Spätantike Kaiservillen und Stadtanlagen in Serbien*, Zabern 2007.
- Brato 1996, R. Brato•, *Christianisierung des Nordadria und*

- Westbalkanraumes in 4 Jahrhundert, *Situla* 34, 299-362, 1996.
- Ciglenečki 1993, Slavko Ciglenečki, Zgodnjekršćanske najdbe z Vipote nad Peèevnikom in *Arh Vest*, 44, 1993, p. 213- 220.
- Gudea 1994, Gudea Nicolae, Semne în formă de cruce pe vase romane de la Porolissum. Despre semnele in formă de cruce incizate sau zgâriate pe obiecte de uz comun în epoca preconstantiniană în: *Acta MP*, 1994, 95-110.
- Forschungen, *Forschungen in Aquincum 1969-2002. zu Ehren von Klára Póczy*, Budapesti Történeti Múzeum 2003. 2003,
- Fremersdorf 1953, Fremersdorf Von Fritz, *Christliche Leibwächter auf einem geschliffenen Kölner Glasbecher des 4. Jahrhunderts in Beitreibung zur älteren europaischer Kulturgeschichte I. Festschrift für R. Egger*, Klagenfurt 1953, p. 66- 83.
- Matt 1969, Leonard von Matt, *Die Kunstsammlungen der Biblioteca apostolica vaticana* Rom, Köln 1969.
- Pillinger 1985, Renate Pillinger, Monumenti paleocristiani in Bulgaria, in *RAC* 1-2, 1985, p. 275-285.
- Sulzberger 1925, M. Sulzberger, Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens în *Byzantion*, 2, 1925, p. 337-448.
- Villeneuve 1993, François Villeneuve, Wohn-Und Siedlungsstrukturen Zur Zeit Des Frühen Christentums In Südsyrien, in *Syrien von den Aposteln zu den Kalifen*, Stadtmuseum Nordico, Linz 1993, p. 102- 107.
- Wamser 2004, L. Wamser, *Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe. Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur*, Hrsg. v. München, 2004.
- Zalesskaya 2006, Vera Zalesskaya, Entre l'orient chrétien et Rome à propos de quelques intailles paléochrétien inédites de l'Ermitage, în *Studi di Antichità cristiana*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di archeologia cristiana 2006, p. 801- 820.

Lucrări de teologie

- Vidal 1930, Gabriel Vidal, Saint Augustin, *La Cité de Dieu, extraits suivis contenant toute la doctrine du saint docteur*, Avignon 1930.
- Catehismul 2003, *Catehismul Bisericii catolice*, București 2003.



1



2



3

PLANŞA I



4



5



6



7



8

PLANŞA II



9



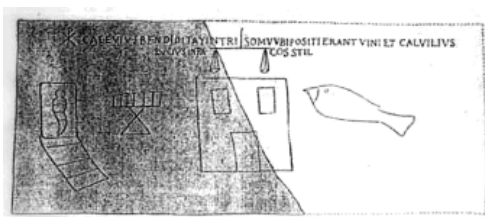
10



11



12



13



14



15



16



17



18

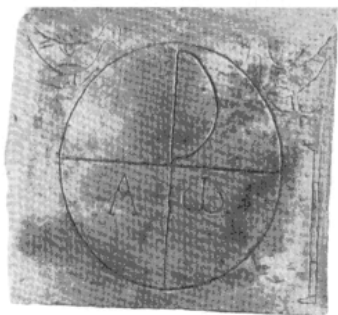


19



20

PLANŞA IV



21



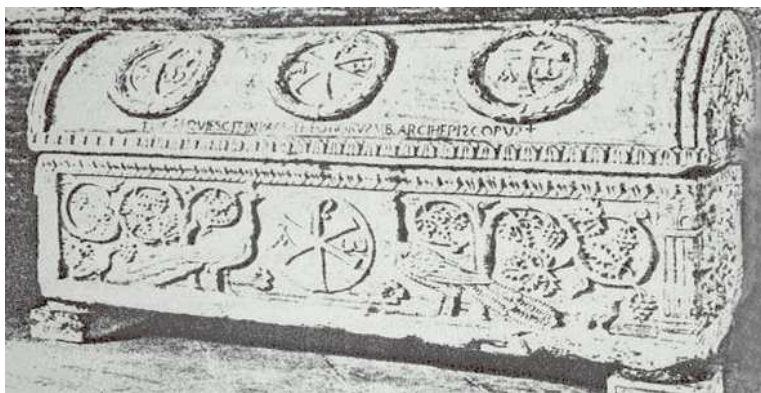
22



23



24

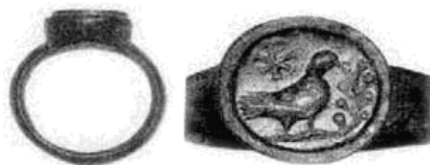


25

PLANŞA V



26



27



28



29

PLANŞA VI



30



31



32



33

PLANŞA VII



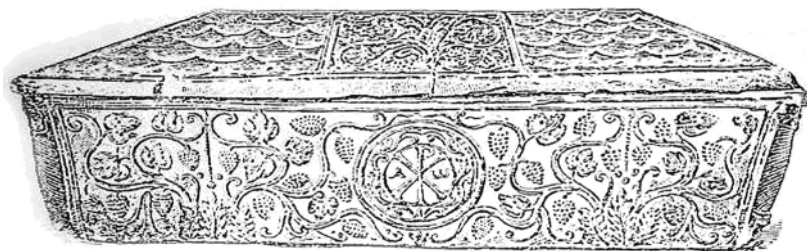
34



35



36

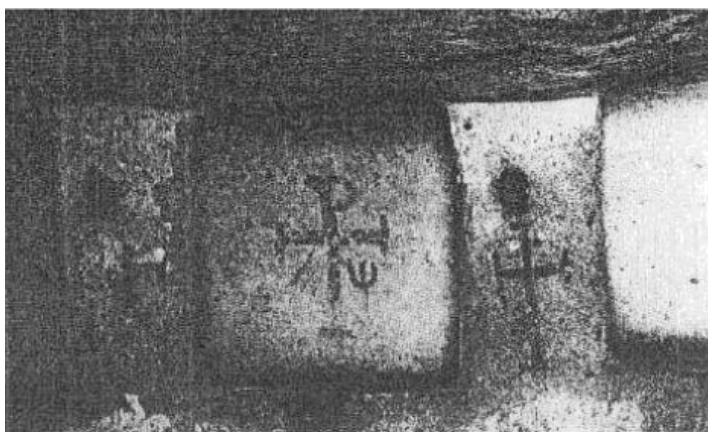


37

PLANŞA VIII



38



39



40

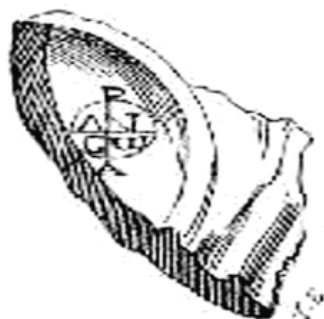


41

PLANŞA IX



42



43



44



45

AVR · VENERIVS · IVLIAE VITALINI CONIVGI
 TH BENEMERENTI · QVE VIXIT MECVM · ANN · XVIII ·
 M · III · D · X · DEP · XI · KAL · MART · DORMIT IN PACE · X
 QVAE VIXIT · ANN · XL ·

46



47



48

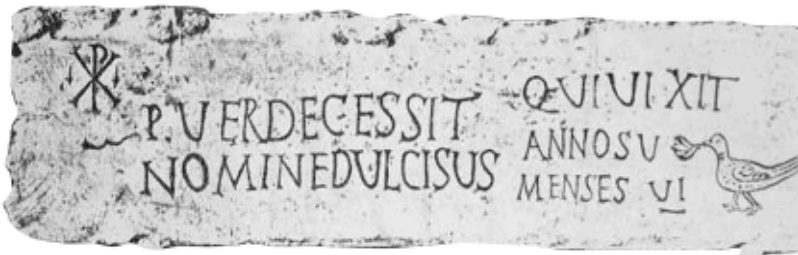
PLANȘA X



49



50



51

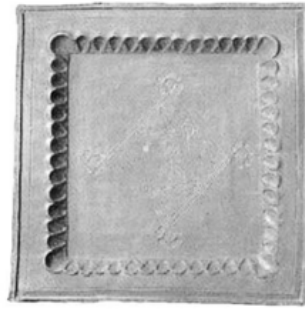


52

PLANȘA XI



53



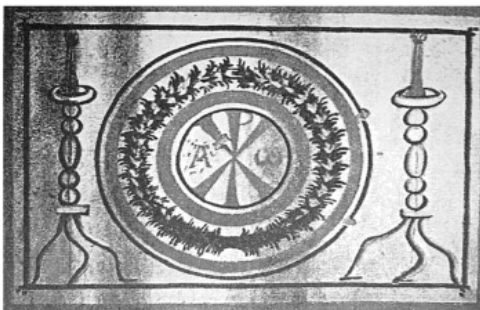
54



55



56



57



58

PLANŞA XII



59



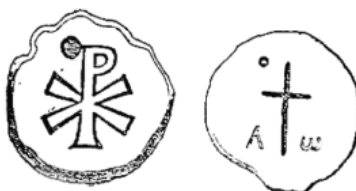
60



61



62



63



64

PLANŞA XIII

FILE DE ISTORIE

DESPRE UNIREA CU BISERICA ROMEI, DEZBINARE ȘI APROPIERE CONFESIONALĂ. UN TEXT DE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI XIX

Daniel DUMITRAN

ABSTRACT. About the union with the Church of Rome, confessional division and similarities. A text from the beginning of the XIXth century. In the edition from 1813 of Cuvântări (Speeches) dedicated to the Greek-Catholic bishop, Ioan Bob, canon Dimitrie Vaida expressed his conviction concerning the possibility of confessional peace instauration between the Uniate and non-Uniate Romanians. He formulated this idea in a historical note referring to the division of Romanians in the days of Sofronie from Cioara. He exposes doctrinal differences between the two confessions (the four Florentine points, with reference to Floarea adevărului (The flower of truth)) but focuses on fighting accusations brought to the union: altering faith by not abstaining from certain foods and forced enlistment of the Uniates. Otherwise their falseness was perceived in the epoch, because non-Uniates became ever more aware of the identity of their belief with that of the Uniates. Result of peaceful cohabitation of believers, this climate contoured also as consequence of the tolerance policy promoted by emperor Joseph II. As such, the advice addressed by the author to the non-Uniates, to embrace union, is not an appeal to conversion; they were advised to listen to the scholars to may find happiness and enjoy the privileges assured by law for the Uniates. Insisting on common elements, Vaida arguments the existence of a national community of the Romanians from Transylvania, superior to confessional differences.

Dimitrie Varga addresses then to Romanians from Wallachia, especially to monks from there, advising them to learn Latin, to may consider themselves reliable descendants of the Romans. This could serve also to a better knowledge of the Transylvanian Uniates and to the elimination of the confusion between Uniates and „Latins” (Roman-Catholics). Furthermore, Romanian culture could thus develop on the whole, by spread of information from rhetoric, philosophy, theology and other sciences cultivated by the civilized nations of Europe.

The presented text is a contribution to more profound knowledge of the cleric and illuminist scholar's activity Dimitrie Vaida, but also to the relations between confession and culture in Transylvania during Enlightenment.

KEY WORDS: division, tolerance, confessional peace, culture, knowledge, identity.

„Drept aceea, arătându-să că toate câte s-au zis
împotriva sfintei uniri au fost zisă cu năpastă
și numai spre răzvrătirea și spre dezghinarea
neamului, lesne toți ar putea să cearce și să
primească pacea, mai ales fiindcă un neam
și un sânge sântem...”¹

Formulând o asemenea apreciere, Dimitrie Vaida mărturisea, în anul 1813, o percepție semnificativ diferită a ideii de unire față de mijlocul secolului al XVIII-lea, fapt explicabil dacă ne raportăm la două experiențe anterioare determinante: politica de toleranță confesională și gândirea Luminilor. Cu toate acestea, sub aspect doctrinar, referința fundamentală rămânea și pentru el *Floarea adevărului*, care avea să fie tipărită într-o nouă ediție la Blaj în anul 1816, în contextul reactivării polemicii anticatolice de către un reprezentant al ortodoxiei sudcarpatice, episcopul Iosif al Argeșului.² Predoslovie acestei noi ediții, redactată de prefectul tipografiei, Dimitrie Pop, face referire la o idee exprimată și de Dimitrie Vaida, conform căreia „a multora bârfăle” [împotriva unirii], „începând oamenii acum a să mai lumina deschizindu-și ochii, macar târziu, să descopere”³. De un caracter mai conjunctural, cel puțin în aparență, textul asupra căruia doresc să insist în continuare reprezintă o „disertație despre împărăchearea neamului românesc”, dezvoltată în una dintre notele lucrării cu titlul *Cuvântări în cinstea exsealeanții sale Ioann Bobb*, tipărită la Blaj, în anul 1813.

