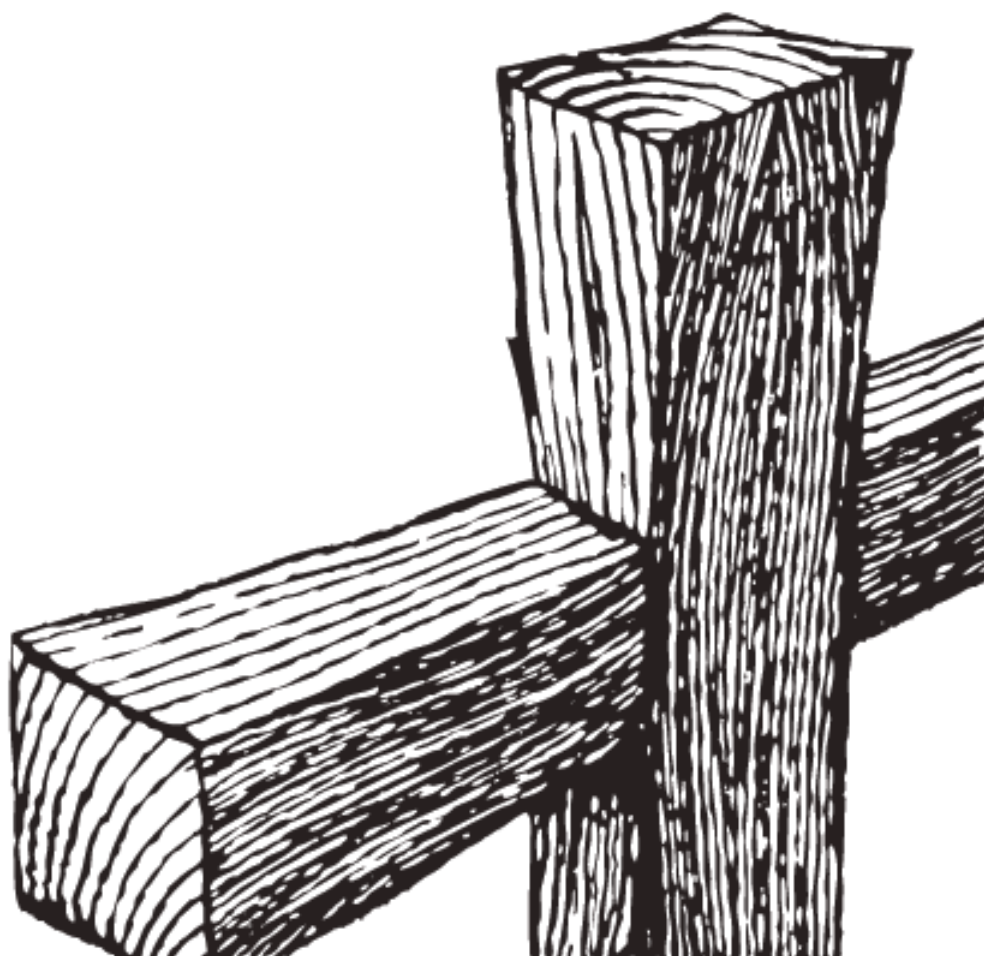




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

1/2012

YEAR
MONTH
ISSUE

(LVII) 2012
JUNE
1

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

1

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

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- ALEXANDRU BUZALIC, *Homo religiosus* sub aspectul antropologic al dialogului, din perspectiva teologiei fundamentale * *Homo Religiosus – an Anthropological Point of View of Dialogue, in the Fundamental Theology* * *L’Homo religiosus sous l’aspect anthropologique du dialogue, dans la théologie fondamentale*3
- IOSIF DUMEA, Definición de la familia cristiana en los documentos del Concilio Vaticano II * *The Definition of the Christian Family in the Documents of the Second Council of Vatican* * *Definiția familiei creștine în documentele Conciliului Vatican II*21
- OCTAVIAN FRINC, Structura organizatorică a Curiei Arhiepiscopale majore a Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică * *The Romanian Church United with Rome, Greek-Catholic Major Archbishop Curia’s Structural Organization*33
- LIGIA MAN, Privilegiile mariane în „Paraclisul Maicii Domnului” * *Privileges of Mary in the Paraclisis*49
- IRINA CRISTINA MĂRGINEANU, Biblia – instrument ajutător în traduceri literare. Un caz: poemul *In Limine* de Eugenio Montale, tradus în limba română de Rosa del Conte, Dragoș Vrânceanu și Marian Papahagi * *The Bible – Helpful Instrument in Literary Translations. A case: In Limine of Eugenio Montale, Translated into Romanian by Rosa del Conte, Dragoș Vrânceanu and Marian Papahagi*.....87

NECHIFOR CALEB OTNIEL TRAIAN, Botezul în apă: condiții și consecințe * <i>Water Baptism: Conditions and Consequences</i>	93
CRISTIAN TISELIȚĂ, La divinisation de l'homme chez Gregoire de Nazianze * <i>The Divinisation of Man in the Works of Gregory of Nazianze</i> * Îndumnezeirea omului la Grigore de Nazianz	107

STUDIA PHILOSOPHICA

ROSA MARIA MARAFIOTI, Per un diritto dei "Cittadini del mondo". Il pacifismo giuridico kantiano e la garanzia dei diritti umani * <i>Towards a Right of "the Citizens of the World". The Kantian Legal Pacifism and the Guaranteeing of Human Rights</i> * Pentru un drept al "Cetățenilor lumii". Pacifismul juridic kantian și garantarea drepturilor omului.....	119
TUDOR NICULA, Why Social Mood Regulates Human Behavior? * <i>De ce dispoziția socială controlează comportamentul uman?</i>	143
ALINA NOVEANU, Stimmen der einsamkeit - zur rolle des dramatiklers bei Eugene Ionesco * <i>Voices of Solitude – About the Role of the Dramatist at Eugene Ionesco</i> * Voci ale singurătății – despre rolul dramaturgului la Eugene Ionesco	153
DANIEL CORNELIU ȚUPLEA, Gianni Vattimo. Nihilismus und postmoderne in der philosophie * <i>Gianni Vattimo. Nihilism and Postmodern in Philosophy</i> * Gianni Vattimo. Nihilism și postmodern în filosofie	167

STUDIA HISTORICA

ADRIAN-VASILE PODAR, Cronica unui septembrie sinistru. Dosarul personal de la securitatea statului al Episcopului Vasile Aftenie * <i>The Chronicle of a Sinister September. Bishop Vasile Aftenie's State Security Personal File</i>	177
MARIUS ȚEPELEA, Legislația romană împotriva creștinilor din vremea lui Dioclețian și edictul de toleranță al lui Galeriu din anul 311 * <i>The Roman Legislation against Christians during the Reign of Diocletian and the Tolerance Edict of Galeriu of the Year 311</i>	185

RECENZII - BOOK REVIEWS

Alin V. Bontas, <i>Franz Rosenzweig's Rational Subjective System. The Redemptive Turning Point in Philosophy and Theology</i> (col. American University Studies, seria VII: Theology and Religion, vol. 312), Peter Lang Publishing, Inc., New York, 2011, 324 p., ISBN 978-1-4331-1357-4 (Cornel DÎRLE)	201
--	-----

STUDIA THEOLOGICA

HOMO RELIGIOSUS SUB ASPECTUL ANTROPOLOGIC AL DIALOGULUI, DIN PERSPECTIVA TEOLOGIEI FUNDAMENTALE

ALEXANDRU BUZALIC*

RÉSUMÉ. *L'Homo religiosus sous l'aspect anthropologique du dialogue, dans la théologie fondamentale.* La conception anthropologique d'Eliade ouvre des nouvelles possibilités méthodologiques dans la théologie et surtout dans la théologie fondamentale. Si l'homme est dans sa structure ontologique *homo religiosus*, il est ainsi dans toutes les religions et milieux culturelles. Face à polymorphisme du phénomène religieux, le christianisme peut partir dans le dialogue sur les bases anthropologiques, le point d'appui étant cette structure ontologique commune. Principalement la théologie fondamentale peut bénéficier d'une vision anthropologique qui accepte la religion – ou la perception du sacré – entrant en dialogue avec les sciences positives, avec la philosophie et les autres théologies et religions du monde.

ABSTRACT. *Homo Religiosus – an Anthropological Point of View of Dialogue, in the Fundamental Theology.* The Eliade's anthropological opinion opens new methodological possibilities in theology, especially in the fundamental theology. If the man is in his ontological structure *homo religiosus*, he is like that in all the religions and cultural environments. Facing the polymorphism of the religious phenomenon, the Christianity can start the dialogue on the anthropological basis, the bearing point being this common ontological structure. Basically, the fundamental theology can gain an anthropological vision which accepts the religion – or the perception of the sacred – entering in a dialogue with the positives sciences, with the philosophy and the other theologies and religions of the world.

REZUMAT. *Homo religiosus din perspectiva antropologică a dialogului, în teologia fundamentală:* Concepția antropologică a lui Eliade deschide noi posibilități metodologice în teologie și mai ales în teologia fundamentală. Dacă omul, în structura sa ontologică este *homo religiosus*, el este astfel în toate religiile și în toate mediile culturale. În fața polimorfismului religios, creștinismul poate să inițieze dialogul de pe baze antropologice, punctul de sprijin fiind această structură ontologică comună. În principal, teologia fundamentală poate beneficia de o viziune antropologică care acceptă religia – sau percepția sacrului – intrând în dialog cu științele pozitive, cu filosofia și cu alte teologii sau religii din lume.

* Lect. dr., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, alexandrubuzalic@yahoo.com

Mots clés: *l'anthropologie, le dialogue, l'homo religiosus, sacré, profane, la théologie fondamentale*

Keywords: *anthropology, dialogue, homo religiosus, sacred, profane, fundamental theology*

Cuvinte-cheie: *antropologie, dialog, homo religiosus, sacru, profan, teologie fundamentală*

Concepția antropologică eliadiană care definește omul în mod esențial ca *homo religiosus* ne oferă o platformă comună de dialog pentru toate științele umaniste: omul, indiferent dacă este credincios sau nu, are o dimensiune spirituală care se actualizează în primul rând prin perceperea dimensiunii sacre a existenței. Dintre toate disciplinele umaniste studiul religiilor și teologia în general, în mod particular teologia fundamentală, pot descoperi noi perspective de dezvoltare pornind de la definirea sacrului așa cum acesta este prezent în gândirea eliadiană.

Sacrul în accepție eliadiană are o valoare iconică, aparținând prin ceea ce are în comun cu materia realității imanente, fiind în același timp în legătură cu o *Realitate ultimă* transcendentă pe care o manifestă în istorie. Religia, și implicit religiozitatea înțeleasă ca o capacitate constitutivă a psihismului uman de a percepe sacrul, este un atribut universal al omului care îi permite să aibă o spiritualitate și o activitate creatoare pe care o materializează în istorie prin cultură. Însăși fenomenul uman debutează în istorie atunci când omul se manifestă ca *homo religiosus*, adică atunci când a descoperit că „ceva” din realitatea înconjurătoare naturală, este impregnată de sacru devenind o hierofanie a unei realități transcendente. Cunoașterea a ceea ce este sacru se dovedește a fi constitutiv pentru ființa umană, de aceea conceptul eliadian interferează cu anumite aspecte dezvoltate de teologia transcendentă, mai ales în ceea ce privește posibilitatea unei cunoașteri acatoriale legate de structura fundamentală a omului și a unei revelații atematice, transcendente.

Sacrul a generat de-a lungul timpului sisteme de semne arhetipale înlănțuite după o logică simbolică proprie dialecticii sale, dând naștere unor forme istorice endemice care s-au materializat prin recitări mitologice sau în sisteme etico-religioase specifice. De aceea percepția sacrului, un fenomen uman original și în același timp universal, a evoluat de la forme de interpretare simple, arhaice, spre sisteme de gândire religioasă din ce în ce mai complexe care au meritul de a „dizolva” și „camufla” progresiv sacrul în profan.

Creștinismul este prezent în fenomenul uman ca o continuare și perfecționare a revelației veterotestamentare, dobândind treptat un caracter universal în virtutea mesajului său soteriologic și a sanctificării timpului care devine astfel istorie sfântă.

Istoria omenirii este, de acum înainte, drumul reînțoarcerii spre Dumnezeu, spre modelul stării dreptății originare care se va actualiza într-o Împărăție eshatologică.

Omul este beneficiarul revelației, fiind chemat să răspundă acesteia prin credință. În cadrul creștinismului *Revelația* ne oferă o viziune completă despre om, în care structura ontologică, condiția existențială, sensul vieții și al morții și mai ales concepția soteriologică și viziunea despre istorie, pot fi transpuse întotdeauna într-un limbaj categorial conform nivelului cunoașterii științifice dintr-un moment istorico-cultural dat. Un adevăr revelat trebuie „tradus” în limbajul cultural al omului istoric, pentru că omul concret trăitor în istorie este destinatarul „Cuvântului lui Dumnezeu”. Acest „aggiornamento” permanent este în sarcina teologiei.

Renunțând treptat la limbajul apologetic, teologia catolică s-a îndreptat, încă din perioada preconciliară spre o abordare critică a fundamentelor credinței,¹ confruntându-se cu sistemele de gândire filosofice sau teologice din interiorul Bisericii, prezente în alte Biserici sau chiar ostile oricărei forme de religie. Astfel, în ambientul gândirii catolice s-a conturat o teologie deschisă dialogului critic cu lumea contemporană, bazată pe argumente raționale, intersubiectiv verificabile, folosindu-se uneori și de cele mai noi rezultate furnizate de disciplinele pozitive, căutând să exprime ceea ce este raționalizabil din cadrul religiei pe noi baze.

Teologia fundamentală are ca sarcină reflecția asupra fundamentelor religiei (*Revelația și Credința*), fiind în același timp în dialog cu filosofia și științele pozitive. Orice demers teologic trebuie să țină cont de aspectele legate de raportul om Dumnezeu, în prim plan fiind *Revelația și Credința* pornind de la principalele aspecte antropologice. Capacitatea omului de a percepe sacrul stă la baza definiției omului ca *homo religiosus*. Sacrul ne permite fundamentarea unei teologii pornind de la antropologie, deoarece omul – *homo religiosus* – este capabil de a percepe acel element universal datorită constituției ontologice a conștiinței umane. Această capacitate are valoare antropogenetică deoarece omul apare în istoria naturală și se manifestă în deplinătatea umanității sale numai atunci când devine o „ființă religioasă”.

Faptul că nu există o umanitate în afara experienței sacrului și a unei trăiri religioase, constituie un punct de sprijin pentru susținerea scenariului creștin al etapelor revelației și integrarea istoriilor locale în unica istorie a mântuirii neamului omenesc. Astfel, toate religiile își găsesc finalitatea în unica istorie a mântuirii.

În teologia fundamentală, concepția antropologică a lui *homo religiosus* conform lui Mircea Eliade își găsește o primă aplicație în dialogul creștinismului cu celelalte religii, în redescoperirea valorii arhetipale a semnelor prin intermediul „sacrului” care se revelează în mod „natural” în lumea categorială. Omul ajunge la

¹ Cf. Hansjürgen VERWEYEN, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2008, p. 11.

plinătatea ființării sale atunci când trăiește în dimensiunea sacră a existenței tuturor lucrurilor, soteriologia creștină propunând ridicarea omului mai presus de condiționările spațio-temporale prin dobândirea sfințeniei.

Globalizarea este unul dintre cele mai importante fenomene ale culturii contemporane. Mondializarea are ca efect contactul dintre culturi și civilizații, libera circulație a ideilor și, prin intermediul emigrației, coexistența în același spațiu geografic a diferitelor religii și sisteme etico-religioase care până acum nu au fost în contact. Gândirea religioasă și credința se confruntă în același timp cu sisteme de gândire contestate, de la ateism și anticlericalism până la tendințe de opoziție față de morala tradițională în numele unei libertăți umane nețărnută.

Însă chiar și în societățile cele mai secularizate întrebările existențiale rămân mereu aceleași. Științele pozitive, limitate prin metodologie la respectarea aspectivității, nu pot surprinde „toate” aspectele vieții umane, atât din punct de vedere fenomenologic cât mai ales în ceea ce privește structura ontologică a ființei umane și destinul ei eshatologic. Sarcina unei „meta-interpretări” cu pretenții exhaustive poate veni numai din partea unei filosofii a naturii și a unei antropologii filosofice, dar mai ales din partea religiei. De aceea Eliade afirma că omul are nevoie de religie pentru că „nu se poate trăi fără o deschidere față de transcendent; cu alte cuvinte nu se poate trăi în haos.”²

Dar sarcina dialogului dintre revelația creștină și cultura contemporană, puternic secularizată, îi revine teologiei. Biserica a conștientizat această sarcină afirmând că: „În Epoca noastră, în care neamul omenesc este din zi în zi mai strâns unit și în care crește interdependența dintre popoare, Biserica își examinează cu mai multă atenție relațiile cu religiile necreștine.”³

Pe baze antropologice eliadiene putem urmări principalele aspecte legate ale dialogului dintre creștinism și religiile monoteiste, problematica raportului dintre creștinism și celelalte religii ale lumii, dialogul teologie și științe pozitive și putem aborda problematica legăturii dintre un creștinism cosmic, cu pretenții universale, și creștinismul categorial.

Creștinismul și religiile monoteiste în dialog

Iudaismul, creștinismul și islamul recunosc existența unui singur Dumnezeu, Creatorul, Stăpânul istoriei care guvernează întregul Univers spre un destin eshatologic. Între cele trei mari religii monoteiste există o legătură istorică evidentă, atât prin difuziunea ideilor din ambientul cultural de origine, al Orientului Apropiat, spre celelalte spații geo-culturale care îmbrățișează una dintre aceste religii, cât și prin conținutul doctrinal comun care se regăsește în forme diferite în fiecare din parte.

² Mircea ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, Editions Gallimard, 1965, p.32.

³ Vat. II, *Nostra aetate*, nr.1.

Din punct de vedere ontogenetic și al cronologiei, iudaismul este prima religie care definește o teologie monoteistă explicită, transformând istoria în „locul teologic” al revelației divine. Iudaismul este însă o religie națională, fiind destinată numai „poporului ales”, adică urmașilor lui Israel. Religiile arhaice, numite de Eliade și religii cosmice, pornesc de la mituri fondatoare care au omologat „lumea” la începuturi, promovând o uniune dintre om și natură prin participarea la sensul sacru al existenței. Dacă religiile arhaice propun trăirea într-un timp ciclic marcat de comemorarea principalelor repere din anul liturgic, iudaismul introduce în gândirea religioasă timpul istoric eminentemente liniar. Omul trăiește în continuare într-un timp psihologic ciclic marcat de alternanța noapte-zi sau a anului astronomic, de aceea din punct de vedere funcțional ciclicitatea de tip arhaic nu a fost total abolită, fiind valorificată prin intermediul anului liturgic. Însă pentru gândirea iudaică în orizontul așteptării se află *eshatonul*, finalitatea spre care se îndreaptă în mod liniar istoria.

Creștinismul se naște într-un moment istoric care devine începutul unei noi ere.⁴ Creștinismul nu este numai « un moment » din evoluția iudaismului, ci – în accepția propriilor adepți – plinirea Legii și instaurarea Noului și Veșnicului Legământ care dobândește un caracter universal. Dacă religia lui Israel este o religie națională, creștinismul este o religie universală, Biserica, ca structură socială în care se manifestă cultul religios, fiind catolică.

Adjectivul *katholikos* (grec. καθολικός, -ή, -όν) are semnificația de „catolicitate”, „general”, „universal.” Ca atribut fundamental, catolicitatea caracterizează legătura dintre particular și universal în ceea ce privește planul lui Dumnezeu de restaurare a chipului omenirii și al armoniei originare, distruse de păcatul strămoșesc. Catolicitatea caracterizează universalitatea Bisericii, una, sfântă, în deplinătatea ei, menită să conducă spre mântuire întreaga omenire.

Religiile „cosmice”, își arogă și ele un caracter universal, cu deosebirea că se opresc numai asupra caracterului transcendent și absolut al lui Dumnezeu, extrapolat apoi în toate elementele Creației. Universul creat, în viziunea acestor religii, are un caracter simbolic, fiecare element particular fiind o formă de manifestare a acestui tip de Dumnezeu impersonal, sfințenia, planul istoriei mântuirii și conceptul de mântuire însuși, sunt iluzorii sau nu au nici o finalitate. Începând cu religia lui Israel, raportul cosmos – umanitate capătă o altă semnificație, trecându-se de la gândirea cosmică la o religie istorică, în care intervine Dumnezeu unic, transcendent, absolut, însă mai presus de orice o realitate personală. Istoria nu mai este doar o „iluzie” sau o manifestare inferioară, o proiecție simbolică a unei realități atemporale, ci este „locul” unde Dumnezeu se revelează și drumul omenirii spre desăvârșirea pe care a pierdut-o, spre plinătatea întregii Creații. Voința universală mântuitoare a lui Dumnezeu se transpune „prin istorie”, treptat. Credința se bazează

⁴ Cf. Hans WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, Editions du Cerf, Paris 1990, p.35.

pe Revelație, pe „Cuvântul lui Dumnezeu” care din transcendența divină se materializează prin cuvântul scris se un autor inspirat, într-un anumit context al istoriei omenirii, însă se descoperă în întregime prin Întrupare, când își asumă, din iubire, condiția umană atât ontologic cât și existențial. Istoria este locul unde se manifestă iubirea universală a lui Dumnezeu, care învăluie toate neamurile și întregul chip al Creației, în scopul restaurării lor. Biserica este instrumentul material prin care Dumnezeu realizează „acum și aici” planul de mântuire a întregii umanități. Prin unitatea divino-umană ridicată la perfecțiune, de-a dreapta Tatălui, Cerul și pământul se reunesc într-o perspectivă în care Dumnezeu (A și Ω, veșnic, neschimbabil și metaistoric), intervine în istorie. Datorită libertății și voinței dăruite omului, în timpul existenței sale istorice, ziua de mâine este „devenire,” construindu-se după legile spațiului și timpului, în care deciziile personale contribuie la cristalizarea viitorului individual și colectiv al umanității. Prin Hristos, harul – revărsarea iubirii divine în istorie – se manifestă „în” și „prin” Biserică, prin „istoricizarea” chemării universale la mântuire care vizează întreaga omenire, dincolo de granițe naționale, rasiale, geo-politice sau chiar de limitele existenței omenești, condiționate de timp. Biserica este universală, catolică, deoarece este alcătuită din „toți” oamenii mântuiți, fie cei care au trăit după voința lui Dumnezeu, fie cei care trăiesc „acum”, fie cei care vor fi membri ai Bisericii până la a doua venire a lui Hristos. Catolicitatea ca atribut fundamental al Bisericii, reprezintă din punct de vedere teologic, prezența și mijlocirea istorică a voinței universale, mântuitoare a lui Dumnezeu prin Hristos, care se concretizează prin Biserică în Spiritul Sfânt.⁵

După o lungă perioadă de divergențe și poziții polemice, creștinismul a dobândit o nouă deschidere și a acceptat dialogul pornind de la bazele comune. La nivel magisterial Biserica a recunoscut în mod oficial legătura dintre iudaism și creștinism la lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II:

„Biserica lui Hristos recunoaște că începuturile credinței și alegerii sale se află la patriarhi, la Moise și la profeți, după misterul divin al mântuirii. Ea mărturisește că toți creștinii, fiii lui Abraham după credință⁶, sunt incluși în chemarea acestui patriarh și că mântuirea Bisericii este în mod tainic prefigurată în ieșirea poporului ales din pământul robiei. De aceea, Biserica nu poate uita că a privit revelația Vechiului Testament prin acel popor cu care Dumnezeu a binevoit, în nespusa lui îndurare, să încheie vechiul legământ și că este hrănită din rădăcina măslinului cel bun în care au fost altoite ramurile măslinului sălbatic al neamurilor. Într-adevăr, Biserica are credința că Hristos, pacea noastră, prin crucea lui i-a împăcat pe iudei și pe păgâni și a făcut din cele două una întru el.”⁶

⁵ Cf. Alexandru BUZALIC, *Ekklesia. Din problematica ecleziologiei contemporane*, Buna Vestire, Blaj, 2005, pp. 236-238.