¹ Dimitrie Vaida, *Cuvântări în cinstea exsealeanții sale Ioann Bobb*, vlădicului Făgărașului [...], Blaj 1813, p. 62-63.

² Ioan Bianu, Nerva Hodoș, Dan Simonescu, *Bibliografia romaneasca veche, 1508-1830*, tom III, 1809-1830 (în continuare: BRV III), București 1912-1936, nr. 898, p. 137-139; Nicolae Iorga, *Istoria românilor*, vol. VIII, *Revoluționarii*, București 1938, p. 243.

³ BRV III, nr. 906, p. 142.

Autorul *Cuvântărilor*, Dimitrie Vaida, s-a născut în anul 1760, în satul Glod (Soósmező, azi Gâlgău, în jud. Sălaj), într-o familie de nobilitate armalistă (cu diplomă conferită de Gabriel Báthori, la 2 martie 1609⁴), ca fiu al lui Gabriel Vaida și al Mariei Mikle din Copalnic-Surduc), a absolvit studiile teologice la *Seminarium generale* din Bratislava și a fost apoi hirotonit preot, la 21 aprilie 1796, de către episcopul Ioan Bob. Timp de un an, a funcționat ca profesor pentru clasele superioare ale Gimnaziului din Blaj (*scholae humaniores*), încredințându-i-se apoi parohia și protopopiatul Gherlei. A revenit la Blaj între anii 1800 și 1802, în calitate de prefect de studii al Seminarului diecezan și prefect al tipografiei, iar în următorii cinci ani a fost paroh și protopop al Clujului. În 1807 a fost integrat în noul capitol înființat de episcopul Ioan Bob, deținând succesiv demnitățile de canonic cancelar, scolastic și custode. A primit în această perioadă și alte demnități pe linie bisericească, precum cea de paroh al Blajului, ori cea ulterioară de protopop de Glod și decan al comitatului Solnocul interior, dar a activat și ca profesor de teologie morală și, pentru un timp, ca îndrumător al celor care se pregăteau pentru hirotonie. A murit la 15 martie 1818⁵.

Considerat un adulator al episcopului Ioan Bob, a cărui imagine istoriografică negativă a descurajat aproape orice tentativă de investigare a modestului (conform majorității aprecierilor) său profil spiritual, Dimitrie Vaida a fost receptat doar ca autor a două discursuri de omagiere a ierarhului menționat și, fapt cu deosebire agravant, al așa-numitei „Cârtiri” împotriva lui Petru

⁴ Ioan Cavalier de Pușcariu, *Date istorice privitorie la familiile nobile române*, vol. II, Sibiu 1895, p. 393.

⁵ Date biografice reconstituite, în principal, după: *Protocollum Capituli almae Dioecesis Fogarasiensis graeco catholicorum in Transylvania etc.* (Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca, Ms. lat. 268), f. 9v-10r; Vasile Hossu, *Seria capitularilor de la înființarea Capitulului episcopesc, acum mitropolitan, până în prezent, cu scurte date biografice, în Șematismul veneratului cler al Archidiecezei metropolitane greco-catolice române de Alba Iulia și Făgăraș pre anul Domnului 1900. De la Santa Unire 200, Blaj 1900*, p. 66-67; Ioan Rațiu, *Dascălii noștri. Scurte notițe din viața și activitatea lor literară. 1754-1848*, Blaj 1908, p. 47; Nicolae Comșa, Teodor Seiceanu, *Dascălii Blajului. 1754-1948*, București, Demiurg 1994, p. 45-46.

⁶ Pentru ediția textului „Cârtirii”, vezi Petru Maior, *Scripta minora. Ars literaria. Animadversiones. Epistolarium. Ultima*, ediție îngrijită de Ioan Chindriș, București 1997, p. 356-371. Mai recent, posibilitatea tipăririi textului la Blaj, în anul 1813, a fost argumentată de Gabriela Mircea și Ioan Mircea (O foaie volantă neinclusă în BRV: *Cârtirea asupra persoanei lui Petru Maior*, Blaj 1813, *Apulum* XLV, 2008, 509-524).

Maior⁶. Discursurile amintite au fost publicate mai întâi în versiune latină, în anul 1809, iar apoi și în traducere românească, în anul 1813, însoțite de o prefață, iar în cazul primului discurs și de note istorice, majoritatea privitoare la biografiile episcopilor greco-catolici predecesori lui Ioan Bob și ale primilor canonici capitulari⁷. Dintre aceste note se individualizează consistenta „disertație despre împărăchearea neamului românesc”, după cum a numit-o chiar autorul, valorificată doar în bibliografia recentă, de Ciprian Ghișă⁸.

Prilejuită de dorința referirii mai pe larg la tulburările confesionale provocate de Sofronie din Cioara, disertația în discuție, care conține și o expunere a celor patru puncte ale unirii florentine, se dorea în primul rând o apologie a unirii; ea își asuma totodată conotații identitare ce depășeau sfera confesională, atunci când îi îndemna pe neuniți să nu creadă mai degrabă „celor de alt neam”, și nici chiar „celor din țară” (adică din Țara românească), „pentru că ei nice aceia simțire carea trăbuie să o avem noi cătră neuniți nu o pot avea, nici cunoștință dreaptă a învățaturii noastre să văd a avea, ci dimpotrivă, fără de temei foarte rău ne judecă”⁹. Nu trebuie însă pierdut din vedere faptul că întreaga disertație avea în fond menirea de a oferi un exemplu ilustrativ pentru situația nefericită a clerului și poporului, din perioada anterioară ierarhului pe care autorul discursurilor îl omagia, Ioan Bob. Este drept, „dezghinatul neam” fusese readus „la pace și la unire” de către episcopul Grigore Maior, dar acesta nu putuse elimina și „izvoarele mișelătăților”, identificate de Dimitrie Vaida, încă de la început, în sărăcia bisericilor și preoților și neștiința acestora¹⁰. În consecință, asemenea ansamblului discursurilor¹¹, disertația insistă pe importanța învățaturii, respectiv a conștientizării, de către neuniți, a identității credinței lor cu cea a uniților.

⁷ *Orationes quarum primam clerus graeco catholicus major Dioecesis Fagarasiensis occasione installationis canonicorum et publicatarum aliarum foundationum per Excellentissimum [...] Dominum Ioannem Babb de Kapolnok Monostor factarum anno 1807 die 13 Julii obtulit. Alteram quam clerus graeco catholicus iunior eiusdem Dioecesis Fogarasiensis in suo auditorio [...], in signum suae in Praesulem exhibendae gratitudinis dicit, Cibinii 1809; Cuvântări în cinstea exsealeanții sale Ioann Bobb, vlădicului Făgărașului [...], Blaj 1813.*

⁸ În lucrarea *Biserica greco-catolica din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca 2006, *passim*.

⁹ Dimitrie Vaida, *Cuvântări [...]*, din „Cuvânt înainte”.

¹⁰ *Ibidem*, p. 16, 41-50.

¹¹ Pentru o prezentare generală a acestora, vezi Daniel Dumitran, *Un timp al reformelor. Biserica greco-catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Argonaut 2007, p. 268-271.

În acest demers, Dimitrie Vaida procedează ca un istoric, având grijă să-și probeze afirmațiile, precum atunci când invocă spusele călugărilor „carii au venit din țară în Ardeal și s-au zăbovit pre aici”, cu privire la sfârșitul lui Sofronie, sau a oamenilor „carii au văzut”, pentru expresivul portret al aceluiași¹². Apoi, el încearcă să explice, pentru uzul lectorilor săi, atitudinile antiunioniste inspirate de Sofronie, considerându-le rezultatul lipsei de învățătură: din această cauză, „atâta ură întrase în inimile lor împotriva unirii, cât nu numai în ceale sfinte, ci și în ceale lumești să îngrețoșa a să împărtăși cu ei, învățându-i [Sofronie] că și locul pre unde calcă unitul, iaste spurcat”, iar pe uniți îi socoteau „ca pre niște lăpdați de leage”¹³. Cu timpul însă, experiența conviețuirii pașnice a determinat modificarea atitudinilor, astfel că, în vremea sa, „mai ales înlăuntru în țară, așa să împărtășesc și să însoțesc”, încât dezbinarea numai „pentru reșpectul părinților, sau pentru a unora, carii mai întrec între ceialalți, o țin [...], ba încă și mărgineanii, carii mai tare au fost întărâtați, mult s-au mai îmblânzit”¹⁴. O observație similară, chiar dacă motivată diferit, face și contemporanul (și adversarul) său Petru Maior, în lucrarea redactată în același an 1813, *Istoria Bisericii românilor*¹⁵.

Esențială în explicarea acestor atitudini este, pentru Dimitrie Vaida, credința, „de la carea atârnă mântuirea sufletului” și „pentru carea mai tare decât ori pentru ce să întărâtă, și pentru a căreia apărare totdeauna s-au aflat carii și sângele a și-l vărsa, și moarte a răbda, au fost gata”¹⁶, sau mai corect spus temerea pentru alterarea ei. Trimiterea la precedentul unirii intenționate de calvini¹⁷ și înfățișarea acuzației aduse uniților, că „înfruptă posturile”,

¹² „Sofronie au fost din Cioara de loc, din c[instita] varmeghie a Bălgăradului de jos, la făptură mârșav, slab, colțat, mintea din pruncie deprinzindu-și-o a zice împotrivă, precum povestesc oamenii de pre locurile acealea cu pălăriia sa, puindu-și-o când umbla la dobitoace pe spini, vorbea și să pricea.” Dimitrie Vaida, *op. cit.*, p. 41-42.

¹³ *Ibidem*, p. 42-43, 46.

¹⁴ *Ibidem*, p. 46-47.

¹⁵ Petru Maior, *Istoria Bisericii românilor*, ediție îngrijită de Ioan Chindriș, București 1995, p. 133-134.

¹⁶ Dimitrie Vaida, *op. cit.*, p. 47-48.

¹⁷ „[...] cu cât la preoți și la bătrâni era în pomenire încă unirea, carea o-au poftit și au vrut calvinii să o facă (despre care lucru nu poate fi îndoială, căci și în tipariu s-au dat învățătura calvinilor despre doao taine rumâneaste, la an 1657, prin carea unire să nu să înșeale, cei din țară n-au lăsat pre ardeleani) [...]”. *Ibidem*, p. 48-49. Tipăritura la care Dimitrie Vaida face referire, cu o mică eroare de datare, este foarte probabil *Scutul catichizmușului*, care a apărut la Bălgrad, în anul 1656.

probează că cea vizată era de fapt „legea”, care este invocată și alături de credința propriu-zisă, atunci când autorul se referă la situația contemporană lui. Aceasta se caracteriza prin conștientizarea, de către neuniți, a identității ritului lor cu cel al uniților și prin dorita acceptare, de către aceiași neuniți, a ideii „întregirii credinței” ca urmare a unirii, așa cum o mărturiseau cărțile Bisericii Răsăritului citate în *Floarea adevărului*¹⁸.

Probarea netemeinicii celor două acuzații aduse uniților (nerespectarea posturilor și înrolarea silită) constituie un pretext pentru instruire, cu deosebire în cazul primeia, combătută prin înfățișarea semnificațiilor postului; în privința celei de-a doua, evidența inconsistenței ei îl determină să o trateze mult mai expeditiv¹⁹. Dimpotrivă, neunirea însăși este cu totul vătămătoare, pentru că impietează asupra necesarei armonii dintre cei de același neam, îi lipsește de „împărtășirea bunului de obște” și de „cuvincioasa învățătură”, pentru că, remarcă Vaida, „nici un neam mai din slabă și neîntemeiată pricină nu să desparte și nu să taie cu relighiia precum rumânii, [...], că toți câți sânt osebiți cu Bisearecile și cu credința, dacă îi vei întreba, știu în ce să osăbesc de alții, iară rumânii nu, ci, zicându-li-să ca să nu să facă uniți, că unirea iaste rea și păgubicioasă sufletului, cred fără nici o cunoștință a osebirii”²⁰. Tocmai de aceea, dorește să expună chestiunile doctrinare în litigiu, care-i despărțeau pe uniți de neuniți, mai ales că lucrarea *Floarea adevărului*, unde acestea erau prezentate pe larg, constituia deja o raritate la acea dată²¹.