⁶ Vat. II, *Nostra aetate*, nr. 4.

Islamul este a treia mare religie monoteistă, revelată, legată în mod incontestabil de tradițiile iudeo-creștine ale Orientului Apropiat, fiind o religie universală. Din punct de vedere cronologic este o religie de dată recentă, apărând în secolul al VII d.Hr. în ambientul cultural al arabilor preislamici. Și în cazul islamului, la fel ca și în gândirea iudeo-creștină, întâlnim reminiscențe ale credințelor arhaice și idei care difuzează dinspre zoroastrism sau din politeismul asiro-babilonian sau egiptean, prezente mai ales în imaginarul colectiv al populațiilor care îmbrățișează o religie monoteistă. Credințelor vernaculare și textelor apocrife li se opune o teologie ortodoxă care, în ciuda fracțiunilor dintre šiism, sunism și haridism, recunoaște unicitatea lui Dumnezeu, textele sacre cuprinse în Coran, se bazează pe revelațiile primite de Mahomed, pe cei cinci pilieri ai credinței, recunosc judecata universală și învierea morților.

În analiza studiului religiilor Coranul reprezintă un *Sitz im Leben* al revelației divine despre Dumnezeu unic în ambientul geo-cultural specific arabilor preislamici, însă islamul ca religie a avut în secolele următoare o expansiune rapidă spre teritorii din ce în ce mai îndepărtate de centrul său originar de difuziune, intrând inițial în contact cu creștinismul Oriental și Nord-African, pentru a ajunge în scurt timp în contact cu creștinismul Occidental-Latin și Greco-Bizantin ca urmare a cuceririlor militare din secolele următoare.

După secole de conviețuire comună dintre creștinii orientali, minoritari, și populațiile islamice, a existat pentru multă vreme un echilibru relativ între cele două religii, legat întotdeauna de o relativă stabilitate a frontierelor statale. Orice schimbare a frontierelor a însemnat modificarea unui echilibru social existent între comunități aparținând diferitelor religii monoteiste, echilibru care s-a construit de-a lungul secolelor de coexistență în același spațiu geografic. Cel mai concludent exemplu în acest sens îl reprezintă spațiul Balcanic și Est-European, în care de-a lungul istoriei au intrat în contact comunități creștine aparținând diferitelor etnii (de rit greco-bizantin, latin sau, înspre Europa Centrală și comunități protestante), dar și comunități evreești și musulmane (de origine turcă sau tătară). Invațiile și schimbarea rapidă a conducerii politice care îi favorizează pe practicanții unei anumite religii în defavoarea celorlalți au generat confruntări și tensiuni interetnice și conflicte inter-religioase. Tensiunile, chiar dacă au fost motivate în mod ideologic și prin preluarea unor argumente desprinse din religie, sunt întotdeauna rezultatul instrumentalizării doctrinelor religioase de către interese politice și militare de moment și nu rezultatul impactului dintre religii sau al ciocnirii civilizațiilor. Civilizațiile lumii au o rădăcină comună și se supun acelorași reguli de evoluție determinate de dialectica sacralului în istorie; datorită faptului că sacralul transpune o realitate transcendentă într-un limbaj empiric însă acategorial, vor descoperi o bază comună de dialog, mai presus de o ciocnire a civilizațiilor așa cum o definește Samuel Huntington, numai prin redescoperirea sacralului și a valorilor sale perene.

Lumea secularizată a luat cunoștință de necesitatea dialogului dintre culturi și religii abia după 11 septembrie 2001, lucru care în ambientul teologiei catolice și al Magisteriului s-a concretizat încă din anii '50 ai secolului trecut. În cadrul creștinismului catolic putem vorbi despre o dezvoltare a anumitor direcții din teologie prin rezultate preluate din studiul religiilor, ajungându-se până la conturarea unei „teologii a religiilor”.⁷ Marea majoritate a lucrărilor dedicate teologiei fundamentale publicate în ambientul catolic au dedicat un spațiu important dialogului dintre creștinism și celelalte religii, cerință care se desprinde și din documentele magisteriale oficiale. Referitor la dialogul dintre creștinism și islam:

„Biserica privește de asemenea cu stimă pe musulmani, care îl adoră pe Dumnezeu cel unic, viu și existent în sine, îndurător și atotputernic, Creatorul cerului și al pământului, care a vorbit oamenilor. Ei caută să se supună din tot sufletul hotărârilor lui tainice, așa cum s-a supus lui Dumnezeu Abraham, la care credința islamică se referă bucuros. Deși ei nu-l recunosc pe Isus ca Dumnezeu, îl venerază totuși ca profet; o cinstesc pe Mama lui, Fecioara Maria, și chiar o invocă uneori cu pietate. Pe lângă acestea, ei așteaptă ziua judecării, în care Dumnezeu îi va răsplăti pe toți oamenii înviați. De aceea, ei prețuiesc viața morală și aduc cult lui Dumnezeu mai ales prin rugăciune, pomană și post.”⁸

Dialogul dintre cele trei mari religii monoteiste trebuie să pornească de la patrimoniul doctrinar comun, de la universalitatea religiei în cadrul fenomenului uman și de la omul care este în mod constitutiv *homo religiosus*. Universalitatea și perenitatea lui *homo religiosus* în istorie și dialectica sacrului face ca problemele cu care se confruntă la ora actuală anumite spații geo-culturale să fie „etape” din evoluția firească a fenomenului uman. Dacă la ora actuală se simte o diferență clară între societăți aparținând unor grade diferite de secularizare, dialectica sacrului conduce fără drept de apel spre desacralizarea vieții și camuflarea sacrului și a comportamentului religios în profan. Din fericire *coincidentia oppositorum* face ca în culmea desacralizării, fenomen însoțit de crize de ordin social, moral și identitar, omenirea să se îndrepte spre redescoperirea sacrului, implicit spre afirmarea omului în mod plenar ca *homo religiosus*. În cadrul acestei evoluții spirituale un loc important îl vor avea religiile și Bisericile tradiționale care transmit prezența realității sacrului în continuitatea sistemelor de semne și simboluri arhetipale care se înlănțuie după logica simbolică specifică încă din negurile timpurilor. Limbajul categorial al doctrinei unei religii rămâne universal valabil și va fi preluat de generațiile viitoare numai în măsura în care transmite un Adevăr transcendental, revelat în mod acategorial în istorie și perceput de om prin intermediul sacrului.

⁷ Cf. Hansjürgen VERWEYEN, *op. cit.*, p.11.

⁷ Mircea ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, p.32.

⁸ Vat. II, *Nostra aetate*, nr.3.

În același timp nu trebuie să relativizăm valoarea de adevăr trăită de adepții unei anumite religii. Sincretismele de tip New-Age sau o falsă teologie ecumenică care să caute doar consensul unui *Weltethos* interpretat ca o etică planetară reprezintă o cale greșită care trebuie evitată de teologi. Nucleul comun care dă unitate fenomenului uman și religiei în istorie este îmbrăcat în forme categoriale diferite, unitatea omenirii fiind de timpul „unității în diversitate”. Adevărul care se regăsește într-o tradiție specifică și care este exprimat în funcție de interdependențele sistemelor de gândire și a evoluției istorice proprii, trebuie mai întâi de toate trăit și propovăduit ca atare de către adepții unei religii, ajungerea la un Adevăr absolut ținând de timpurile eshatologice.

Raportul dintre religii pretinde o atitudine de deschidere spre dialog și dispoziția de a colabora în toate sectoarele vieții umane sau sociale, acolo unde acest lucru este posibil.⁹ Scriitorul german Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), în lucrarea sa *Înțeleptul Nathan* (în limba germană „Nathan der Weise”, piesă de teatru publicată la data de 4 aprilie 1779), prezenta legătura strânsă dintre cele trei mari religii monoteiste și faptul că adevărul se regăsește în legătura fraternă care unește întreaga omenire. În opera lui Lessing este remarcabilă parabola inelului, povestire care exprimă ideea de toleranță dintre evrei, creștini și musulmani.

Pe scurt, parabola vorbește despre un om care posedă un inel destinat a fi înmănat fiului său preferat, chemat și acesta la rândul său să procedeze similar. Ajungând pe patul morții, fiind atașat în mod egal de cei trei fii ai săi, dă poruncă celui mai renumit bijutier să fie confecționate încă două inele identice și le înmânează în secret fiecăruia dintre cei trei fii în parte. După moartea tatălui fiecare dintre moștenitori își vor disputa întâietatea fiind convinși că dețin inelul veritabil. Cum adevărul se bazează pe faptele tatălui lor și a contesta această realitate înseamnă a se îndoii de autoritatea parentală, cei trei frați cer arbitrajul unui judecător. Pentru că nu există nici o diferență vizibilă dintre cele trei inele, judecătorul îi invită pe cei trei să se comporte ca și cum inelul lor ar fi cel adevărat.

Interpretarea parabolei face apel la analogia tată – Dumnezeu, cei trei fii fiind cele trei mari religii monoteiste, iudaismul, creștinismul și islamul. Dumnezeu iubește în mod egal toate cele trei religii, în timp ce acestea își dispută în mod apologetic primatul.

Cele trei religii monoteiste dețin adevărul care le-a fost revelat într-un context istoric și cultural specific, adevăr care trebuie mai întâi de toate trăit și acceptat de oameni și în același timp transpus de teologi în limbajul cultural accesibil omenirii la un moment dat, conștientizându-se misterul chipului (cf. grec. *εικων*) Adevărului care se va revela în mod plinar și universal numai în momentul plinirii eshatonului. Or, această afirmație se regăsește în mod esențial în eshatologia tuturor religiilor monoteiste.

⁹ Cf. Hans WALDENFELS, *op. cit.*, p.36.

Creștinismul în fața universalității și polimorfismului fenomenului religios

Istoricul religiilor și teologul se confruntă cu polimorfismul fenomenului religios de-a lungul timpurilor și cu pluralismul religiilor contemporane. Religia implică construirea unui anumit tip de *Weltanschauung* și caracterizează o anumită tipologie referitoare la implicarea activă a omului în lume. După Mircea Eliade omul este în mod esențial o ființă religioasă în sensul larg al termenului pentru că acceptarea unui sistem religios nu se oprește doar la explicații legate de apariția universului, de existența ființării umane și a unui principiu creator, ci implică în egală măsură un comportament specific, subordonat unei finalități a vieții omenești: desăvârșirea și integrarea morții în rațiunile ființării istorice, contingente. Ca ființă religioasă omul are vocația de a trăi pornind de la valorile legate de natura sa spirituală.

Din punct de vedere cronologic creștinismul nu este prima religie care apare în istoria omenirii. Știm că Eliade identifică religia cu principalul factor antropogenetic și în același timp vestigiile arheologice ale activității religioase garantează faptul că avem de-a face cu fenomenul uman. În consecință substratul religios arhaic a omenirii reprezintă originea tuturor religiilor actuale, inclusiv a creștinismului, lucru care se desprinde de altfel și din conținutul revelației veterotestamentare.

Despre substratul cultural și religios comun a omenirii, a tratat în lucrările sale părintele Wilhelm Schmidt, abordând studiul religiilor într-o perspectivă etnologică. Misionar verbit, Schmidt are meritul de a-și baza scrierile sale pe cercetări de teren, remarcându-se prin observațiile sale metodologic expuse și interpretate. Opera monumentală a lui Wilhelm Schmidt intitulată *Der Ursprung der Gottesidee* – „Originea ideii de Dumnezeu”, ne propune o viziune asupra originii și evoluției religiei în concordanță cu afirmațiile magisteriale despre etapele *Revelației*. Analizând datele etnografice, Schmidt vrea să demonstreze că a existat o religie primordială (*Urreligion*) care consta în credința într-un Mare Zeu veșnic, Creator, omniștient și atotputernic, care ar locui în Cer.¹⁰

La început ar fi existat un „monoteism primordial” (*Urmonotheismus*) care se dezvoltă într-un spațiu cultural arhaic (*Kulturkreis*) și primordial, comun întregii umanități. Pentru Schmidt derapajul spre celelalte forme etico-religioase, de la ateism (ca religie fără un Dumnezeu personal) la politeism, este rezultatul unei degradări a religiei primordiale autentice, interpretând acest derapaj prin îndepărtarea față de revelația primordială cunoscută de religia primordială și raționalizarea excesivă (în religiile ateiste) sau antropomorfizarea atributelor divine (politeismul).

Revelația primordială se perpetuează de-a lungul timpului, trecând prin rupturi de nivel diferite, mesajul original fiind transpus în sisteme de semne arhetipale care transmit non-verbal aceeași semnificație, chiar dacă conținutul categorial al doctrinei respective pare diferit. Înțelegerea valorii universale a logicii simbolice

¹⁰ Mircea ELIADE, *La Nostalgie des origines*, p.57.

prezentă în religiile lumii nu diminuează valoarea Revelației creștine ci, chiar mai mult, permite dialogul cu toate religiile lumii și afirmarea creștinismului ca „religia plenară” în care toate celelalte își regăsesc desăvârșirea.

Etapele Revelației veterotestamentare și neotestamentare sunt în coerență cu evoluția istorică a gândirii religioase și cu dialectica sacrului, lucru prezent și în definițiile Magisteriului eclezial. Creștinismul recunoaște posibilitatea intervenției lui Dumnezeu în istorie

Inițial, omul trăiește într-o realitate terestră paradisiacă, în armonie cu natura înconjurătoare, fiind capabil de a-l vedea pe Dumnezeu „față în față”. „Dumnezeu, care creează și ține toate prin Cuvântul său, oferă oamenilor, în lumea creată, o mărturie permanentă despre sine. Pe lângă aceasta, voind să deschidă calea mântuirii de sus, s-a descoperit pe sine însuși încă de la început protopărinților noștri. I-a chemat la o comuniune intimă cu El, înveșmântându-i în splendoare de har și de dreptate.”¹¹ Eliade vede în percepția sacrului în religiile arhaice primordiale aceeași facilitate de a intra în legătură cu realitatea lumii transcendente pe care o descrie în mod teologic starea dreptății originare. Păcatul strămoșesc explică pierderea acestei stări originare, posibilitatea de cunoaștere a lui Dumnezeu și a unei experiențe transcendente rămânând și după «cădere», deoarece „această *Revelație* n-a fost întreruptă de păcatul primilor noștri părinți.”¹²

Însă această îndepărtare față de Dumnezeu și umbrirea capacității de cunoaștere a lui Dumnezeu conduce treptat spre destrămarea unității culturale a omenirii și implicit la apariția mai multor tipuri de religii care caută să interpreteze într-un limbaj omenesc realitatea revelată inițial de către Dumnezeu.

Putem spune că revelația veterotestamentară conținută de evenimentul Turnului Babel ne descoperă „chipul actual” al umanității: omenirea nu este un monolit, ci subzistă într-un pluralism etnic, cultural și implicit religios, însă întreaga omenitate este în planul universal de mântuire făcut de Dumnezeu și actualizat în istorie.

*„După ce unitatea neamului omenesc a fost fărâmițată prin păcat, Dumnezeu caută în primul rând să mântuiască omenirea trecând prin fiecare din părțile ei. Legământul cu Noe după potop exprimă principiul economiei divine față de neamuri, adică față de oamenii grupați "după țările lor, fiecare după limba sa, și după semințiile lor. Această ordine în același timp cosmică, socială și religioasă a pluralității neamurilor, așezată de Providența divină sub paza îngerilor, este destinată să limiteze orgoliul unei omeniri decăzute, care, solidară în nelegiuire, ar vrea să-și construiască e însăși unitatea în felul turnului Babel. Dar, din cauza păcatului, politeismul și idolatria poporului și conducătorului amenință neîncetat cu o pervertire păgână această economie provizorie.”*¹³

¹¹ CBC nr. 54.

¹² *Ibidem*, nr. 55.

¹³ *Ibidem*, nr. 56-57.

Pluralismul credințelor religioase și al formelor de interpretare a divinului este just, fiind în planul lui Dumnezeu. Având o origine comună, toate religiile pornesc de la aceeași revelație primordială, formele actuale conturându-se după destrămarea unității omenirii, fenomen care s-a produs la un moment istoric concret. Religiile ateiste, care nu recunosc un Dumnezeu personal, reprezintă forme de raționalizare radicală a atributelor divine, în acest caz practica religioasă devenind un demers transpersonal care pornește de la un sistem de valori. Însă valorile transmise sunt autentice în măsura în care sunt legate de sacru, un reper trans-istoric stabil. Politeismul are la bază personificarea până la extrem a atributelor care țin de un singur Dumnezeu, pietismul popular și o anumită „specializare” a divinităților în funcție de domeniul de activitate al indivizilor, diferențiind din considerente practice diferite aspecte funcționale ale religiei cu aplicabilitate în viața socială.

În ambientul iudeo-creștin intervine în mod direct Dumnezeu, descoperindu-se pe sine, revelând adevărul despre om și despre planul universal de mântuire a întregii umanități. Religiile păgâne au un sâmbure de adevăr, însă acesta este învăluit într-un „înveliș” categorial exprimat de cele mai multe ori prin logica simbolică specifică mitologiilor. Conform afirmațiilor oficiale ale Bisericii Catolice, ceea ce este adevărat în aceste religii este recunoscut ca atare:

„Din cele mai vechi timpuri și până astăzi există la diferitele popoare o anumită percepere a puterii tainice care este prezentă în mersul lucrurilor și în evenimentele vieții omenești, ba, mai mult, există uneori o recunoaștere a Divinității supreme sau chiar a Tatălui. Această percepere și recunoaștere le pătrunde viața de un adânc sentiment religios. În relație cu progresul culturii, religiile se străduiesc să răspundă la aceste întrebări prin noțiuni mai subtile și printr-o limbă mai elaborată. Astfel, în hinduism, oamenii scrutează misterul divin și îl exprimă într-o ineputabilă bogăție de mituri și prin eforturi filozofice pătrunzătoare și caută eliberarea de neliniștile și de limitele condiției noastre fie prin forme de viață ascetică, fie prin meditație profundă, fie prin refugiarea în Dumnezeu cu iubire și încredere. În diferitele forme ale budismului se recunoaște insuficiența radicală a acestei lumi schimbătoare și se învață o cale pe care oamenii, cu suflet evlavios și încrezător, să poată atinge starea de eliberare perfectă sau să ajungă la iluminarea supremă bazându-se pe strădaniile proprii sau pe un ajutor de sus. De asemenea, celelalte religii existente în lume se străduiesc să întâmpine, în diferite feluri, neliniștea inimii omului, punându-i în față căi, adică învățături, precepte de viață și rituri sacre.”¹⁴

Religia este un fenomen unitar care subzistă într-un pluralism legitimat de evoluția istorică specifică a grupurilor umane în diferite spații geo-culturale. Aceste religii se prezintă sub forme diferite de interpretare a realității sacrului care stă la baza fenomenului originar. Biserica catolică:

¹⁴ Vat. II, *Nostra aetate*, nr.2.

„Biserica catolică nu respinge nimic din ce este adevărat și sfânt în aceste religii. Ea privește cu un respect sincer la acele moduri de a acționa și a trăi, la acele reguli și doctrine care, deși se deosebesc în multe privințe de ceea ce ea însăși crede și povățuiește, reflectă totuși adesea o rază a Adevărului care luminează pe toți oamenii. Ea îl vestește însă și este datoare să-L vestească neconținut pe Cristos care este "Calea, Adevărul și Viața" (In 14, 6), în care oamenii își găsesc plinătatea vieții religioase și în care Dumnezeu a împăcat cu Sine toate.”¹⁵

Creștinismul are pretenția de a fi „religia totală” sau plinirea tuturor religiilor, de aceea privește la toate celelalte religii ca stadii premergătoare momentului reunificării unității neamului omenesc în Hristos, Biserica fiind instrumentul prin intermediul căruia se va actualiza planul lui Dumnezeu în istorie. Referitor la acest aspect Walter Kasper afirma:

„Creștinismul, de fapt nu este doar cea mai înaltă religie printre religiile existente, ci prezintă deschiderea lui Dumnezeu prin el-însuși către toți oamenii din toate timpurile, care este definitivă, de nedepășit în natura sa, exclusivă, și revendică o valoare absolută”¹⁶

Diferența esențială dintre religiile care pornesc de la perceperea sacrului și creștinism constă în faptul că primele sunt « religii naturale » în măsura în care sacrul este constitutiv ființei umane, în timp ce creștinismul este o religie revelată, de unde și faptul că orice contestare a Revelației înseamnă o contestare a autorității celui care o oferă printr-un act de autocomunicare, adică contestarea lui Dumnezeu.

Planul lui Dumnezeu revelat prin Revelația iudeo-creștină este destinat întregii omeniri. Conform Revelației religiile lumii converg spre recunoașterea unicului Dumnezeu și spre momentul când toți oamenii vor redobândi capacitatea de a recunoaște sacralitatea istoriei. Prin experimentarea sacrului întreaga umanitate se poate întâlni „în Dumnezeu” printr-o trăire autentică și nu prin polemici și încercări persuasive de a propovădui cu predilecție o anumită doctrină. Raportul dintre religii pretinde atitudinea dialogului acolo unde acesta este posibil, respectându-se diferențele și particularitățile fiecăreia în parte, mai ales că acestea au generat de-a lungul timpului o serie de valori care aparțin patrimoniului întregii umanități. În același timp, universalitatea Revelației creștine, explicite, implică faptul că aceasta poate și trebuie să ajungă la adepții celorlalte religii „în mod prudent și caritabil, prin dialog și colaborare cu cei de alte religii, dând mărturie de credință și de viață creștină, să recunoască, să păstreze și să promoveze bunurile spirituale și morale precum și valorile socio-culturale aflate la aceștia.”¹⁷

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Walter KASPER, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, citat în Hans WALDENFELS, *op. cit.*, p. 36.

¹⁷ Vat. II, *Nostra aetate*, nr.2.