¹⁸ „Iară că acum așa au încetat focul vrajbei și s-au liniștit, pricina iaste că acum văd acealea a fi fost numai bârfeale scornite, căci acum să încredințază cum că unirea nu vatămă credința cea adevărată, văzind că uniții țin toate orânduialele Bisearecii Răsăritului, acealeași posturi, acealeași sărbători, acealeași cărți de slujbă având, și dacă ar fi părăsât și schimbat ceva din credință, ar trăbui batăr cărți osăbite să aibă, ba încă, primind acealea patru punctumuri, în care s-au unit cu Bisearica Râmului, și-au întregit credința cea dintâi a Bisearecii Răsăritului, carea o au ținut și o au propoveduit Sfinții Părinți, dascalii creștinătății, carii au trăit înainte de al noalea veac, adică S[fântul] Vasile cel Mare, Grigorie Bogoslov, Ioann Gură de Aur, Athanasie și ceialalți, și adevărat că partea carea urmează pre aceștea, carii au fost temeiu și stâlpi Bisearecii, ține adevărul, nu carea tăgăduiaște ce au crezut aceștea. Iară cum că partea unită creade și mărturisește ce au crezut și au mărturisit acei Sfinți Părinți, vădit lucru iaste din S[fânta] Scriptură și din cărțile Bisearecii Răsăritului, din Triod, Pentecostariu și din Mineiu, și din cealelalte care să pot ceti în cârticica „Floarea Adevărului” numită, înainte de făcuta prin Sofronie dezghinare alcătuită, în care aceale patru punctumuri pe larg și chiiar să dovedesc.” *Ibidem*, p. 52-55. Vezi și Ciprian Ghișa, *op. cit.*, p. 360.

¹⁹ Dimitrie Vaida, *op. cit.*, p. 50-52, 55-62. Vezi și Ciprian Ghișa, *op. cit.*, p. 266-267.

²⁰ Dimitrie Vaida, *op. cit.*, p. 66-68.

²¹ *Ibidem*, p. 76-91. Pentru interpretările lui Dimitrie Vaida, raportate la *Floarea adevărului* și la alte lucrări doctrinare, vezi Ciprian Ghișa, *op. cit.*, p. 144-146, 162-164, 186-188, 194-195.

Îndemnul adresat conaționalilor neuniți, de a-i urma pe cei învățați și a îmbrățișa unirea, se bazează pe argumente doctrinare (confirmarea punctelor florentine de sfânta Scriptură și de către sfinții părinți), dar ia forma unui veritabil crez iluminist, fapt explicabil pentru momentul istoric și cultural respectiv²². Este evidențiată o anumită înțelegere a comunității naționale, care presupunea și coeziunea determinată de o ordine politică distinctă²³. Adversitatea celor din „țară” (adică din Țara românească) față de ardeleni, chiar neuniți, pe care îi considerau „lepădați de lege”, o exemplifică autorul prin practica rebotezării acestora, ceea ce demonstra, în viziunea sa, o deficiență doctrinară (ca urmare a încălcării interdicției de repetare a botezului), dar și una culturală: asimilarea uniților cu „latinii” și refuzul cunoașterii credinței și obiceiurilor acestora, datorită prejudecății că faptul presupunea învățarea limbii latine²⁴. Or, această îndeletnicire trebuia să slujească nu doar cunoașterii veritabile a celorlalți, ci și pentru că „iaste urât lucru să ne numim, adecă nepoții romanilor a fi să ne bucurăm, și limba strămoșilor, carea iaste izvorul și maica limbii noastre, să nu vrem a o învăța [...] și așa să mai înmulțască învățăturile, pentru că mai lesne decât acolo neamul rumânesc nicăiri nu ar putea face aceasta, fiind acolo mănăstiri multe bogate, pline de călugări”²⁵.

În cele din urmă, referindu-se la călugării din Țara românească, Dimitrie Vaida observă că menirea lor prioritară trebuia să fie învățătura, și nu rugăciunea, pentru că ea putea servi la „îndreptarea și luminarea altora”, adică a credincioșilor, care nu puteau fi învățați de puținii preoți de mir instruiți²⁶. Pe

²² „Și mai ales că, din mila lui Dumnezeu, noi mai multă lumină a învățăturii avem, precum o cunoaștem așa de lipsă a fi spre mântuire, cât fără de povățuirea ei nu putem ajunge fericirea, aceeaia să o împărtășim cu frații noștri, după aceeaia scuteala, și bunurile, care după legi le avem, am pofti, preste ei să se lățască, să nu-și bată joc de ei cum să mânia cei de alt neam.” Dimitrie Vaida, *op. cit.*, p. 101.

²³ „Cei din țară, fiind osebiți de ardeleni cu lăcuința, sâmțirea aceeaia, carea trebuie să fie întru noi, cu atâta mai puțin o pot avea, cu cât ei sânt în stat cu mult mai osebit de al nostru și supt altă stăpânire și îndreptare. Iară noi, lăcuind într-un loc, învățând la aceeași dascalii, fiind împreunați cu căsătoriile și legați cu legătura sângelui, și fiind supuși aceluiași împărat, cu aceleași legi îndătoriți, nu numai putem, ci și sântem datori mai mare dragoste și milă să avem unii către alții, și pre care adevărat îl iubești, nu bucuros îl celuiesti.” *Ibidem*, p. 106-107.

²⁴ „Și ce poate fi pricina unei greșale așa mare, mi să veade a fi aceeaia, că nu vreau a învăța și a ști adevărat credința și obiceiurile noastre, căci ca să știe adevărat ce creadem noi socotesc ei că iaste de lipsă să înveațe limba latinească, să poată ști ce cred latinii, cu carii pre noi tot una a fi ne judecă; iară a învăța latinească le pare doară lucru greu, precum și iaste, dară pentru mai multe pricini ar trebui să înveață și latinească și să mai înmulțască acolo în țară învățăturile.” *Ibidem*, p. 122-123.

²⁵ *Ibidem*, p. 123, 126.

²⁶ *Ibidem*, p. 140-141, 145.

de altă parte, pledoaria sa pentru învățarea limbii latine de către acești călugări reflectă, în fond, opțiunea pentru integrarea românilor în rândul națiunilor civilizate, „pentru că, învățând limba latinească, mult s-ar înmulți și trebuincioasle învățături, fiind aceasta limbă una din ceale temeinice, în carea cunoscută fiind credincioșilor, supt credincioși stăpânitori, sânt mai tare științele lățite, decât în limba grecească, cu carea să folosesc neamurile supt stăpânirea turcului, și cu atâta în limba latinească au crescut mai tare, cu cât această limbă fiind maică a multor limbi din Europa, din toate neamurile cei mai vestiți o învață”²⁷.

Probabil, clericul blăjean nutrea iluzia că o asemenea deschidere spre cultura latină ar fi putut contribui la îmbunătățirea imaginii românilor uniți, mai bine înțeleși pe această cale, dacă nu chiar la apropierea dintre cele două confesiuni. Faptul constituie, se poate afirma, trăsătura remarcabilă a textului investigat aici, el ilustrând totodată măsura în care ideile generoase nu au fost difuzate, în perioada Luminilor, doar prin intermediul operelor majore, ci și prin unele, cel puțin aparent, de o mai redusă semnificație.

²⁷ *Ibidem*, p. 146-147. Anterior, se referise și mai concret la conținutul acestor învățături: „retorica, filosofia și theologia” (p. 129).

LA MISSIONE DELLA CHIESA DEI MARTIRI PER L'UNITÀ, „LA NOSTRA FEDE È LA NOSTRA VITA” (S.EM.R. IULIU CARD. HOSSU)

Florentin CRIHĂLMEANU

RESUMÉ: La mission de l'Église des martyres pour l'unité „Notre foi, c'est notre vie” (S.Em. le card. Iuliu Hossu). Cet article vise a surprendre quelques éléments de la mission de l'Église roumaine unie durant son histoire, dans la société roumaine (dans le champ de la culture, en ce qui concerne l'union des principats roumains) et au sein de l'Église universelle (les contributions au concile Vatican I, la confession de la foi durant le regime communiste, etc.), tout comme sa mission actuelle dans l'Église catholique (l'Église roumaine unie peut être un pont entre le christianisme oriental et celui occidental) et dans la société (à-travers ses institutions d'enseignement, ses activités dans domaine charitable, sa pastorale, etc.).

MOTS CLÉ: Église roumaine unie, mission, Église universelle, Iuliu Hossu, Jean Paul II, Schönborn.

Nell'anno giubilare 2000, il papa Giovanni Paolo II di benedetta memoria esortava le Chiese orientali con queste parole: „Come ho incoraggiato il processo di revisione delle modalità di esercizio del servizio petrino all'interno dell'ecumene cristiana¹, (...), così esorto ad avviare un aggiornamento ed un approfondimento della vocazione specifica delle Chiese orientali in comunione con Roma nel nuovo contesto, facendo appello al contributo di studio e di riflessione di tutte le Chiese”².

Sin dall'inizio vorrei precisare che in seguito scriverò soprattutto dal punto di vista pastorale della Chiesa greco-cattolica di Romania, chiamata anche Chiesa romena unita (CRU).

Cercherò di abordare il tema senza pretesa di esaurirla, in due punti, ognuno con due sottopunti:

¹ Cf. Enc. *Ut unum sint*, 95.

² Lettera apostolica del santo padre Giovanni Paolo II per il terzo centenario dell'unione della Chiesa greco-cattolica di Romania con la Chiesa di Roma (LAU), *Vaticano*, il 7 maggio 2000, n. 12.

1. Brevi cenni storici: a) Missione della Chiesa romena unita (CRU) nella storia locale; b) Missione della CRU nella storia della Chiesa universale

2. Attualità: a) Missione della CRU nel quadro della Chiesa universale nel mondo moderno; b) Missione della CRU nella società romena odierna.

In quanto bibliografia ho preso in considerazione documenti magisteriali (particolarmente LAU), articoli di storia ecclesiastica e opinioni sulla CRU.

1. Brevi cenni storici

Non possiamo riflettere sull'avvenire se non partendo dalle radici che lungo la storia hanno germinato la nostra Chiesa, l'hanno nutrita, gli hanno dato un'identità e degli ideali coerenti e pertinenti, nel suo pellegrinaggio terrestre. Dobbiamo conoscere i vari momenti importanti che hanno marcato la storia di questa Chiesa e hanno influito sugli elementi caratteristici, o sulla direzione del suo cammino. Vogliamo seguire le sue linee direttori rispettando il principio della continuità, però anche quello dell'adattabilità alla dinamica dei vari periodi della storia, che hanno richiesto alcuni cambiamenti o aggiornamenti, arrivando alla società moderna, o piuttosto post-moderna, attuale (chiamata anche la „società liquida”).

a) Missione della Chiesa romena unita nella storia locale³

„Se non ci fosse stata l'unione del 1700 non sarebbe stato ne il raduno del 1848 di Blaj e neanche la grande unione del 1918” (S.Em. card. Iuliu Hossu).

Offriamo in seguito alcune citazioni da opinioni espresse sulla CRU tanto dal Santo Padre dopo la sua visita in Romania (7-9 maggio 1999), quanto dal supremo rappresentante dello Stato romeno.

„La Provvidenza divina ha disposto che, nel tempo in cui la santa Chiesa non aveva ancora sperimentato al suo interno la grande divisione, voi raccoglieste, con l'eredità di Roma, anche quella di Bisanzio”. I Romeni, infatti, restando un popolo latino, si sono aperti ad accogliere i tesori della fede e della cultura bizantina. Malgrado la ferita della divisione, questa eredità rimane condivisa dalla Chiesa greco-cattolica e dalla Chiesa ortodossa di Romania. „Sta qui la chiave interpretativa della vicenda storica della vostra Chiesa”, afferma il Pontefice romano. Questo anelito all'unità fu vissuto in maniera singolare dalla Chiesa romena in Transilvania.

Lungo la sua storia CRU ha reso preziosi servizi all'intero popolo romeno di Transilvania. Alla sua crescita spirituale e culturale essa ha offerto un contributo decisivo, rappresentato emblematicamente dai „corifei” della Scuola

³ Cf. LAU, nn. 4-6.

transilvana di Blaj, ma altresì da numerosi personaggi – ecclesiastici e laici – che hanno lasciato un’impronta indelebile anche nella vita ecclesiale, culturale e sociale dei Romeni⁴.

Nella seconda metà del ventesimo secolo, all’epoca del totalitarismo comunista, la CRU ha dovuto subire una durissima prova, meritandosi giustamente il titolo di „Chiesa dei confessori e dei martiri”⁵.