Dialogul teologie – științe pozitive pe baze antropologice

Între teologie și filosofie există o legătură incontestabilă care pornește de la faptul că teologia creștină este o formă istorică concretă prin care omul caută să explice existența tuturor lucrurilor. Teologia are însă un punct de plecare *apriori* acceptat ca o axiomă, deoarece caută să ajungă în mod metodologic la un rezultat pe care îl primește pe calea credinței, acceptându-l prin autoritatea Revelației. Filosofia și teologia sunt științe în sens de *epistemè* sau *scientia* și nu în accepția pozitivismului.

În același timp nu se poate contesta caracterul științific al teologiei, mai ales că în ambientul cultural european teologia și filosofia sunt principalele discipline fondatoare a universităților care au impus o abordare sistematico-metodologică a discursului universitar. Caracterul științific al teologiei a fost acceptat în interiorul creștinismului ca o realitate evidentă, mai ales pentru că încă din perioada Bisericii primare fundamentele și conținutul doctrinei au fost exprimate sistematic. Mai mult, teologia creștină a susținut întotdeauna caracterul științific ca un criteriu intern incontestabil care poate fi abordat din perspectiva unei epistemologii.¹⁸

Între teologie și științe pozitive este un raport de interdisciplinaritate care privește schimbul de informații, metodele de lucru și informațiile despre conținutul rațional al unei problematice concrete. Teologia a progresat în domeniul exegezei, hermeneuticii, în expunerea sistematică și speculativă, al studiului lingvistic și al științelor comunicării, respectând întotdeauna autoritatea, conținutul și autonomia fiecărui domeniu de cercetare non-teologică.¹⁹

Diferența majoră dintre teologie și științele pozitive constă în obiectul cunoașterii, care este transcendent și supraempiric pentru teologi, în timp ce orice cercetare pozitivă se oprește conform metodologiei doar asupra ființei empirice. În plus, teologia creștină, asemenea teologiei religiilor monoteiste, pe baza acceptării autorității Revelației, recunoaște faptul că acest Absolut are un caracter personal, fapt care o diferențiază și față de filosofie, aceasta din urmă fiind obligată metodologic să se oprească doar asupra aspectelor raționale și eventual asupra speculațiilor privind primele principii.

Referitor la raportul teologie – știință, Hans Waldenfels identifică trei situații dialogale: în fața contradicțiilor teologia opune apologetica, în fața incomprehensiunii opune hermeneutica, în timp ce în fața marginalizării teologiei în cadrul științelor religioase și în discursul științelor umaniste, i se opune dialogul.

¹⁸ Cf. Georg EBELING citat în Hans WALDENFELS, *op. cit.*, p. 94.

¹⁹ *Ibidem*, p. 95.

Dimensiunea apologetică a teologiei rămâne întotdeauna necesară făcându-se diferența între o *apologia ad extra* și *ad intra*.²⁰ Discursul cu ambientul exterior se bazează pe elementele comune și se încadrează în limitele dialogului mai ales la nivel academic, în timp ce discursul dintre membri Bisericii apelează și la datele credinței. În ceea ce privește hermeneutica actuală, aceasta este o disciplină fundamentală care aparține științelor umaniste și istorice ca o teorie a interpretării care introduce religia, credința și teologia în construcția discursului științific contemporan.²¹

Hermeneutica eliadiană, de tip metapsihanalitic, introduce în discursul științei religiilor interpretarea datelor religiilor prin explicitarea arhetipurilor originare, a logicii simbolice și a principalelor «rupturi de nivel» care caracterizează transmiterea conținutului unei religii și dialectica sacrului. Unii critici ai hermeneuticii eliadiene nu acceptă «metoda analitică» deoarece studiul documentelor se face printr-un fel de *descensus ad inferos*²² similar unui demers inițiativ care atinge anumite realități ale spiritului uman mai presus de cuvinte, altfel spus necesită o cunoaștere transcendentă și nu un demers pur rațional.

În ceea ce privește dialogul teologiei cu științele pozitive, acesta se impune mai întâi în plan cultural. Există „teologii” și nu „o teologie” chiar și în sânul Bisericii Catolice, de aceea dialogul dintre diferitele școli și tradiții hermeneutice rămâne întotdeauna necesar. În plus, dialogul este necesar teologiei pentru a nu se închide într-un cerc de inițiați uitându-se că toți oamenii sunt subiectul și destinatarii kerygmei, și nu sunt numai „obiectul” unor studii specializate.²³

Cel mai important punct comun între teologie și științele pozitive îl reprezintă omul, autorul și beneficiarul cunoașterii științifice. Un prim demers constă în încercarea de a oferi o imagine cât mai completă ființării umane, care să ofere un răspuns atât în ceea ce privește structura ontologică a ființei umane cât și fenomenologia specifică omului ca individ sau a societății umane. De aici rezultă importanța antropologiei, deoarece orice demers cognitiv și constructiv al unui *Weltanschauung* pornește din necesitate de la modul în care omul se cunoaște pe sine și de la scenariile soteriologice pe care le consideră valabile pentru sine și pentru destinul întregului Univers.

În acest context, concepția antropologică eliadiană are meritul de a lega în mod ontologic religia de fenomenul uman, de aceea orice model antropologic de tip filosofico-religios sau construit pe baza rezultatelor științelor pozitive care are pretenția de a oferi un răspuns exhaustiv asupra omului, trebuie să țină cont de faptul că acesta este mai întâi de toate *homo religiosus*.

²⁰ Johann Baptist METZ, *Apologetik*, citat în Hans WALDENFELS, *op. cit.*, p. 98.

²¹ Cf. Hans WALDENFELS, *op. cit.*, p. 100.

²² Cf. Mircea ELIADE, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, p. 99.

²³ Cf. Hans WALDENFELS, *op. cit.*, p. 106.

Prima observație, făcută chiar de Eliade, privește modul de reinterpretare a datelor antropologiei paleontologice, deoarece s-a impus părerea evoluționiștilor care sunt adepții nonreligiozității paleoantropilor, deoarece religia rămâne singurul argument al prezenței unei activități raționale specifică unui intelect care nu poate fi interpretat altfel decât uman.²⁴ În istoria fenomenului uman, omul este «om» în adevăratul sens al cuvântului numai atunci când devine *homo religiosus*. Faptul că perceperea sacrului însoțește fenomenul uman în istorie, ne oferă o nouă deschidere spre o definiție metafizică a omului ca ființă religioasă. Omul se umanizează și evoluează în sensul afirmării esenței sale numai prin actualizarea potențelor sale spirituale.

Dialogul dintre evoluționism și teologia creștină a debutat prin operele lui Pierre Teilhard de Chardin. Vorbind despre „umanizare” în sensul redescoperirii sacrului și a unei evoluții înspre spiritual în accepția evolutivă care are ca motor și finalitate planul universal de mântuire a întregii umanități, De Chardin afirma:

„Eu simt punându-se mai mult ca oricând, în străfundul ființei mele, marea întrebare a unei Credențe (o cristologie) care să anime la maximum la noi forțele de hominizare (sau a ceea ce devine același lucru, forțele de adorare).”²⁵

O evoluție, fie ea și culturală, trebuie să se îndrepte spre un punct al plinătății, al deplinei afirmări a omului într-o lume care-și va devoala sacralitatea. Așadar, omul poate ajunge la manifestarea sa plenară numai în măsura în care ajunge la o viață în conformitate cu Revelația în Isus Hristos deoarece „*Pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate*” (Rom. 11, 36). Pornind de la un Omega ca punct de maturare planetară a procesului evolutiv, omul întâlnește un Omega divin, personal și transcendent, motorul procesului evolutiv. Pentru De Chardin Hristosul Revelației este acel Omega al evoluției văzând în evoluție o *cosmogeneză* care este în același timp și o *cristogeneză*.²⁶ Rămâne însă deschisă problema dialogului creștinismului *ad extra*, a omului credinței care se exprimă în cadrul culturii contemporane puternic secularizată, nu întotdeauna dispusă să asculte ceea ce afirmă teologia. Numai în măsura în care întreaga omenire poate recunoaște valoarea universală mântuitoare a patimii, morții și învierii lui Isus Hristos va ajunge la plinătate, sensul evoluției fiind spiritualizarea omului și nu tehnologizarea societății și desacralizarea existenței.

Dialogul teologie – științe pozitive pe baze antropologice trebuie să pornească din necesitate de la faptul că omul este *homo religiosus* și că numai astfel se manifestă în lume. Orice psihologie, sociologie, economie și orice meta-

²⁴ Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*. 1.- *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, pp. 9-10.

²⁵ Pierre Teilhard DE CHARDIN, *Letres de voyage (1923-1955)*, p. 113.

²⁶ Cf. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, p. 202.

interpretare a datelor științelor pozitive cu valoare de „filosofie a naturii” nu-și poate atinge scopul dacă nu abordează relația dintre om și sacru, fie că aceasta este văzută sub aspectul religiilor tradiționale, fie sub aspectul demersurilor transpersonale și al religiozității ca factor constitutiv al psihismului uman. Redescoperirea importanței spiritualității pentru om ca *homo religiosus* poate readuce în atenția culturii europene mesajul creștinismului, deoarece acesta este religia pe fundalul căreia s-a dezvoltat întreaga istorie a Europei și motorul motivațional care a dus la concretizarea cunoașterii științifice, a artelor și a progresului tehnologic. În același timp redescoperirea spiritualității, conform dialecticii sacrului descrisă de Eliade, trece prin sistemul de valori și mesajul arhetipal codificat în producțiile culturale ale lui *homo religiosus*, ori creștinismul, prin universalitatea mesajului său și difuziunea sa pe mapamond, are de jucat un rol important în viitorul omenirii.

Concluzii

Acceptarea definiției antropologice eliadiene, afirmând că omul este în structura sa ontologică *homo religiosus*, conduce la posibilitatea unei deschideri spre universalitatea fenomenului religios, depășindu-se limitările metodologice date de științele pozitive. Datele referitoare la antropogeneză, ultimele descoperiri din domeniul paleoantropologiei sau paleogeneticii sau scenariile referitoare la locul omului în cosmos, pot fi reunite în metainterpretări care să cuprindă „totul” despre om, atât sub aspect ontologic cât și fenomenologic. Teologia fundamentală contemporană este obligată să-și actualizeze discursul abordând tematicile specifice în lumina acestor noi descoperiri și teorii devenite „la modă” în discursul științific actual.

Hermeneutica eliadiană poate introduce o latură «metapsihanalitică» în interpretarea semnificațiilor unor gesturi și reacții individuale sau sociale descrise în Biblie sau consemnate în alte documente istorice. O consecință a faptului că M. Eliade arată că mitul are o valoare pozitivă pentru studiul fenomenului religios, inclusiv teologia poate să acorde o mai mare reverență limbajului mitologic, astfel încât în locul unei «demitologizări» să ajungem la o mai profundă înțelegere a logicii simbolice care întărește nucleul categorial al unui text biblic. Tot teologiei îi revine sarcina de a transmite mesajul revelat omului contemporan, în limbajul accesibil lui, mai ales că aceleași structuri mentale legate de percepția sacrului sunt la baza vieții psihice și manifestărilor spirituale începând din preistorie, trec prin etapele revelației creștine pentru a se actualiza atunci când se materializează Cuvântul lui Dumnezeu în cultura omenirii.

Aceeași logică universală și aceeași percepție a sacrului dobândește în fiecare cultură specifică unele particularități și nuanțări, însă au în comun aceleași baze. De aici rezultă bazele comune de dialog între creștinism și religiile lumii, între teologie și științe, creștinism și cultura universală.

DEFINICIÓN DE LA FAMILIA CRISTIANA EN LOS DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II

IOSIF DUMEA *

ABSTRACT. *The Definition of the Christian Family in the Documents of the Second Council of Vatican.* In the middle of the confusion that reigns in the Western world regarding the essence of the family concept, this article tries to present a definition of the Christian family, as it appears in the Magisterial learning of the Catholic Church, particularly in the documents of the Second Council of Vatican. This study suggests a deepening of this theme, such a troublemaker theme in the present days and, also desires to awake in the nowadays Christians a question: how many of the so-declared Christian families really know **what they are and what a Christian family involves?**

REZUMAT. *Definiția familiei creștine în documentele Conciliului Vatican II.* În mijlocul confuziei care predomină în lumea occidentală în ceea ce privește esența conceptului de familie, articolul de față încearcă să prezinte definiția familiei creștine, așa cum apare ea în Magisteriul Bisericii Catolice, în mod particular în documentele Conciliului Vatican II. Acest studiu își propune o aprofundare a acestei teme, destul de problematică în acest timp al istoriei și, totodată dorește să trezească în creștinii de astăzi o întrebare: oare numeroasele familii care se declară creștine, cunosc cu adevărat **ce sunt și ce implică a fi o familie creștină?**

Keywords: *sacrament of marriage, conjugal love, Christian family, domestic Church, marital community, union, spouses, parents, sons*

Cuvinte-cheie: *Sacramentul căsătoriei, iubirea conjugală, familie creștină, Biserica internă, comunitatea conjugală, uniune, soții, părinți, fii*

Cuando hablamos de la familia cristiana hacemos referencia implícita al sacramento del matrimonio, pues entre estas dos realidades hay una estrecha relación. Por el sacramento del matrimonio la pareja decide unirse de forma estable y constituir un hogar y, la familia, es la consecuencia de esta unión, dado que el matrimonio está ordenado a crear una comunidad de vida entre los esposos y sus descendientes, basada en el amor.¹

* Preot romano-catolic al Arhidiecezei de București, actualmente în pastorație. Studii de specializare în Teologie Morală la Madrid, Spania. Licențiat în Teologie Morală la Universitatea "San Damaso" – Madrid, dumeaiosif@yahoo.com.

¹ Cf. GONZALO FLÓREZ, *Matrimonio y familia*, BAC, Madrid ²2005, 45.

Definición. La familia cristiana, cuyo fundamento es el sacramento del matrimonio, es una comunidad de personas unidas por la misma sangre, por la misma fe, esperanza y caridad; una comunidad de vida y de amor en la que se da, se acoge, se ama, se defiende y se promueve la vida y todo lo que ella implica.

La definición de la familia cristiana –del matrimonio en concreto– la encontramos en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, afirmando que el matrimonio es “la íntima comunidad conyugal de vida y amor” (cf. GS 48a).

Explicación. Se le considera “comunidad” porque bajo esta institución visible, hay una comunión invisible de amor entre varón y mujer casados. Este amor es el que vivifica y dinamiza la vida conyugal y familiar, es su motor invisible. El término “comunidad esponsal” equivale a la afirmación tradicional de “vínculo matrimonial estable”, pero mientras que éste designa el aspecto formal e invisible de la relación, la “comunidad” designa la unión visible y estable de los esposos, plasmada visiblemente en dicha institución divina.

El matrimonio es comunidad “íntima” porque se refiere a la entrega total de la vida compartida entre marido y mujer, incluida la expresión de la sexualidad humana en todas sus dimensiones, al servicio del crecimiento del amor conyugal y de la transmisión de la vida humana.

El matrimonio es una comunidad “conyugal” para distinguirla de otro tipo de instituciones. Como la esencia del matrimonio es la entrega y donación mutua de todo lo que los esposos son y poseen, se trata de una comunidad “de vida y de amor”. Es comunidad de vida y de amor conyugales –en plural–, porque es comunidad que abarca todo lo que hombre y mujer son, tienen, viven y hacen.

Por eso la institución del matrimonio nace del amor conyugal, por la que los esposos se donan y se reciben mutuamente. Del amor genuino entre varón y mujer –si es verdadero– brota por su propia naturaleza una institución estable y visible, el matrimonio, que en nada estorba al crecimiento del amor conyugal, sino, al contrario, lo protege de los falsos espejismos y lo fomenta. De ahí que el matrimonio no es solo institución, ni solo amor entre varón y mujer, sino que es la institución del amor conyugal. Se trata, sencillamente, de las dos caras, visible e invisible respectivamente, que lo definen adecuadamente.

Pero esta definición descriptiva del matrimonio, comprensible ya en un nivel creatural y válida en sí misma, corresponde también –en toda su verdad– a la proyección de la noción conciliar sobre la Iglesia en cuanto misterio de comunión al matrimonio y la familia cristiana, Iglesia doméstica, según el único Plan de Salvación. Así como la Iglesia constituye en la historia un misterio de comunión, la mediación visible –contemporaneidad de Cristo en la historia– en donde cada ser humano, perteneciente a todo tiempo y cultura, puede encontrarse personalmente con Dios, Uno y Trino; y unirse así con todos los demás hombres, de igual modo el Concilio contempla al matrimonio y la familia cristiana como un

misterio de comunión, con dos caras, la *invisible* –la comunión de amor entre esposos, ampliada a padres e hijos– y, la *visible* que brota del amor, una institución o comunidad estable, caracterizada por unas ricas relaciones interpersonales entre todos los miembros que la conforman. Si en la noción conciliar sobre la Iglesia en general, la riqueza del plano del misterio invisible, tiende a traducirse –sin agotarla– en la estructuración y funcionamiento visible de dicha institución; de forma análoga, el motor invisible de amor en el que consiste el matrimonio (amor conyugal entre varón y mujer, y amor familiar recíproco entre padres e hijos), tiende a traducirse en su estructuración y funcionamiento externo.

Finalmente si la Iglesia es un misterio de comunión en su ser, de cuya naturaleza misma que la define brota su misión –pues la salvación consiste precisamente en la comunión personal e invisible de cada hombre con Dios y de ser signo visible de la unidad del género humano–, es lógico que del ser que define a la familia cristiana, cuya naturaleza es ser Iglesia doméstica, brota su misión evangelizadora, para posibilitar la salvación; empezando por los esposos –entre sí– y padres –respecto a sus hijos–, extensible a los demás miembros que la conforman.

Esta definición, que nos ofrece la *Gaudium et Spes*, debemos completarla con lo que nos dice el mismo Concilio Vaticano II en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* en el número 11. En este número se define a la familia cristiana como “Iglesia doméstica” y se designa también el lugar y la función que ésta ocupa dentro de la Iglesia. El Concilio trata al matrimonio y a la familia cristiana, en éste número, desde el punto de vista sacramental, debido a que por el sacramento del matrimonio, que actualiza el sacerdocio común de los fieles con un nuevo don y una nueva tarea, los bautizados adquieren, a la vez, un nuevo lugar en la estructura de la Iglesia –un carisma eclesial específico–, de tal manera que, su participación en la única misión de la Iglesia, adquiere una nueva modalización y una diversa función, en servicio del Pueblo de Dios.

Definición de *Lumen Gentium*. “Finalmente, los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan del misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5,32), se ayudan mutuamente para adquirir la santidad en la vida conyugal y en la aceptación y educación de la prole y, por eso, poseen su propio don dentro del Pueblo de Dios en su estado y forma de vida. De esta unión procede la familia, en la que nacen nuevos ciudadanos en la sociedad humana, quienes por la gracia del Espíritu Santo, quedan constituidos por el bautismo en hijos de Dios, que perpetuarán a lo largo de los siglos el Pueblo de Dios. En esta especie de Iglesia doméstica los padres deben ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe, mediante la palabra y el ejemplo, y han de favorecer la vocación propia de cada uno, pero de manera especial la vocación sagrada.” (LG 11b)

Explicación. Según el Concilio: a) el matrimonio no sólo significa el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia, sino que también *participa* de ese mismo misterio; b) los hijos habidos en el matrimonio son constituidos en hijos de Dios por el *bautismo* y perpetúan la Iglesia a lo largo de los siglos; y, c) en la familia cristiana los padres *están obligados siempre* (no sólo *con frecuencia*) a ser los primeros predicadores de la fe, mediante la palabra y el ejemplo; y han de prestar especial atención a la vocación sagrada en sus hijos.²

Según la Lumen Gentium 11, los cónyuges cristianos se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de la prole y, por eso, en virtud del sacramento del matrimonio, poseen su carisma propio dentro del Pueblo de Dios, en su estado y forma de vida (cf. 1Cor 7,7). La familia cristiana es mucho más que un núcleo de simple convivencia y de reproducción: es la Iglesia doméstica, basada en el amor, amor entre sus miembros que se proyecta hacia la sociedad, y apoyada en “la mutua piedad de sus miembros y la oración común dirigida a Dios”.³

A continuación destacamos algunas de las afirmaciones del texto citado, ideas de suma importancia para tener una visión de conjunto de lo que aquí el Concilio dice acerca de la familia:

En primer lugar, los esposos, en virtud del sacramento del matrimonio, significan y participan en el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia. La primera vez que el Concilio define la familia cristiana como *una especie de iglesia doméstica* es en este número 11, en el contexto del capítulo dedicado a la exposición de la Iglesia como Pueblo de Dios constituido en la Nueva Alianza y que tiene a Cristo por Cabeza (n. 9), como pueblo sacerdotal (sacerdocio común, n. 10) que realiza este carácter por medio de los sacramentos cristianos. En este preciso y determinante contexto presenta el sacramento del matrimonio como fuente de santificación de los esposos por el que ellos significan y participan en el misterio de unidad y de amor fecundo entre Cristo y la Iglesia.⁴

Se puede afirmar que si “el simbolismo matrimonial es el más apto para expresar el misterio y las relaciones de Dios con su pueblo, y de Cristo con su Iglesia, de igual modo el simbolismo familiar es el más adecuado para manifestar el misterio y misión de la Iglesia en el mundo y siendo la dimensión eclesial un elemento intrínseco constitutivo de la familia cristiana, lo mismo que la dimensión familiar es un elemento intrínseco al misterio de la Iglesia”.⁵

² Cf. F. GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia LUMEN GENTIUM*, (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995) 1034-1082; 1394-1397; 1518-1550; 1638-1639.

³ Cf. J. M^a. GIL-ROBLES – M. CASANUEVA, “La familia y el Concilio Vaticano II”, en: J. RUIZ-GIMÉNEZ (coord.), *El Concilio del Siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II*, (PPC, Madrid 1987) 142.

⁴ Cf. E. CARBONELL SALA, “La familia, iglesia doméstica, educadora de la fe”: *Teología y Catequesis* 79 (2001) 44.

⁵ D. BOROBIO, *Sacramentos y familia. Para una antropología y pastoral familiar de los sacramentos*, (Madrid 1993) 158.

Dado que la unión sacramental marido-mujer expresa y significa la unión de Cristo con la Iglesia, el matrimonio, y la familia que resulta de él, son célula de la Iglesia: “la comunidad conyugal y familiar, en Cristo y en el Espíritu, no sólo torna a la Iglesia presente y actuante, sino que constituye a la familia misma en una ‘pequeña’ Iglesia, pero, en un sentido propio y específico, una Iglesia real, la *Ecclesia domestica*”.⁶

En segundo lugar, se hace referencia a la mutua ayuda de los esposos para la santificación recíproca y a la educación de la prole, fines del matrimonio; pero que al mismo tiempo son tarea de la familia cristiana como Iglesia doméstica. El fin de la ayuda mutua también conlleva, desde el enriquecimiento sobrenatural por la gracia Sacramental, una ayuda recíproca en la santificación mutua. Es cierto que, rigurosamente hablando, sólo Dios puede santificar al hombre; el hombre puede santificarse a sí mismo por gracia divina; pero el hombre no puede santificar a otro, en sentido estricto; con todo, los esposos sí pueden ser ayuda o estorbo mutuo para crecer en la santidad –dada la unión misteriosa por la *communio sanctorum*⁷–, máxime cuando ellos tienen en común el mismo carisma eclesial de consagración.⁸

En tercer lugar, los esposos cristianos poseen su propio don dentro del Pueblo de Dios. Este texto conciliar constituye el punto de partida en cuanto origen sacramental y eclesial del carisma específico de los esposos cristianos (carisma de consagración o estado de santidad), aún cuando le falte explicitar el contenido de dicho ministerio eclesial. Su estado de vida para la santidad, su condición eclesiológica, su carisma de consagración específico es edificar la Iglesia doméstica, ante todo y principalmente. Esta realidad intermedia, efecto primero del consentimiento matrimonial entre bautizados, es disposición estable para la Gracia (gracias habituales y actuales) en orden al cumplimiento de sus tareas matrimoniales y familiares.