In occasione dell’erezione dell’Arcivescovato maggiore della CRU e dell’intronizzazione dell’arcivescovo maggiore Lucian Mureșan (Blaj, 30 aprile 2006), il Presidente della Romania Traian Băsescu affermava: „Lungo la storia, la Chiesa greco-cattolica ha intrecciato la sua missione spirituale con la riscoperta e l’affermazione delle origini latine del nostro popolo, con l’agire per il riconoscimento dei diritti dei romeni in Transilvania e per la formazione in scuole di lingua romena, cosicché Blaj è diventato un notorio centro di cultura e coscienza romena. Dai rappresentanti della Scuola transilvana fino al Cardinale Iuliu Hossu, (...) e al cardinale Alexandru Todea, esempio luminoso di resistenza nella fede, i rappresentanti della Chiesa greco-cattolica hanno creato una scuola di pensiero e una scuola di patriottismo”⁶.

b) Missione della CRU nella storia della Chiesa universale

„È dal mistero dell’Incarnazione che trae origine il mistero dell’unità”⁷. (...) Nel dare attuazione a questo mistero si esplica la missione della Chiesa, il cui compito è di realizzare progressivamente l’unità con Dio e tra gli uomini⁸. Nella Chiesa germogliano l’unità e la pace: è in questo modo che la storia degli uomini può diventare storia di unità.

Le Chiese cattoliche orientali dell’est dell’Europa, come i documenti di

⁴ Cf. LAU, n. 6.

⁵ „Ed è anche da allora – scriveva il papa Giovanni Paolo II – che la gloria del martirio risplende con maggior chiarezza sul volto della vostra Chiesa come luce che si riflette nella coscienza dei cristiani del mondo intero, suscitandone l’ammirazione e la gratitudine”, cf. LUA, n. 7.

⁶ Messaggio del presidente Traian Basescu, del 30 aprile 2006, a Blaj: „La storia vi ha riservato l’esperienza di feroci persecuzioni e del martirio nel periodo comunista, esperienza che ha provato il coraggio e la fedeltà della fede in Cristo, come anche la dignità della sofferenza, ciò che significa molto non solo sul piano personale, ma anche sul piano della nostra storia nazionale. Desidero ringraziarvi in questa ora solenne per la fedeltà riguardo ai maggiori ideali del nostro popolo e vi incoraggio con fiducia e speranza di costruire insieme, nel orizzonte europeo, un futuro migliore”.

⁷ Cf. LAU, n. 4.

⁸ „La Chiesa è in Cristo come un sacramento, cioè segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano”, cf. LG 1.

unione dimostrano, sono nate dal desiderio ispirato dallo Spirito Santo, in vari tempi e luoghi, di rifare l'unità con la madre Chiesa di Roma. Non senza problemi locali ed aspetti di contrapposizione, le unioni con Roma sono andate avanti e le Chiese cattoliche orientali sorte da questi unioni hanno portato i loro frutti.

Nelle regioni e nelle nazioni corrispondenti sono diventate elementi di progresso che hanno dato un impulso positivo non solo alla spiritualità cristiana, tramite una evangelizzazione e catechesi coerente, ma anche al livello culturale e sociale delle rispettive nazioni.

Grazie all'accesso nei grandi centri di spiritualità cattolici per la formazione di alcuni studenti, sono riuscite a maturare una elite intellettuale per la Chiesa e per la società. Sono arrivate così ad essere portatrici del risveglio della coscienza nazionale nei paesi corrispondenti.

La prova più concreta della forza di queste chiese è stato il fatto che erano le prime ad essere temute e di conseguenza perseguitate dai comunisti. Era il tempo duro della *via crucis* delle chiese unite, però anche il tempo del loro splendore, della loro purificazione e santificazione. Tramite la testimonianza offerta *usque ad effusionem sanguinem*, i rappresentanti di queste chiese (vescovi, sacerdoti, chierici, religiosi e laici) non solo non sono stati pervertiti dalle dottrine ateo-comuniste, ma sono riusciti a convertire alcuni dei loro compagni o guardiani dalle prigioni dove erano stati buttati. Sono riusciti a trasformare le celle scure e fredde della prigione in cappelle di preghiera, il tempo della detenzione in tempo di esercizi spirituali e le loro vite in vera liturgia eucaristica, inno di lode offerto a Dio. Possiamo affermare che in questo periodo di tempo hanno praticato anche un ecumenismo spirituale con le altre confessioni, pregando nelle stesse celle.

Alla CRU, nel corso dei secoli, fu chiesta una dolorosa e difficile testimonianza di fedeltà all'esigenza evangelica dell'unità⁹. Essa è diventata così in modo speciale la „Chiesa dei testimoni dell'unità, della verità e dell'amore”. La CRU, di fronte all'intera ecumene cristiana, è apparsa sempre di più quale testimone singolare del valore irrinunciabile dell'unità ecclesiale.

Un merito insigne della CRU è stato, in particolare, quello di aver mediato

⁹ Risplendono i nomi illustri di Vescovi come Vasile Aftenie, Ioan Balan, Valeriu Traian Frentiu, Ioan Suci, Tit Liviu Chinezu, Alexandru Rusu e del Cardinale Iuliu Hossu. Essi, come gli oranti che „prestano servizio giorno e notte nel santuario di Dio” (Ap 7,15), intercedono insieme con gli altri martiri e confessori per il loro popolo, godendo da parte di questo una venerazione vera e profonda, cf. LAU, n. 8.

tra Oriente ed Occidente, assumendo da una parte i valori promossi in Transilvania dalla santa Sede; e comunicando, dall'altra, a tutta la cattolicità i valori dell'Oriente cristiano, che a causa della divisione esistente erano poco accessibili. La Chiesa greco-cattolica divenne perciò una testimonianza eloquente dell'unità di tutta la Chiesa, mostrando come essa includa in sé i valori delle istituzioni, riti liturgici, tradizioni ecclesiastiche risalenti per vie diverse alla stessa tradizione apostolica (cf OE 1)¹⁰.

Mediante i suoi gerarchi la CRU ha offerto un significativo contributo al livello della coscienza ecclesiale della Chiesa cattolica, tramite alcuni lavori teologici che costituiscono la base di una propria teologia. L'idea che l'unione con Roma non significa l'integrazione nella Chiesa romana cattolica, ma rifare la comunione fra due Chiese *sui iuris*: la Chiesa di Roma e la Chiesa romena di Transilvania, però guardando le proprie consuetudini e nella continuità istituzionale. Da qui deriva anche il principio dell'unità in diversità. Unità nella fede, ma legittima diversità spirituale, liturgica e teologica, che implica il principio dell'uguaglianza in dignità di tutti i riti¹¹.

Ricordiamo anche la partecipazione attiva dei gerarchi greco-cattolici romeni al Concilio Vaticano I, e il loro contributo effettivo per precisare alcuni punti sul primato e l'infallibilità papale.

Note caratteristiche della missione della CRU nel popolo romeno:

- ricorda e afferma le radici latine del popolo romeno,
- tramite la formazione nei centri cattolici d'Europa si forma una elite intellettuale portatrice di risveglio della coscienza nazionale,
- aiuta notevolmente la crescita spirituale e culturale dei romeni della Transilvania,
- lavora per il riconoscimento dei diritti dei romeni in Transilvania,
- offre l'esempio di resistenza nella fede con dignità nella sofferenza e genera una vera scuola di patriottismo,
- sempre fedele ai maggiori ideali del popolo romeno.

Alcune caratteristiche riguardo la missione della CRU nella storia della Chiesa universale:

- voglia spirituale di rifare l'unione con la Chiesa di Roma,

¹⁰ Cf. LUA, n. 6.

¹¹ Alla caratteristica dell'unità nella diversità della Chiesa cattolica le Chiese orientali in comunione con Roma giocano un ruolo particolare: „In esse, infatti, poiché sono illustri per veneranda antichità, risplende la tradizione che deriva dagli apostoli attraverso i padri e che costituisce parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale” (OE 1).

- impulso positivo alla spiritualità cristiana, evangelizzazione e catechesi coerente,
- ruolo di mediatore che favorisce lo scambio di valori fra l'Oriente transilvano e l'Occidente cattolico,
- offre l'esempio di una dolorosa e difficile testimonianza di fedeltà all'esigenza evangelica dell'unità di fronte all'intera ecumene cristiana,
- apporta un contributo teologico riguardo il primato e l'infallibilità papale ma anche al livello della coscienza ecclesiale della Chiesa cattolica,
- offre una testimonianza eloquente dell'unità in diversità della Chiesa.

2. Attualità:

a) Missione della CRU nel quadro della Chiesa universale nel mondo moderno

Riprendiamo le note caratteristiche della CRU¹² così come il pontefice con grande esattezza le descrive, ossia tre teologici e tre storici: „Anche la Chiesa greco-cattolica di Romania affonda le sue radici nella Parola di Dio, nell'insegnamento dei padri e nella tradizione bizantina, ma trova inoltre una sua peculiare espressione nell'unione con la Sede apostolica e nello stigma delle persecuzioni del XX secolo, oltre che nella latinità del suo popolo. È da tutti questi elementi che risulta l'identità della vostra Chiesa, la cui radice ultima è la Santissima Trinità”¹³.

Il metropolita Vasile Suciu offre una definizione molto suggestiva della nostra Chiesa: „Se siamo orientali con molte delle nostre consuetudini e delle nostre maniere e se siamo occidentali con le nostre tendenze, con le nostre anime, in breve se siamo da punto di vista etnico una felice combinazione dell'elemento orientale con quello occidentale, lo stesso dobbiamo essere anche dal punto di vista ecclesiale: rito e culto orientale, ortodosso, che è diventato la nostra seconda natura, e fede interna, anima, occidentale”.

Papa Giovanni Paolo II ha fatto un preciso riferimento ai martiri del secolo

¹² Vi sono varie immagini simboliche per le Chiese unite. I cattolici usano „il ponte” (aiuta a fare il passaggio da una riva all'altra, anche se dobbiamo ricordarci che sempre quello calpestato da tutti i passanti...), invece gli ortodossi adoperano „l'ibrido” (ricordiamoci che l'ibrido è sorto come necessità per migliorare o offrire qualità superiore a un frutto o una pianta...).

¹³ Cf. LUA, n. 13, „al tempo del concilio Vaticano II abbiamo riscoperto quella che è sempre stata la radice santa che nutre la Chiesa: la Parola di Dio, interpretata *factis et verbis* dalla liturgia, dai concili, dai padri, dai santi. Ma abbiamo anche ripetuto con forza che la sorgente principale dell'unità nella Chiesa è la Santissima Trinità” (cf. LG 1-8).

scorso¹⁴, riconoscendo loro il merito di aver dato un notevole impulso alla causa dell'unità di tutti i cristiani e incoraggiando le generazioni attuali a individuare e valorizzare le figure dei martiri della CRU.

Il Pontefice invitava gli studiosi della CRU di fare un rivisitazione storica e approfondire gli atti dei sinodi provinciali, come anche una indagine basata su una seria analisi storica e linguistica, seguendo l'esempio degli Studiosi della Scuola transilvana¹⁵. „In tal modo l'identità della vostra Chiesa e il suo profilo spirituale appariranno con un vigore nuovo, contribuendo sia alla cultura della Romania, sia a quella dell'intera ecumene cristiana. Un altro speciale impegno raccomandato è quello della ricezione del concilio Vaticano II”¹⁶.

La ricerca dell'unità tra i cristiani, nell'amore e nella verità, costituisce un elemento fondamentale per una più incisiva evangelizzazione. Per volontà di Cristo, infatti, la Chiesa è una e indivisibile. Un ritorno autentico alle tradizioni liturgiche e patristiche, tesoro condiviso con la Chiesa ortodossa, contribuirà alla riconciliazione con le altre Chiese presenti in Romania¹⁷.

¹⁴ Cf. LUA, n. 9.

¹⁵ „Sarà, inoltre, molto utile considerare la situazione odierna alla luce della vostra storia. Appare infatti necessario un esame approfondito del contesto, dello spirito e delle decisioni dei vostri sinodi provinciali svoltisi negli anni 1872, 1882 e 1900. La stessa rivisitazione storica dovrebbe riguardare anche altri importanti eventi che hanno segnato la storia della Chiesa greco-cattolica romena. L'esempio degli illustri studiosi della Scuola transilvana di Blaj, i quali hanno operato una disamina degli avvenimenti ispirata ad una seria analisi storica e linguistica, può servire a questa ricerca come importante base di riferimento al fine di ottenere risultati attendibili. Nell'ambito di questo tipo di riesame non mancheranno di venire alla luce aspetti fondamentali per la tradizione teologica, liturgica e spirituale della Chiesa greco-cattolica di Romania”. Cf. LUA, n. 10.

¹⁶ „Con speciale impegno si dovrà pure affrontare il problema della ricezione del Concilio Vaticano II da parte della Chiesa greco-cattolica di Romania. A motivo delle persecuzioni in atto a quell'epoca, la vostra Chiesa non ebbe la possibilità di partecipare in modo pieno a quello storico evento”. *Ibidem*

¹⁷ „In questo spirito di riconciliazione è da incoraggiare caldamente il proseguimento del dialogo tra la vostra Chiesa e la Chiesa ortodossa, sia a livello nazionale sia a livello locale, nella speranza che presto tutti i punti controversi siano chiariti in spirito di giustizia e di carità cristiana”, cf. *Ibidem*. Papa Leone XIII^{mo} nella sua enciclica *Orientalium dignitas* (del 30.11.1894) precisa che il fatto di mantenere i riti orientali non è una „trappola” per convertire gli acattolici, e neanche un modo „camuffato” per preparare un ritorno al rito latino, ma i riti orientali sono considerati un „gioiello” dell'intera Chiesa, che costituisce un elemento principale della tradizione apostolica, una testimonianza viva dell'unità nella fede della chiesa una. I riti fanno parte dalla nota di cattolicità della Chiesa. Guardate così, le Chiese Cattoliche orientali non danneggiano l'unità della Chiesa, ma al contrario lo manifestano nella loro varietà (cf. OE 2).

Le mutate circostanze attuali richiedono, infatti, che si persegua l'unità in un orizzonte ecumenico più largo, nel quale occorre „rendersi disponibili all'ascolto dello Spirito e ripensare con coraggio i rapporti con le altre Chiese e con tutti i fratelli in Cristo nell'atteggiamento di chi sa „sperare contro ogni speranza”, (cfr Rm 4,18)¹⁸.

Punti importanti di riflessione tratti dai documenti del magistero della Chiesa cattolica¹⁹: „Le Chiese orientali cattoliche sono una realtà ecclesiale in comunione con la Sede apostolica di Roma, realtà ecclesiale ratificata con atti di Unione durante la storia del secondo millennio. Questa realtà e comunione ecclesiale non è uno stato provvisorio e precario, bensì pienezza di ecclesialità. Giustamente perciò le Chiese orientali cattoliche, in quanto parte della comunione cattolica, hanno non solo il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali dei loro fedeli dovunque essi si trovano, ma di progredire ed assolvere con nuovo vigore la loro missione. Essendo nella piena comunione con la Sede apostolica di Roma, hanno i diritti e gli obblighi legati alla comunione di cui fanno parte”²⁰. Secondo il Decreto OE 6 si esprime la volontà che le Chiese orientali cattoliche riscoprano la loro propria identità e ciò richiede fedeltà alle proprie tradizioni e *organico progresso* tenendo conto delle esigenze del mondo odierno, „senza forme e sviluppi avventizi (estranei), derivanti da influenze diverse provenienti da tradizioni liturgiche e paraliturgiche estranee alla propria tradizione”²¹. „Questo significa che è necessario che ogni eventuale adattamento della vostra liturgia si fondi su uno studio attento delle fonti, su una conoscenza obiettiva delle peculiarità proprie della vostra cultura, sul mantenimento della tradizione comune a tutta la vostra cristianità”²².

¹⁸ Cf. LUA, n.12.

¹⁹ I decreti conciliari *Orientalium Ecclesiarum, Unitatis redintegratio*, il *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, CCEO, completati ulteriormente con il nuovo *Direttorio ecumenico*, la Lettera enciclica *Ut unum sint*, del 25 maggio 1995, la lettera apostolica *Oriente lumen*, del 2 maggio 1995, e il Catechismo della Chiesa cattolica.

²⁰ D. Salachas, L'identità delle Chiese Orientali Cattoliche alla luce dei decreti conciliari OE e UR, e del CCEO, in *Cultura cretina*, 3-4 (2006) 6-29.

²¹ Cf. Giovanni Paolo II, Discorso ai partecipanti al Sinodo del Patriarcato cattolico armeno (26 agosto 1989), *L'Osservatore romano*, 27 agosto 1989, 7.

²² Giovanni Paolo II, Omelia nella preghiera dell'incenso nel rito alessandrino-copto (14 agosto 1988), *L'Osservatore romano*, 16-17 agosto 1988, 5.

In questo senso ci siamo permesso di offrire qualche concreto suggerimento per i rapporti fra la Chiesa di Roma e le Chiese cattoliche orientali²³.

Consultare i patriarchi, arcivescovi maggiori, metropolitani o esarchi delle Chiese orientali (anche se richiede tempo, pazienza e risorse materiali), potrà essere una modalità esemplare dell'esercizio della sinodalità nel ministero petrino, che costituirà certamente un passo avanti verso l'ideale dell'unità nella Chiesa cattolica ma anche sul piano ecumenico. Sarà di sicuro uno stimolo per le Chiese orientali *sui iuris*, cioè un invito di uscire da una certa inerzia e l'occasione di darle un dinamismo, che potrà avere un influsso positivo sullo sviluppo interno delle stesse e proverà l'importanza che la Chiesa madre accorda a queste Chiese.

Le altre confessioni cristiane acattoliche non potranno accusare la Chiesa romana né di proselitismo, né di latinizzazione. In più, sarebbe un esempio che potrebbe attirare alla comunione cattolica le altre confessioni acattoliche. Indubbiamente sarebbe anche un arricchimento per le Chiese di rito latino conoscere di più i riti delle chiese orientali, parte della stessa Chiesa cattolica.

b) Missione della CRU nella società romena odierna

„Non chiediamo niente per la nostra Chiesa nella guerra che li è stata dichiarata, soltanto quello che Tertulliano chiedeva per la Chiesa di Cristo del suo tempo: «Non ci condannate prima di conoscerci!»” (metropolita Vasile Suci).

Possiamo affermare che dopo la caduta del regime comunista, l'itinerario della Chiesa greco-cattolica di Romania ha seguito generalmente quattro tappe:

I. Periodo di organizzazione e rinascita (1989-1993); II. Periodo di sviluppo contro tutte le avversità (1994-1997); III. Periodo di ecumenismo

²³ 1. Nei documenti magisteriali indirizzati a tutta la Chiesa cattolica, ai numeri che trattano aspetti liturgici o di tradizioni specifiche soltanto per le Chiese di rito latino si faccia una specificazione o una nota: „*questi numeri del documento si riferiscono solo alle chiese di rito latino. Per le chiese di rito orientale si segua il diritto particolare o le direttive dei capi delle Chiese orientali sui iuris*”. Un modello in questo senso e dei suggerimenti pratici vengono forniti dai documenti del concilio Vaticano II (SC nn. 3b-4; OE nn. 1-3, 6). 2. Desiderando avere un documento per tutti i riti della chiesa cattolica mi pare che sarebbe un bellissimo segno di unità consultare su questi aspetti specifici le Chiese orientali *sui iuris*, perché in seguito tutte le Chiese cattoliche si sentino interpellate dal documento finale, anche in materia liturgica o nelle proprie tradizioni.

paradossale e attività di sostentamento coordinato (1998-2003); IV. Periodo di grandi cambiamenti, di nuove sfide e di un nuovo slancio (2004-2007).

La CRU sta percorrendo un periodo storico di sviluppo e di ristrutturazione, che offre, certamente con l'aiuto divino, la possibilità di un nuovo slancio e un notevole miglioramento al livello della pastorale. Di conseguenza, consideriamo che sia importante in questo momento storico sostenere con mezzi adatti il rinnovamento e l'avvio delle nuove strutture, ma anche continuare i progetti già avviati.

Il quadro offerto dalla nuova Legge per i culti e l'entrata nell'U.E., non sono in grado di risolvere i problemi attuali della CRU²⁴, soprattutto nel contesto generale dell'attuale crisi finanziaria mondiale.

Si spera che l'integrazione europea porterà a lungo termine un miglioramento della situazione economica del paese in generale, però l'influsso sarà più sentito al livello delle autorità locali, delle strutture universitarie di insegnamento – ricerca e dell'ambito socio-caritatevole, per i progetti autorizzati dello Stato. Al livello della Chiesa greco-cattolica non vi saranno cambiamenti

²⁴ A. *La Legge riguardo la libertà religiosa e il regime generale dei culti*, nr. 498/2006 afferma l'uguaglianza dei culti di fronte allo Stato e la non-discriminazione, però rimanda il sostentamento dei culti e delle loro attività prima di tutto ai culti rispettivi (art. 10 §1). Il sostentamento del personale clericale e non-clericale è „in funzione del numero dei fedeli di cittadinanza romena” (art. 10 §4). Riguardo al funzionamento delle unità di culto, per le riparazioni e per le nuove costruzioni, il sostentamento è accordato „in funzione del numero dei fedeli, conformemente all'ultimo censimento e ai bisogni reali” (art.10 §6). Dunque la Legge favorisce i culti con gran numero di fedeli e prende in considerazione il censimento del 2002, tanto criticato dalla Chiesa greco-cattolica. Il cosiddetto „principio della proporzionalità” ci sembra doppiamente inapplicabile alla situazione della nostra Chiesa per più ragioni: a) Non tiene conto del fatto che nel 1948 tutti i beni patrimoniali della Chiesa greco-cattolica sono „entrati” nel patrimonio della Chiesa ortodossa, che non ha perso niente. Non sarebbe normale, se si vuole parlare di proporzioni, aiutare in proporzione ai danni subiti? b) Che cosa vuol dire „proporzionalità” quando si tratta di edifici per il culto? Probabilmente la maggioranza riceverà l'edificio e la minoranza „in proporzione” un numero di finestre o di porte! c) Il culto maggioritario ottiene evidentemente di più, dalle tasse di culto, cioè entrate „proporzionali” al numero dei fedeli. Le parrocchie ortodosse sono più numerose e bene-stanti in rapporto con le parrocchie greco-cattoliche delle stesse località, che, spesso, sono inferiori numericamente e più povere. d) In quanto pastore di una Chiesa locale, su richiesta, devo mandare un sacerdote a celebrare i sacramenti anche se sono solo dieci fedeli che abitano in cima della montagna e devo pagarlo pari ad uno che celebra in città per quattro cento fedeli, o forse di più perché lo sforzo per arrivare lì in montagna è più grande. Come si potrebbe applicare qui il „criterio” ricordato sopra? e) Perché non si prova a riparare i danni subiti dalla Chiesa greco-cattolica (al livello patrimoniale) prima e in seguito parlare di uguaglianza davanti alle leggi dello Stato?

notevoli immediati. Forse vi sarà un influsso negativo a causa dell'aumento del prezzo di acquisto dei beni materiali, per arrivare al livello del mercato europeo e a causa della crisi finanziaria.

Il periodo storico dell'integrazione europea costituisce certamente anche una grande sfida per la fede cristiana in genere e in particolare per i cattolici. L'arrivo del secolarismo aggressivo, del benessere basato sul consumismo, del relativismo riguardo ai principi morali sulla famiglia e la vita, di sicuro costituiscono delle prove per la fede dei cristiani e soprattutto per le giovani generazioni.

L'emergenza più grande del momento è sostenere il funzionamento delle nuove strutture della Chiesa arcivescovile maggiore per migliorare il coordinamento e la comunicazione al livello pastorale²⁵. Nello stesso tempo consideriamo importante finire le costruzioni di Chiese e case parrocchiali cominciate, per offrire alle comunità uno spazio per le celebrazioni, per la catechesi e per assicurare ai sacerdoti un alloggio in mezzo ai propri fedeli. Il finanziamento e la formazione permanente del clero devono continuare come condizione necessaria per una buona pastorale. Non si deve tralasciare il sostentamento delle istituzioni di insegnamento della Chiesa a tutti livelli²⁶, per avere delle nuove generazioni ben preparate e poter creare dei nuclei di formazione giovanili, per sviluppare delle attività ricreative che possano interessarli e avvicinarli alla Chiesa. Accordare importanza ai progetti socio-caritatevoli e di autofinanziamento che le eparchie possono sviluppare

²⁵ Alcuni punti concreti sulla pastorale e le direzioni per lo sviluppo nei seguenti anni per la Chiesa romena unita con Roma greco-cattolica, L'Arcivescovato maggiore di Făgăraș e Alba-Iulia (R.O.A.C.O., Roma, gennaio 2007): A. Missione 1) Sviluppo e consolidamento istituzionale della Chiesa Arcivescovile maggiore. 2) Sviluppo e consolidamento delle comunità di fedeli greco-cattolici. 3) Sostentamento e formazione permanente del clero. B. Educazione 1) Sviluppo dell'insegnamento cattolico di qualità e competitivo, di varie specializzazioni, a tutti livelli e di vari gradi. 2) Formazione, qualificazione, specializzazione e riconversione professionale per i laici. C. Catechesi 1) Sviluppo, sostentamento e consolidamento della catechesi in parrocchie, a vari livelli di età. 2) Stimolare e coltivare lo spirito del volontariato dei fedeli greco-cattolici, per un impegno maggiore nelle attività della Chiesa. D. Caritas 1) Consolidamento della capacità istituzionale delle organizzazioni Caritas eparchiali. 2) Iniziazione, sviluppo e accordo dei servizi sociali in conformità con la visione, missione e valori della Caritas. 3) Aumento della stabilità finanziaria delle organizzazioni Caritas eparchiali.