El carácter eclesial y sacramental de la familia cristiana fundamenta la ministerialidad de la misma, que impregna su ser y su obrar. La afirmación de *Lumen gentium* respecto a la familia cristiana como “Iglesia doméstica” une ya a esta referencia la dimensión ministerial: “los padres deben ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe, mediante la palabra y el ejemplo” (LG 11).⁹

En virtud del sacramento del matrimonio los cónyuges reciben una especie de “consagración” para ser ministros de santificación y edificación de la Iglesia. En esta nueva realidad, el Señor les confía una misión en la Iglesia y en el mundo. Están llamados a vivir el sacerdocio profético y real de Cristo y han de

⁶ L. GENDRON, “El hogar cristiano: ¿una Iglesia verdadera?”: *Communio* 6 (1986) 618.

⁷ La comunión de los santos.

⁸ Cf. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia LUMEN GENTIUM*, E/1013, 1549-1550.

⁹ E. ALBURQUERQUE FRUTOS, “La familia, Iglesia doméstica”: *Familia* 37 (2008) 105.

hacerlo en la vida conyugal y familiar. La pareja y la familia, acogiendo el ministerio y la misión de la Iglesia, asumen el carácter de “Iglesia doméstica”, de comunidad salvada y salvadora. No sólo reciben el amor de Cristo que salva, sino que también lo comunican y anuncian. Cristo mismo les ofrece este don y este mandato, que han de desarrollar en la Iglesia y en el mundo. Aceptar el propio ministerio significa para los esposos cristianos vivir la dimensión sacramental de su ser conyugal. Por tanto, el ministerio de los cónyuges es sacramental porque, sobre la base del bautismo, nace del sacramento del matrimonio y porque, al mismo tiempo, el primer servicio que cumplen en la Iglesia es testimoniar el signo de unidad y comunión que ella misma está llamada a dar.¹⁰

En cuarto lugar, se designa a la familia cristiana, fundada en el sacramento del matrimonio, como Iglesia doméstica. El Concilio Vaticano II reconoce que la familia es una Iglesia, Iglesia doméstica. Es la primera vez que el Magisterio utiliza esta expresión tomada de S. Juan Crisóstomo; pero el Concilio no explica el sentido de la misma.¹¹

El concilio Vaticano II identifica, designa y propone la familia cristiana como ‘Iglesia doméstica’. Según el texto conciliar, la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, que “tiene por cabeza a Cristo”; como condición, “la dignidad y la libertad de los hijos de Dios”; por ley, “el nuevo mandato de amar como el mismo Cristo nos amó”; y, como fin, “dilatarse más y más el reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra” (cf. LG 9). En cuanto pueblo de Dios, la Iglesia es comunidad sacerdotal, que actualiza su carácter sagrado “por los sacramentos y por las virtudes” (LG 11). Al exponer la forma en que cada uno de los sacramentos actualiza la función sacerdotal de Cristo es donde el Concilio señala a la familia como “Iglesia doméstica”. El sacramento del matrimonio significa el misterio de unidad y amor entre Cristo y la Iglesia. Aún diferenciando claramente matrimonio y familia, el Concilio destaca que es el origen de la institución familiar. De él procede y, este origen y procedencia, convierten a la familia en una “especie de Iglesia doméstica”.¹²

El texto conciliar diferencia claramente al matrimonio de la familia, aunque afirma su estrecha relación. El matrimonio se presenta como el sacramento por el que los cónyuges participan del misterio de la unión de Cristo con la Iglesia y, como signo, lo hacen visible. De este modo, en virtud de su mismo ser, el matrimonio aparece esencialmente relacionado con la Iglesia. Este matrimonio es el origen de la institución familiar, que se constituye con la aparición de los hijos, dando así un nuevo alcance al signo sacramental. El texto conciliar relaciona la familia con la sociedad humana y con el pueblo de Dios. En uno y otro caso, la familia es el espacio donde crecen la sociedad y la Iglesia. Es “la célula primera y vital” de la sociedad, en la que nacen y se forman los nuevos ciudadanos. Es

¹⁰ Cf. *ibid.*, 111.

¹¹ N. PROVENCHER, “Vers une théologie de la famille: l’Église domestique”: *Église et Théologie* 12 (1981) 12.

¹² ALBURQUERQUE FRUTOS, “La familia, Iglesia doméstica”, 89.

también la comunidad primaria y básica de la Iglesia, en la que, mediante el bautismo, nacen ordinariamente los nuevos hijos de Dios. Esta realidad familiar, esencialmente eclesial, por el significado del sacramento del matrimonio y por su carácter de “matriz”, en la que crece la Iglesia, es calificada justamente por el texto conciliar como “Iglesia doméstica”.¹³

La expresión no es original del Concilio. La ha tomado de la tradición de los Padres, especialmente de San Juan Crisóstomo. En el sermón sexto de la serie de ocho sermones sobre el Génesis, concluye su discurso sugiriendo a los padres de familia, que lo están escuchando que, cuando lleguen a sus casas, aderecen dos mesas: una con los alimentos para la cena y otra con la lectura de la Sagrada Escritura; en la que, el padre de familia, repita lo que acaba de oír a su esposa, a sus hijos, a sus servidores: “¡Haz de tu casa una Iglesia!”. Al día siguiente, en el exordio del sermón, recordará la aclamación con que sus oyentes acogieron las palabras que los exhortaban a hacer de su casa una Iglesia.¹⁴ Esta idea, que tan fuerte impresión produjo en los fieles de Constantinopla, la repite en muchas ocasiones. En una de las homilías sobre el evangelio de Mateo la emplea desde el punto de vista de la caridad para con los pobres: “de este modo, vuestra casa, que antes parecía un teatro, se convertirá en una Iglesia”¹⁵. En otra homilía sobre la carta a los Efesios es la perspectiva del buen gobierno del hogar la que hace ver a la familia como Iglesia: “Si administramos así nuestras casas, nos haremos capaces de dirigir a la Iglesia, porque el hogar es una pequeña Iglesia.”¹⁶

Con la expresión “Iglesia doméstica”, el Concilio designa el ser mismo de la familia cristiana: afirma su identidad cristiana como comunidad. En toda familia cristiana debería encontrarse reflejados los diversos aspectos de la Iglesia entera y, al mismo tiempo, la familia cristiana debería ser un espacio vivo de evangelización, así como lo es la Iglesia Universal. El ser y el obrar de la Iglesia deben manifestarse en la familia cristiana en toda su verdad.¹⁷

Es necesario reconocer que si bien es cierto que el Concilio ha afirmado explícitamente la eclesialidad de la comunidad familiar, también es cierto que lo ha hecho siempre con expresiones atenuadas, –“en esta especie de Iglesia doméstica” (LG 11), “se ofrece como santuario doméstico de la Iglesia” (AA 11)– que exigen necesariamente una explicación:

En primer lugar hay que subrayar el significado positivo de lo que afirma el Concilio: *la familia es una imagen en pequeño de la Iglesia universal, a la cual simboliza y hace presente en su modo propio*. Es “Iglesia doméstica, Iglesia reunida en

¹³ J. LOSADA ESPINOSA, “La familia cristiana, Iglesia doméstica”: *Teología y Catequesis* 20 (1986) 513.

¹⁴ J. CRISÓSTOMO, *In Genesim serm. VI, 2*: PG 54, 607.

¹⁵ J. CRISÓSTOMO, *Homilía sobre san Mateo*, 48, 7: PG 58, 495.

¹⁶ J. CRISÓSTOMO, *Homilía sobre la carta a los Efesios* 20, 6: PG 62, 143; LOSADA ESPINOSA, “La familia cristiana, Iglesia doméstica”, 513-514.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 517; cf. ALBURQUERQUE FRUTOS, “La familia, Iglesia doméstica”, 98.

la casa". No es sólo una parte de la Gran Iglesia, sino también una de sus expresiones históricas.

No se trata, por tanto, de una mera analogía, sino de una manifestación auténtica de la Iglesia: Iglesia *una*, a través de su común y diversificada inserción en el Cuerpo de Cristo; *santa*, por el "sacramento permanente" que le da consistencia; *católica*, en cuanto vive en comunión en el espacio y en el tiempo con el resto de los miembros del pueblo de Dios; *apostólica*, por su fe, su compromiso misionero y su apertura permanente al magisterio.¹⁸

La progresión de la reflexión teológica sobre la Iglesia local o particular puede, sin duda, ayudar al descubrimiento de la eclesialidad de la familia: la Iglesia, de hecho, vista en su conjunto como Iglesia local, se refleja en la comunidad sponsal y ésta se experimenta y se reconoce en el ámbito doméstico. No es que la familia pueda ser considerada Iglesia local en sentido pleno, pero ella también, como la Iglesia local, es la única Iglesia universal que se hace presente en unas condiciones concretas y particulares: de lugar, de cultura, de personas determinadas, en una situación humana que favorece una experiencia de comunión privilegiada.¹⁹

Sin embargo, la "Iglesia doméstica", a pesar de ser un espejo y maqueta de la misma Iglesia, no agota ni realiza plenamente su misterio. De ahí la necesidad permanente que tiene la familia de crecer hacia dentro y hacia fuera. Hacia dentro para que en ella "puedan reflejarse los diversos aspectos de la Iglesia entera" (EN 71), y, hacia fuera, para abrirse a otras comunidades eclesiales más completas y universales.

La "Iglesia doméstica" no es tampoco una Iglesia local o particular, en el sentido técnico del término, pues carece de la nota de la apostolicidad en su pleno sentido, ni tiene la Eucaristía, ni los ministerios ordenados. Por eso ha de ser consciente de que toda su vida culmina en la participación de todos sus miembros en la Eucaristía.

Por último, es preciso reconocer que, si bien se puede afirmar que las varias dimensiones del misterio de la Iglesia se proyectan como en un prisma en la "Iglesia doméstica", hasta el punto de convertirse, a veces, en profecía existencial del Reino, también es cierto que, con harta frecuencia, esa misma "Iglesia doméstica" aparece como piedra de tropiezo, débil, pecadora y penitente, imagen de una Iglesia todavía peregrina e imperfecta.²⁰

Cuando se atribuye a la familia cristiana el título de Iglesia doméstica, no se trata de una simple imagen o de una vaga comparación. Sin ser una Iglesia local o particular, la familia cristiana es una verdadera célula de la Iglesia, porque en ella se encuentran muchas realidades que son esenciales a la constitución misma de la Iglesia universal: la presencia de Cristo, la misión de evangelizar, la vida de oración y de caridad. Ella representa de alguna forma una unidad fundamental de

¹⁸ Cf. E. LANNE, "Chiesa locale", en: *Dizionario del Concilio ecuménico Vaticano II*, Roma 1969, 797-826.

¹⁹ J. L. GUERRA DE ARMAS, "La familia, Iglesia doméstica": *ALMOGAREN* 14 (1994) 103-104.