²⁶ Si pensa ai bambini degli orfanotrofi e asili di bambini, all'insegnamento religioso nelle scuole e la catechesi in parrocchie e la catechesi universitaria.

secondo il patrimonio, le risorse locali, ambientali e i mezzi a disposizione, per rispondere a delle necessità locali oggettivi e potranno essere sostenuti da fondi europei.

Conclusioni e direzioni per l'avvenire

Il prof. dr. Dimitri Salachas, attuale esarca greco-cattolico di Atene, cerca di rispondere alla domanda del santo padre della Lettera enciclica *Ut unum sint*: „*Quanta est nobis via?*”, – cioè quanta strada le nostre Chiese orientali cattoliche devono ancora percorrere? – concludendo: „La nostra preoccupazione deve essere triplice: 1) La *salus animarum*, che è la *Suprema lex*, 2) il consolidamento della piena comunione con la Chiesa apostolica di Roma nella fede e nella salvaguardia della legittima identità orientale, e 3) l'unità di tutti i cristiani, specialmente tra tutti gli orientali, cattolici ed ortodossi”.

Alcune direzioni, prospettive future:

1) „Il Mio Padre lavora e anch'io lavoro” (cf. Gv 5,17) è una frase biblica che ci ricorda il principio della *creatio continua* e ci invita a collaborare con Colui che lavora per il bene di coloro che lo amano. Dipende anche da noi „rinnovare la faccia della terra” (cf. Sal 103,31) nella quale viviamo. „Esiste, infatti, una sola missione della Chiesa ricevuta da Cristo nella diversità di doni”, affermava in una conferenza S.Em.R. Cristoph card. Schönborn.

2) L'espressione „organico progresso”, utilizzata nei documenti del concilio Vaticano II, applicata alla missione generale delle Chiese orientali cattoliche come principio per un ulteriore sviluppo, richiede una profonda, oggettiva e attuale conoscenza della propria storia e tradizione²⁷. Nello stesso tempo un'altrettanta profonda, oggettiva e attuale conoscenza del popolo di Dio per il quale la Chiesa lavora e della realtà storica socio-culturale nella quale essa opera.

3) In questa difficile missione che ci sta davanti non dimenticare che non siamo mai soli. Per primo consideriamo che è Dio che ha voluto l'esistenza di queste Chiese, ma dobbiamo ricordarci anche dei nostri fratelli sapendo che „le stesse sofferenze sono inflitte nel mondo anche ai vostri fratelli” (cf. 1Pt 5,9). Teniamo presente tutto quello che ci unisce

²⁷ „La missione loro affidata (...) di promuovere l'unità di tutti i cristiani specialmente orientali (...) in primo luogo con la preghiera, l'esempio della vita, la scrupolosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali, la mutua e più profonda conoscenza, la collaborazione e la fraterna stima delle cose e degli animi” (cf. OE 1).

in quanto storia passata e presente delle nostre Chiese²⁸. Le nostre varie esperienze possono arricchirci vicendevolmente.

4) Siamo delle Chiese unite con Roma, dunque abbiamo come sigillo un carisma speciale per l'unità che dobbiamo valorizzare. Unità fra le varie strutture delle proprie Chiese *sui iuris*, ma anche unità fra di noi Chiese cattoliche orientali. Forse così la nostra voce non sarà soltanto „la voce di uno che grida nel deserto” (cf. Mt 3,3), ma sarà un coro che potrebbe abbellire il volto del Corpo mistico di Cristo, cioè il volto della Chiesa universale (l'unità in diversità). Dato che siamo sensibilmente in situazioni di sviluppo simili risulta la necessità di uno scambio permanente, per condividere proprie inquietudini ma anche per imparare soluzioni trovate dagli altri ai vari problemi²⁹. Tutto questo richiederebbe degli incontri periodici e delle strutture adatte di comune riflessione per una migliore collaborazione. Esprimiamo il nostro desiderio vivo di collaborare per rafforzare questa unità e costituire così un vero modello di unità anche per le Chiese ortodosse, che guardano con molta attenzione i rapporti fra la Chiesa madre di Roma e le Chiese orientali cattoliche.

„Siate sobri, vigilanti. Il vostro nemico, il diavolo, va in giro come un leone ruggente, cercando qualcuno da divorare: resistetegli stando *saldi nella fede*, sapendo che *le stesse sofferenze sono inflitte nel mondo anche ai vostri fratelli*. Il Dio di ogni grazia, che vi ha chiamati alla sua gloria eterna in *unione* con Cristo, perfezionerà voi che per un breve periodo dovrete soffrire, vi consoliderà, vi irrobustirà, vi darà un fondamento. A lui la potenza per tutti i secoli dei secoli. Amen.” (1Pt 5,6-11).

²⁸ Nei viaggi intrapresi in altri paesi dell' „Europa dell'est”, cioè Ucraina, Slovakia e Ungheria, ho scoperto con gioia il patrimonio comune che unisce le nostre Chiese cattoliche orientali sui iuris: 1) il patrimonio liturgico spirituale e teologico, la cui manifestazione è il rito orientale, con le sue tradizioni specifiche locali; 2) i santuari di pellegrinaggio e le icone miracolose della Madre di Dio, veri centri di forza per le comunità; 3) la storia insanguinata delle persecuzioni e privazioni del tempo dei regimi comunisti; 4) I martiri per la fede cristiana e per l'unità con la Chiesa di Roma; 5) Problemi attuali col governo o con la confessione maggioritaria riguardo al patrimonio mobile e immobile della Chiesa e tutti i problemi legati ad un nuovo inizio nell'insegnamento, nella catechesi, nelle strutture eparchiali; 6) Lo stile architettonico delle Chiese barocche, con iconostasi barocco ereditate dalle chiese di rito latino; 7) Condividiamo addirittura anche dei meravigliosi elementi naturali, con alcuni, cioè la catena dei Carpati o il bello e blu Danubio, come segno della presenza dello stesso Dio che ci unisce finché sarà tutto in tutti (san Paolo).

²⁹ Funzionamento delle strutture, finanziamento dei sacerdoti, costruzioni chiese e case parrocchiale, ricupero del patrimonio, problemi con i governi, problemi con altre confessioni e altre.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

SERGE-THOMAS BONINO, *LES ANGES ET LES DEMONS. QUATORZE LEÇONS DE THÉOLOGIE*, ED. PAROLE ET SILENCE, COLL. BIBLIOTHÈQUE DE LA REVUE THOMISTE, PARIS 2007, 351 p.

MOTS CLÉ: Serge-Thomas Bonino, ange, démon, Thomas d'Aquin, foi, désenchantement, démythisation, métaphisique, connaissance, révélation

Cartea despre îngerii a profesorului dominican Serge-Thomas Bonino de la Toulouse este o carte pe care mi-ar fi plăcut să o scriu. Concepută sub forma didactică a paisprezece prelegeri universitare, lucrarea înaintază pas cu pas în explorarea unui domeniu aproape uitat, chiar de către teologi, și anume angelologia. Sursa principală de inspirație a autorului este gândirea tomistă, însă în abordarea subiectului, Bonino nu se limitează la această referință unică.

Cele patru secțiuni ale cărții tratează (1) credința și interpretarea tradițională a temei în Vechiul și Noul Testament, în textele patristice și scolastice, precum și în contextul actual – marcat de *dezvrăjirea* lumii și de *demitizarea* Revelației, (2) natura îngerilor: statutul metafizic, cunoașterea naturală și viața lor afectivă, (3) ceea ce autorul numește

aventura angelică: creația, vocația și fericirea lor supranaturală, căderea îngerilor, (4) locul lor în istoria mântuirii: raportul dintre lumea angelică și Isus Cristos, ierarhiile cerești în relație cu misterele mântuirii, ministerul îngerilor buni în contrast cu implicarea îngerilor răi în „taina fărădelegii”.

Cele treizeci de pagini de bibliografie de la sfârșitul volumului nu arată atât interesul teologilor contemporani față de această temă, cât necesitatea de a căuta informații relevante în cercetări teologice diverse, de cele mai multe ori având un alt caracter. Se observă, de asemenea, disproporția dintre textele premoderne consultate și cele moderne asupra subiectului, ceea ce trimite, în opinia autorului, în primul rând la nevoia unei hermeneutici a tradiției (în care Toma de Aquino ocupă un loc privilegiat, inclusiv

SERGE-THOMAS BONINO, *LES ANGES ET LES DEMONS. QUATORZE
LEÇONS DE THÉOLOGIE*, ED. PAROLE ET SILENCE, COLL. BIBLIOTHÈQUE
DE LA REVUE THOMISTE, PARIS 2007, 351 p.

prin sinteza patristică pe care o realizează).

Citind această carte, ne putem pune întrebarea aparent banală asupra modului în care se scrie în general teologie azi, asupra manierei de argumentare și a surselor utilizate. Probabil că situația excesivei

specializări și a fragmentării domeniilor de cercetare fac aproape imposibilă o vedere de ansamblu calificată și totodată inspirată. Însă contribuția volumului lui Bonino ar putea fi utilă și în acest sens.

Alin TAT

**CHRISTOPH THEOBALD, *LE CHRISTIANISME
COMME STYLE. UNE MANIÈRE DE FAIRE
DE LA THÉOLOGIE EN POSTMODERNITÉ*,
T. 1-2, CERF, PARIS 2008, COLL. COGITATIO
FIDEI, NO. 260-261, 1110 p.**

MOTS CLÉ: Christoph Theobald, Vatican I, théologie, modernisme catholique, christologie, apologetique, Ignace de Loyola, Thomas d'Aquin, postmodernité.

Christoph Theobald este unul din teologii francofoni cei mai proeminenți ai momentului și ca unul care consideră că adevăratele dezvoltări în teologie se produc prin studii în reviste de specialitate și mai puțin prin cărți – adresate unui public larg, prin forța împrejurărilor – „debutează” cu acest masiv volum personal. Autorul, binecunoscut atât ca profesor de teologie fundamentală și dogmatică la Facultățile pariziene ale iezuiților (Centre Sèvres) sau ca redactor al prestigioasei *Recherches de science religieuse*, precum și din alertele intervenției din *Etudes*, livrează aici prima lucrare de anvergură, despre statutul teologiei în lumea contemporană.

Cartea cuprinde o serie de studii ale teologului, prinse într-un *legato* dat de preocuparea majoră de a defini avatarurile și chipurile teologiei actuale. După *uvertura*

programatică și metodologică, în care se clarifică accepțiunea theobaldiană a conceptului de stil, în patru mari părți și mult mai multe capitole, sunt tratate, pe rând, teme precum; (în prima parte) modernismul catolic, cristologia și apologetica lui Maurice Blondel, o teorie teologică a modernității, „înțelepciunea lui Solomon” la conciliul Vatican I; (în a doua parte) raportul teologiei spirituale cu dogmatica, maniera ignațiană de a practica teologia, dreptatea Împărăției, teologia narativă, caracterul confesant al teologiei, dar și relevanța sa științifică; (în a treia parte) creștinismul ca „religie a interpretării”, Origen în hermeneutica actuală, Troeltsch și metoda istorico-critică, apocaliptica, geneza corpusului biblic și a Bisericii totodată, exegeza la Evrei 11,1-12; (în a patra parte, cea mai

extinsă) Dumnezeu postmodernilor, teologia politică, teologia întâlnirii dintre evrei, creștini și musulmani, cristologia din nou, maestrul interior, mesianismul creștin, unitatea în contextul mondializării, teologia creației, teologia vieții, problema răului și teodiceea, comuniunea sfinților față cu solitudinea. Cele treizeci și cinci de pagini de bibliografie de la sfârșitul lucrării arată și cantitativ cât de larg este orizontul teologic al lui Theobald, prin numeroasele surse folosite și prin referințele indicate.

Mă voi opri în continuare doar asupra a două capitole ale cărții, pentru a reliefa subtilitatea și noutatea acestui discurs teologic. *Maniera ignațiană de a practica teologia*, din primul volum, propune discernământul spiritelor, dar și al textelor, drept criteriu tipic iezuit al producției teologice. Nici exclusiva teologie contemplativă (sau

speculativă, în manieră tomistă) și nici teopraxia singură (la modă!) nu convin modului tradițional de a face teologie în linia sfântului Ignațiu și a Companiei lui Isus. Iar în cel de-al doilea volum, în capitolul ce tratează *crediința trinitară și unitatea socială* ca problemă de teologie politică, autorul se situează pe o poziție la limita dintre ceea ce el numește *regula dogmatică și creativitatea spirituală*, așadar la frontiera fragilă dintre certitudinea unui discurs repetitiv și riscul unui inovativ, ambele legitimate prin prisma discernământului angajat anterior.

O carte densă, în care, pe de o parte, Theobald analizează teme punctuale ale modernei teologii, pentru ca, într-un demers secund, să propună, tatonant, asumarea unui statut *riscat* al teologiei în așa-zisa postmodernitate.

Alin TAT

**JEAN-LUC MARION, *AU LIEU DE SOI.*
L'APPROCHE DE SAINT AUGUSTIN, PUF,
COLL. EPIMÉTHÉE, PARIS 2008, 444 p.**

MOTS CLÉ: Jean-Luc Marion, Augustin, philosophie, théologie, *ego*.

Ultima carte a lui Jean-Luc Marion explorează, în lung și în lat, opera augustiniană. Totuși, nu este vorba de o exegeză sau de un comentariu în sensul strict al comentariului filozofic, ci de o lectură filozofică, i. e. speculativă și tipic marioniană, a corpusului investigat. Lucrarea se dorește mai degrabă un dialog cu gândirea teologului cartaginez, pe care autorul o propune universului filozofic contemporan. Nu puține sunt paginile în care conceptele doc-torului african sunt traduse și analizate cu ajutorul altor concepte din gândirea actuală, mai ales de tradiție fenomenologică (Husserl, Heidegger etc.).

De fapt, Marion propune tocmai o astfel de relectură fenomenologică a operei augustinienne, privilegiind *căutarea și locul sinelui*, așa cum apar acestea în *Confesiuni*. Situl epistemic al acestui demers se află în *confessio*, ca pandant al reducăiei husserliene, conform interpretării marionienne.

Concluzia cărții reia, în manieră foarte sintetică cele șase teze

principale (din tot atâtea capitole) privitoare la tema cercetată: *Confessio* nu este un act de limbaj printre altele, ci se constituie în fundamentul însuși al limbajului.

Certitudinea (augustiniană și nu carteziană) existenței sinelui manifestă deopotrivă inaccesibilitatea esenței sinelui.

Dorința de fericire, adevărat principiu prim în ordine augustiniană, trimite la un caz particular de *fenomen saturat*: *gaudium de veritate*.

Voința apare ca nucleu ireductibil al *ego*-ului, de care acesta din urmă nu se poate desprinde. Eul augustinian se declină potrivit unei *practici*.

Temporalitatea *ego*-ului este primul marker al condiției de creatură (La acest capitol autorul îl exonerează pe Augustin de critica onto-teologiei, care ar echivala creația cu ființa).

Conceptul antropologic de *loc* desemnează distanța care se instituie între *ego* și sine, așadar în actul iubirii.

JEAN-LUC MARION, *AU LIEU DE SOI. L'APPROCHE DE SAINT AUGUSTIN*, PUF,
COLL. EPIMÉTHÉE, PARIS 2008, 444 p.

Prezentul demers al lui Marion continuă cercetările sale cu privire la fenomenele saturate, aplicate aici unor idei ale lui Augustin, dar se înscrie și în interesul mai larg acordat

teologului african în filozofia franceză recentă, la autori precum Ricoeur, Henry, Chrétien.

Alin TAT

**DIN ISTORIA BISERICII ROMÂNE UNITE
CLANDESTINE. 4. WILLIAM TOTOK, *EPISCOPUL,
HITLER ȘI SECURITATEA. PROCESUL STALINIST
ÎMPOTRIVA „SPIONILOR VATICANULUI”
ÎN ROMÂNIA. IAȘI 2008***

KEYWORDS: bishop, greek-catholic priest, apostolic nunciature, apostolic nuncio, secret police (Securitate), acts of law

Cartea cuprinde, așa cum se afirmă în titlu (p. 5), în *Nota asupra ediției*, o serie de documente inedite selecționate din arhiva CNSAS. Ele se referă la drama Bisericii romano-catolice din România și, în special, la cea a episcopului de Timișoara – dr. Augustin Pacha. Această dramă s-a petrecut sub influența politicii staliniste-sovietice împotriva Bisericii Catolice și s-a materializat și în România în așa-zisul proces al „spionilor Vaticanului” din septembrie 1951. Procesul, parte din politica anticatolică a Partidului comunist, este încă o dovadă a obedienței conducerii Partidului comunist ajuns la putere față de ocupantul sovietic și sprijinitorul politicii de comunizare a României.

Lucrarea are șapte părți: 1. o notă asupra ediției (p. 5-6), cu câteva indicații în legătură cu metoda de lucru; 2. un studiu introductiv (p. 7-88) care reprezintă o interpretare a

documentelor adunate în cadrul unei istorii (destul de subțiri) a epocii și a politicii religioase a Partidului comunist; 3. documente (p. 89-381) legate, mai ales, de cazul Pacha (dar în care sunt incluse date și numeroase persoane, atât ca martori, ca informatori sau ca persoane care completează imaginea din documente); 4. bibliografie (p. 383-398); 5. indice de nume (p. 399-406) alfabetic, simplu, fără explicarea necesară, așa că cititorul nu poate ști despre cine este vorba; 6. ilustrații (15), fie cu legendă încorporată și indicarea provenienței, fie fără indicarea acesteia; 7. un cuprins simplu.

Are un opis al documentelor, dar documentele nu sunt numerotate; singura indicație deosebitoare fiind data documentului (uneori confuză); documentele nu sunt citate în text; nu are prescurtări bibliografice deși multe citate se repetă; nu are nici listă

cu prescurtările tehnice, dar uneori acestea sunt explicate în note (după citarea lor). Notele de subsol (fie ele referințe, fie chiar note simple) sunt numerotate pe pagină, nu cum se obișnuiește de la 1 la infinit.

În ansamblu, din punct de vedere științific, arată ca o lucrare de începător la care nici un maestru nu și-a dat girul și nu a corectat greșelile primitive. Se bazează mult pe scrieri care nu au caracter științific, pe care le citează uneori copios, luându-le de bune.

Pentru că această carte, care așa cum am arătat mai sus, se referă la istoria Bisericii romano-catolice din România și relațiile ei cu Statul comunist în perioada 1945-1951, am ales doar câteva secvențe care se referă la episcopi, teologi, preoți și călugări greco-catolici. Aceștia apar în text fie în contextul general al persecuției anticatolice, fie chiar în legătură cu procesul spionilor. Trebuie spus dinainte că acest proces, ca și toate procesele similare aranjate de organele de represiune după modelul sovietic, are o doză foarte consistentă de aranjament antecalculat.

Informațiile despre personalitățile greco-catolice sunt în parte cunoscute (dar fără o documentare atât de precisă ca în această carte), fie sunt chiar inedite. Multe din informații se regăsesc în lucrări greco-catolice referitoare la

persecuția anti greco-catolică (I. Bota-C. Ionițoiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România*; II. Biserica română unită cu Roma, greco-catolică. Biserica romano-catolică. Editura Patmos. Cluj-Napoca 1998; Val. Băințan, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii române unite din eparhia greco-catolică a Maramureșului* (1949-1989), Editura Gutinul, Baia Mare, 1999).

Pentru cercetătorii istoriei Bisericii române unite din perioada de început a comunismului (1948-1951), pentru studenții mai aplicați, datele în legătură cu personalitățile greco-catolice pot constitui informații importante.

Iată șirul de informații în ordinea în care apar în textul și documentele cărții lui W. Totok:

- p. 41-42: episcopul Iosif Schubert a hirotonit la 19 noiembrie 1949, ca episcop, pe preotul greco-catolic Al. Todea;

- p. 42-43, nota 2: episcopul clandestin greco-catolic I. Ploscaru a primit o ofertă de eliberare din închisoare contra unei semnături pe Apelul pentru pace de la Stockholm;

- p. 45, nota 2: episcopul clandestin dr. Al. Todea a făcut (la comandă) slujbe în arestul Securității, în anul 1951, cu scopul de a o salva pe călugărița Maria Cotoi (sora Ionela) care făcea greva foamei;

- p. 71: în legătură cu stigmatele călugăriței Ionela și miracolele legate de ele s-a făcut o expertizare;

- p. 72-73: preotul greco-catolic Gheorghe Grecu, fost profesor la Academia Teologică din Cluj afirmă că sora Ionela a pus la dispoziția preotului greco-catolic Aurel Leluțiu manifeste „provocatoare”;

- p. 75: episcopii dr. Ioan Suciu și dr. Al. Todea (clandestin) au sprijinit-o inițial pe Ionela;

- p. 75: se repetă informația privind liturghia oficială efectuată de episcopul clandestin dr. Al. Todea pentru salvarea călugăriței Ionela; de data aceasta se susține că slujba s-a ținut în capela Nunțiatunii papale;

- p. 76-77: anchetă condusă de preotul romano-catolic Rafael Haag (împreună cu alții: Clemens Gatti, Gheorghe Grecu etc.) în legătură cu sora Ionela;

- p. 78: călugărița Ionela, fondatoare a congregației „Inima neprihănită a lui Isus Christos” a fost arestată la 31 ianuarie 1951 și a stat în detenție până în 1955, fără să fi fost condamnată; în anul 1958 a fost arestată din nou și condamnată la șapte ani de închisoare; a fost eliberată în anul 1964;

- p. 78-79: episcopul clandestin Ioan Dragomir a consacrat în anul 1985 trei preoți ca episcopi: Iustin Paven, Emil Ritti și Octavian Cristian; fără aprobarea Vaticanului!

- p. 79: disensiuni interne între

congregația „Inimi neprihănite” și ierarhia unită; congregația a fost recunoscută abia în 1985;

- p. 80-81: preotul profesor Gheorghe Grecu (de la fosta Academie teologică greco-catolică din Cluj) afirmă că între anii 1948-1949 au circulat manifeste care îndemneau pe credincioșii greco-catolici la nesupunere față de Stat și rebeliune; li se atribuia proveniența de la Maica Domnului transmise prin călugărița Ionela; au fost difuzate la recomandarea episcopului dr. Ioan Suciu;

- p. 112-113: într-un raport din martie 1949 privind „Activitatea episcopului dr. Aug. Pacha” – document nr. 13 – se scrie că acesta ar fi declarat: credincioșii greco-catolici se vor opune în masă planului de unificare cu Biserica ortodoxă; ei vor frecventa mai bine bisericile romano-catolice decât slujbele ortodoxe; sunt mai fanatici din punct de vedere religios decât romano-catolicii și planul Guvernului nu va reuși în realitate, ci numai din punct de vedere administrativ; câțiva preoți greco-catolici care au făcut declarații favorabile unificării (cu Biserica ortodoxă) sunt, de fapt, preoți imorali și oportuniști;

- p. 251: dintr-o declarație din 16 august 1951 a preotului romano-catolic Heber Ioan: nunțiul papal Patrik O’Hara a sosit în țară în 1947 și a oferit (la București) o masă la

care au participat episcopii Anton Durcovi, Márton Áron și Vasile Aftenie (nota de subsol 2: date despre Vasile Aftenie – episcop greco-catolic);

- p. 254-255: 23 august 1951; preotul romano-catolic Ioszeff Schubert a fost hirotonit episcop clandestin de către nunțul O'Hara, la 30 iunie 1950; la ceremonie au asistat preoții greco-catolici I. Dragomir și Al. Todea; la 19 noiembrie 1950, în urma dispozițiilor primite de la Vatican a fost hirotonit episcop clandestin greco-catolic preotul Alexandru Todea. Relația cu preotul Al. Todea s-a făcut prin preotul romano-catolic Mihai Rotaru;

- p. 274, nota 1 (declarația lui Augustin Pacha): preotul romano-catolic Mihai Rotaru a declarat că preoții greco-catolici Emil Ritti și George Guțiu au primit de la reprezentanții Vaticanului și legației Elveției, în august 1951, sume de bani pentru ajutorarea preoților greco-catolici rezistenți;

- p. 275: preotul greco-catolic Eusebiu Cutcan, martor în procesul „Pacha” a declarat că între 1949 și 1950 a făcut parte din organizația „contrarevoluționară” numită „Partizanii regelui Mihai”, care urma „să răstoarne cu forța regimul”;

- p. 275-276, nota 4: preotul greco-catolic Emil Ritti a declarat că a primit bani de la nunțiatul și de la

preotul Mihai Rotaru pentru a ajuta preoții greco-catolici ascunși sau urmăriți de autorități;

- p. 314-316 (8 septembrie 1951; din „Referatul introductiv”): Nunțiatul apostolic a organizat o „înșelăciune” prin episcopul greco-catolic dr. Ioan Suciu, cu ajutorul călugăriței Ionela, pentru a organiza rebeliunea (vezi mai sus); preotul greco-catolic Gheorghe Grecu neagă valoarea stigmatelor călugăriței Ionela;

- p. 316: „banda teroristă”, formată din călugărița Ionela și preotul greco-catolic Aurel Leluțiu au răspândit manifeste „provocatoare”;

- p. 316, notele 1-2: trei preoți greco-catolici, între care Gavril Sălăgean, s-au constituit în „bandă”! (unde numitul a fost mai întâi confesor, apoi chiar cap al „bandei”), s-au înarmat pentru a trece la activități de teroare! Vaticanul le-a trimis un sprijin de 110.000 lei. Date în legătură cu Gavril Sălăgean se cunosc de la Val. Băințan (*Martiri și mărturisitori ai Bisericii române unite din eparhia greco-catolică a Maramureșului (1948-1989)*, Baia Mare, 1999, p. 190-191), dar această informație nu se cunoaște în legătură cu respectivul preot;

- p. 318 și nota 2 (continuare de la p. 317): informații în legătură cu „banda” Sușman Leon, fratele preotului greco-catolic Ieronim

Sușman (fapt pentru care acesta din urmă a fost condamnat). I. Bota și C. Ionițoiu, în cartea lor, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România. Biserica română unită, greco-catolică. Biserica romano-catolică*, Cluj-Napoca, 1998, 138 p. (la preotul Simion Roșu), pomenesc grupul de „partizani” anticomuniști condus de Leon Sușman, în care activau mai mulți preoți greco-

catolici.

Și, iată, că într-o carte care, prin titlu, nu anunța nimic în legătură cu istoria Bisericii române unite, aflăm numeroase date inedite și edite în legătură cu activitatea acestei Biserici, în perioada când a fost aspru persecutată de regimul comunist.

Nicolae GUDEA

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

François Bousquet, preot romano-catolic, profesor la Facultatea de teologie și științe religioase a Institutului catolic din Paris, vice-rector responsabil cu cercetarea. Doctor în teologie (ICP), respectiv în istorie religiilor și antropologie teologică (Paris IV – Sorbonne).

Numeroase publicații în domeniul filozofiei și teologiei fundamentale: *Le Christ de Kierkegaard*, *La Trinité*, *Les grands révolutions de la théologie moderne* (dir.), *Dieu et la raison*, (coordonată împreună cu Philippe Capelle), *Chine et Occident* (Montréal 2005, editată în colaborare cu J. Martinez de Bujanda), *Le dialogue interreligieux. Le christianisme face aux autres traditions* (2009, coordonată împreună cu Henri de La Hougue).

Contact: f.bousquet@icp.fr

Veronica Lazăr, doctorand în filozofie, Universitatea Babeș-Bolyai.

Domenii de competență: filozofie politică, filozofie contemporană, estetică

Contact: veronica.lazar@yahoo.com

Simona Ștefana Zetea, lect. dr. Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: teologie fundamentală, antropologie teologică, ecleziologie, escatologie

Din lucrările publicate:

Cateheza parohială, premisă a construirii unei comunități vii, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg 2003

Biserica/ indiferentismul religios. Indiferentismul religios, un destin implacabil al Bisericii sau o chemare la reînnoire?, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg 2007

România, o oază a credinței într-o lume indiferentă?, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg 2007

Contact: simona_zetea2005@yahoo.fr

Wilhelm Tauwinkl,

Domenii de competență: teologie dogmatică, filologie clasică, asistență socială

Din lucrările publicate:

La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi, ed. a II-a, Norderstedt 2008;

Intercomuniunea, relațiile (pre-) matrimoniale și ecumenismul, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia catholica*, 53 (4/2008) 93-97;

Contribuția Christinei Mohrmann la tema receptării latine a Bibliei grecești: redescoperirea unei abordări interesante a inculturării, în: A. Tat – C. Săplăcan (ed.), *Mozaic teologic VI*, Târgu Lăpuș 2007, 143-153.

Contact: tauwinkl@fastmail.fm

Remus Florin Bozântan, lect. dr. Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: teologie dogmatică

Din lucrările publicate:

Fecioara Maria în misterul lui Cristos și al Bisericii, Galaxia Gutenberg 2003

Dubla funcție a lui Cristos în corpul mistic, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Teologia catholica*

Uniunea lui Cristos cu creștinii, manifestată în simbolismul corpului mistic, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Teologia catholica*

Fecioara Maria, Mama Bisericii și a întregii omeniri, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Teologia catholica*

Contact: bozantan2003@yahoo.fr

Mircea Manu, conferențiar universitar în cadrul Universității de Nord Baia Mare, Facultatea de litere, Catedra filozofie-teologie-arte.

Ca domenii de competență se pot aminti : teologie în general, în cadrul căruia predau Teologia dogmatică. Sunt în același timp preot paroh în parohia Baia Sprie și rectorul Seminarului major teologic greco-catolic din Baia Mare, activități care presupun competențe de teologie pastorală și spiritualitate.

Din lucrările publicate:

Dumnezeu sfințește prin sacramente. Discurs dogmatic. Vol. I Sacrameentele în general și sacrameentele inițierii creștine, Editura Galaxia Gutenberg 2008;

Dumnezeu sfințește prin sacramente. Discurs dogmatic. Vol. II Sacrameentele de vindecare și de slujire a comuniunii, Editura Galaxia Gutenberg 2008;

Locul speranței în actul îndreptățirii omului, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Teologia catholica*, nr. 4/2008, p. 61-72.

Sacramentul spovezii, o provocare pentru creștinul de azi, în *Studia Universitatis „Babeș Bolyai”*, *Theologia catholica*, nr. 4/2007, p. 171-184.

Contact: mircea.manu@gmail.com

Hrișman Andrei-Claudiu, student master, Ateneul pontifical Regina apostolorum, Facultatea de bioetică, Roma; colaborator permanent al Revistei EgoPHObia

Domenii de competență: bioetică

Din lucrările publicate:

Articolul ce începe fără titlu și... se termină cu o întrebare: „Eu ce voi face cu cordonul ombilical al copilului meu?” în *EgoPHObia*, nr. 22, iunie 2009, www.egophobia.ro

Cultura morții: consumismul, excesul și dependența; poluarea și influența ei asupra spiritualității, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia catholica*. LIII 2, 2008

Contact: andrei_hrisman@yahoo.com

Mircea Buta, prof. Facultatea de Teologie ortodoxă, UBB Cluj-Napoca

Domenii de competență: Bioetică creștină

Ultimele lucrări publicate:

(coordonator) *Medicii și Biserica vol. VII*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca 2009

Bioetica între mărturisire și secularizare, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca 2008

Bioetica în pediatrie, Ed. Eikon, Cluj-Napoca 2008

Reflecții colocviale, Ed. Eikon, Cluj-Napoca 2008

Contact: butamircea@yahoo.com

Florin Julia, consilier eparhial Episcopia română unită de Oradea, doctorand Facultatea de teologie romano-catolică Universitatea Babeș-Bolyai

Domenii de competență: istoria Bisericii

Lucrări publicate:

Ghidul profesorului de religie greco-catolică. Proiectare didactică (în colaborare cu Dana Bodea, Maria Fodoca, Ana Dura, Nicoleta Marțian), Logos 1994, Oradea 2006

Catedrala Sf. Nicolae Oradea (în colaborare Ramona Novicov), Logos 1994, Oradea 2007

Contact florin@egco.ro

Daniel Dumitran, lector univ. dr. Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia.

Domenii de competență: Istorie ecleziastică și a culturii, Istorie modernă universală, Metodologie istorică.

Din lucrările publicate:

Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830), ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Argonaut 2007.

Despre Biserica românilor din Transilvania. Documente externe (1744-1754), editori Laura Stanciu, Keith Hitchins, Daniel Dumitran, Cluj-Napoca, Editura Mega 2009.

Contact: danieldumitran@yahoo.com

PS Florentin Crihălmeanu, episcop greco-catolic de Cluj-Gherla, doctor în teologie, profesor asociat la Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: introducere în sf. Scriptură, teologie pastorală, teologie spirituală, teologie simbolică

Din lucrările publicate:

Vocația la moarte, chemare la viață, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LI, 3, 2006, p. 95-102

Dalla caduta del comunismo all'integrazione europea, dalla rinascita dalle proprie „ceneri” verso un nuovo slancio europeo (la Chiesa greco-cattolica romena, unita con Roma, passato, presente e futuro, nel periodo post-comunista), *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LII, 1, 2007, p. 169-180

Fuoco in relazione alla Divinità. Posibili fonti del testo At 2 nella letteratura giudeo-ellenistica?, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LIII, 2, 2008, p. 5-16

Fuoco in relazione alla Divinità. Possibili fonti del testo At 2 nel Libro di Enoc, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LIII, 2, 2008, p. 17-22

Contact: florentin@bru.ro

Alin Tat, conf. dr. Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: filozofie medievală, patristică, fenomenologie, filozofia religiei

Ultimele lucrări publicate:

Augustin, *Dumnezeu si filosofia* (2007)

Contact: alintat1@yahoo.com

Nicolae Gudea, prof. dr. Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca

Domenii de competență: arheologie creștină, istoria Bisericii vechi, istoria Bisericii românești (cu specială privire la istoria Bisericii greco-catolice, arheologia epocii romane

Din lucrările publicate:

Prospetive della Chiesa romena unita con Roma dopo la caduta delle mura. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia catholica*, LI, 4, 2007, p. 139-166

Notizen christlicher Archäologie 2. Das Gefäss von Novae/Svistov. *Ephemeris Napocensis* 16-17, 2006-2007, p. 31-84

Note de arheologie creștină. 4. Descoperiri creștine la Gârla Mare. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia catholica* LII, 1, 2007, p. 31-39

Biserica Romană Unită. 1945-1948. Confruntările cu statul comunist *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia catholica* LIII, 4, 2008, p. 201-228

Contact: ngudea@gct.ubbcluj.ro

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

1Pt	Epistola întâi a lui Petru
1Cor	Epistola întâi către corinteni
1Tim	Epistola întâi către Timotei
2Tim	A doua epistolă către Timotei
3Reg	Cartea a treia a regilor
ADN	acid dezoxiribonucleic
Ap	Cartea apocalipsei/ Apocalissi
Apulum	revistă științifică editată de Muzeul național al unirii din Alba Iulia
BRV	Bibliografia românească veche
Cahiers Évangile	Cahiers Évangile. Revue trimestrielle publiée aux Éditions du Cerf
CCEO	Codex canonum Ecclesiarum orientalium
CNSAS	Consiliul național pentru studierea arhivelor Securității
CRU	Chiesa romena unita
Cultura creștină	Revista Cultura creștină, Blaj
Dan	Daniel

Deut	Deuteronom
Ef	Epistola către efeseni
Evr	Epistola către evrei
Ex	Exod
Ez	Ezechil
Fil	Epistola către filipeni
Fp Ap	Faptele apostolilor
Gen	Geneză
Gv	Vangelo di Giovanni
Ier	Ieremia
In	Evangelia după Ioan
Is	Isaia
ITI	International Theological Institute for Studies of Marriage and Family
JMJ	Journées mondiales de la jeunesse
Jn	Évangile de Jean
LAU	Lettera apostolica del santo padre Giovanni Paolo II per il terzo centenario dell'unione della Chiesa greco-cattolica di Romania con la Chiesa di Roma
Lc	Evangelia după Luca

LG	Conciliul ecumenic Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserică <i>Lumen gentium</i>
Mal	Maleahi
Mc	Evangelhia după Marcu
Mi	Miheia
Mt	Evangelhia după Matei
OE	Decret despre Bisericile orientale catolice <i>Orientalium Ecclesiarum</i>
Ps	Psalmi
Rm	Lettera ai romani
R.O.A.C.O.	Riunione opere aiuto Chiese orientali
Rom	Epistola către romani
SC	Constituția despre liturgie <i>Sacrosanctum concilium</i>
UBB	Universitatea Babeș-Bolyai
UR	Decret despre ecumenism <i>Unitatis redintegratio</i>

Erată

În textul numărului 3/ 2008 al revistei noastre, p. 5, s-a strecurat o eroare, pentru care ne cerem scuze.

Astfel, în loc de

Key words: communion, marriage, ecumenism, intercommunion, schism.

Se va citi:

Key words: Easter calculation, quartodecimans, Council of Nicaea, equinox, julian calendar, gregorian calendar, lunar year, solar year, epact, ecumenism