²⁰ Cf. *ibid.*, 104.

la Iglesia, porque ella hace presente, a su modo, a la Iglesia entera allí donde se encuentra. Es verdad que podríamos afirmar que todas las comunidades cristianas son Iglesia, pero la familia es una realización particular. ¿Cómo? Sobre todo por el matrimonio de los esposos que es un signo eficaz del amor de Cristo por su Iglesia y también por el engranaje de relaciones que se crean entre los miembros de una misma familia. La comunidad familiar es uno de los medios privilegiados que favorece la educación en la fe de los hijos. Ser padre y madre no consiste solamente en traer un hijo al mundo, su papel consiste también en crear un espacio humano y cristiano en donde el hijo aprenda a ser libre y responsable y en donde él puede abrirse a las realidades del Reino de Dios. Y en este sentido, la familia cristiana participa en la maternidad de la Iglesia.²¹

La recuperación de la conciencia teológica de la familia como “Iglesia doméstica” no puede quedarse en una aplicación simplemente metafórica de este título a la familia cristiana o reducirse a una consideración meramente operativa. “No se puede afirmar que la Iglesia se revela y se realiza en la familia cristiana... plenamente, hasta el punto de poder hablar de una coincidencia perfecta y total entre Iglesia y familia; sino, de una cierta analogía... que es al mismo tiempo imagen vivencial y presencial, porque es también participación.”²²

Esta categoría eclesial no es simple retórica. Está cimentada en la sacramentalidad de la familia, porque los lazos que unen a la familia con la Iglesia son fruto de los sacramentos: del Matrimonio como sacramento propio del que brota la eclesialidad familiar; del Bautismo como sacramento que funda y justifica el matrimonio cristiano; y de la Eucaristía como fuente y culmen de todo sacramento. La eclesialidad familiar es, por tanto, ontológica, sacramental y por ello se estructura en un doble y, al mismo tiempo, unitario nivel: de significación y de participación.²³

La principal inspiración que hay tras la atención especial del Vaticano II a la familia como “Iglesia minúscula” o “Iglesia doméstica” es el obispo Pietro Fiordelli de Prato, Italia. Gracias a él, se dedicó más espacio al tratar del matrimonio y la familia cristiana, designándola con la expresión “Iglesia doméstica”. A él se debe el hecho de que la Asamblea conciliar recordara la expresión “Iglesia doméstica”, aplicada a la familia cristiana. Este Padre describe por primera vez la familia cristiana como una “Iglesia minúscula”, como la última y más pequeña división en la estructura territorial de la Iglesia universal: así como las diócesis están divididas en parroquias, éstas, a su vez, están compuestas por familias cristianas. Corroboración y prueba la antigüedad de esta enseñanza acudiendo a San Juan Crisóstomo y San Agustín que describían a la familia como una “pequeña Iglesia”, avalando así su presentación de la familia, novedosa en esos momentos. De este modo, se llegaba

²¹ Cf. PROVENCHER, “Vers une théologie de la famille...”, 33-34.

²² P. ADNES, “Mariage et vie chrétienne”, en: *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. 64-65, (París 1977) 374.

²³ Cf. GUERRA DE ARMAS, “La familia, Iglesia doméstica”, 104-105.

a considerar a la familia como una sociedad no sólo *sub Ecclesia* sino formando parte de ella, *intra Ecclesia*, como célula de la Iglesia, y esto no sólo por derecho eclesiástico, sino por derecho divino.

La enseñanza del Vaticano II sobre la familia como Iglesia doméstica ayudó a recuperar la noción de que la pareja cristiana y sus hijos participan en una realidad sacramental dinámica por la que son santificados e invitados a participar activamente en la misión exterior de la Iglesia, especialmente mediante el servicio y la hospitalidad. El desafío a la Iglesia de hoy es hacer posible la actuación del potencial ministerial de la familia.²⁴

Los esposos cristianos son el fundamento de la Iglesia doméstica o de la pequeña Iglesia (*Ecclesiola; Ecclesiam parvam*), que decían los Santos Padres, a partir de la comunidad eclesial más básica formada de dos en dos –según el primer envío del Señor–, en cuanto varón y mujer vinculados matrimonialmente para siempre, ampliable a sus hijos y demás miembros de la familia (cf. LG 11b) –tres, al menos, forman comunidad, a ejemplo de la Trinidad–. La Iglesia doméstica constituye ciertamente la primera expresión de la Iglesia particular (*koinonía*) respecto a la comunión con la Iglesia universal o católica.

Podemos subrayar que la familia cristiana es una Iglesia porque ella constituye el lugar donde los padres transmiten la fe a sus hijos y donde se les permite realizar su vocación.²⁵ Si la Gran Iglesia configura a toda Iglesia particular, incluida la “pequeña Iglesia” o “Iglesia doméstica” –la primera, la más decisiva, pero quizás también la menos plena–; también la Iglesia particular específica y concreta en cada lugar y ámbito, a la Iglesia católica, aportando un estilo propio que corresponde a la Familia de los Hijos de Dios.

Finalmente, en esta Iglesia doméstica, los padres son para sus hijos los primeros predicadores en la fe, mediante la palabra y el ejemplo. Para los Santos Padres e independientemente del sentido concreto que pudieran darle a la expresión, “la familia es una iglesia doméstica” y, en virtud de ello, ha de proclamar y escuchar, meditar y amar la Palabra de Dios, además de orarla en familia; y que, obrando así la familia, no sólo alimenta su fe, sino que vive y expresa su condición de Iglesia doméstica. Pero, además, se deduce claramente que no es posible separar en la familia su condición de “iglesia doméstica” de su función educativa y orante.²⁶

Según la expresión de los Padres (entre ellos San Agustín) –“*parvam Ecclesiam*” o Iglesia en pequeño– y de San Juan Crisóstomo –que cada cual haga de su casa una Iglesia o “Iglesia doméstica”–, los esposos y padres presiden y desempeñan una función eclesial sobre sus hijos y su casa, similar –ciertamente con una analogía muy imperfecta e impropia– a la del Obispo que preside la Iglesia particular encomendada. Los casados lo hacen en virtud del sacerdocio común o

²⁴ Cf. *ibid.*, 697.

²⁵ Cf. PROVENCHER, “Vers une théologie de la famille...”, 13.

²⁶ Cf. CARBONELL SALA, “La familia, iglesia doméstica,...”, 49.

de los fieles (sacerdocio bautismal), especificado por la gracia del Sacramento del Matrimonio. Ellos hacen las funciones de “obispos” en cuanto primeros predicadores de la fe –los esposos que acudían a la misa dominical en la Iglesia primitiva, luego explicaban lo celebrado a sus hijos y sirvientes de la casa–, con obras y palabras. Les preparaban para iniciarles en los Sacramentos y en las celebraciones litúrgicas de la Comunidad cristiana más amplia; y les ayudaban a ser reyes que se autogobernaban virtuosamente en santidad.

Los esposos cristianos desempeñan este ministerio eclesial en virtud del sacerdocio común de los fieles; en cambio, los Obispos y presbíteros lo hacen en cuanto participan de Cristo Cabeza y Pastor, mediante el sacramento del Orden.

Desde el Concilio Vaticano II, que a su vez se remonta a S. Juan Crisóstomo²⁷ y S. Agustín²⁸, se acude con mucha frecuencia a la concepción de la familia como “iglesia doméstica” para asentar la identidad teológica y la misión de la familia cristiana en la Iglesia y en el mundo. Y más concretamente su función de transmisora y educadora de la fe. La Iglesia doméstica se caracteriza, como la Iglesia particular y la Iglesia universal, por ser comunión para la misión y misión para la comunión.²⁹

La familia, como Iglesia doméstica, crea, sustenta y transmite la fe a sus miembros. A través de la comunicación explícita e implícita, mediante el ejemplo y los ritos, se comunica a los nuevos miembros un determinado estilo de vida. Como institución mediadora, la familia cristiana, a semejanza de la Iglesia, ha de edificar hacia dentro su propia comunidad y volverse luego hacia fuera para

²⁷ Cf. J. CRISÓSTOMO, *In Gen. Hom.* 2,3: PG 53,31; cf. *Id.*, *In Gen. Serm.* 6,2; 7,1: PG 54, 607-608. Cf. D. TETTAMANZI, *La famiglia, via della Chiesa*, (Ed. Massimo, Milán ²1991) 98-100: para los Padres los casados constituyen un “ordo”, o grado, un estado de santidad semejante al orden de los sacerdotes y al de los monjes, en virtud del carisma propio que les sitúa teológicamente dentro del Pueblo de Dios. Particular atención tiene la Iglesia doméstica en San Juan Crisóstomo y en San Agustín.

²⁸ Cf. S. AGUSTÍN, *Tratados sobre el evangelio de San Juan* 51,13: PL 36, 1768-1769: “Hermanos, cuando escucháis ‘lo que el Señor dice: Donde estoy yo, allí estará también mi siervo’, no penséis solamente que se refiere a los obispos y sacerdotes dignos. También vosotros, cada cual según su modo, podéis servir a Cristo, viviendo bien, dando limosnas, haciendo conocer su nombre y su enseñanza a cuantos podáis. Y así cada padre de familia se sienta comprometido, por este título, a amar a los suyos con afecto verdaderamente paterno. Por amor de Cristo y a la vida eterna, eduque a todos los de su casa, les aconseje, exhorte y corrija con benevolencia y con autoridad. De esta forma él ejercerá en su casa una función sacerdotal y de algún modo episcopal, sirviendo a Cristo para estar con Él para siempre”. Recordemos siquiera otro de sus sermones clásicos: “Haced nuestras veces en vuestras casas. El obispo es llamado así porque supervisa y supervisando cuida. Por tanto a cada cual en su casa, si es cabeza de familia, le atañe la función del obispo, para que los suyos crean, y para que ninguno de los suyos caiga en herejía, ni la esposa, ni el hijo o la hija, ni siquiera el siervo” (*Id.*, *Sermo*, 94: PL 38, 560-581).

²⁹ Cf. M. SÁNCHEZ MONGE, “Caminar en Familia bajo el impulso del Espíritu Santo. Algunas dimensiones de la espiritualidad familiar”: *Familia* 37 (2008) 181.

transformar el mundo. El amor es el objetivo de la misión familiar y el amor es a la vez el medio para alcanzarlo.³⁰

En el texto aparece implícita y explícitamente que los padres son para los hijos los primeros predicadores de la fe. Si la familia es como una Iglesia doméstica no cabe duda de que en esa Iglesia debe haber una predicación de la fe. Y, naturalmente, esta predicación comprende a toda la familia, pues toda ella constituye la Iglesia doméstica. Pero no se contenta con indicar de forma metafórica esa obligación que incumbe a la familia, sino que explícitamente afirma que los padres son para los hijos los primeros predicadores de la fe. Esta predicación deben ejercerla los padres con la palabra y el ejemplo. De aquí se deduce la grave obligación que tienen los padres de estar informados en materia de la doctrina de la Iglesia para poder impartirla a sus hijos desde la más tierna infancia y el ejemplo que deben dar en su vida, conformándola con el contenido de la fe.³¹

Todo esto está apuntado en la definición de *Lumen Gentium*, cuyos contenidos han sido ampliamente desarrollados y explicitados por la Exhortación Postsinodal *Familiaris Consortio*, del Beato Juan Pablo II sobre la familia.

La familia cristiana es una realidad compleja, por eso urge la necesidad de que todas las familias que se llaman o quieren ser cristianas conozcan su identidad –lo que *es*–, es decir, que se conozca a sí misma. Es verdad que existen numerosas familias cristianas en el mundo y sobre todo allí donde el Cristianismo está presente, pero ¿cuántas de ellas conocen de verdad quiénes son y qué implica serlo?

³⁰ Cf. S. CALLAHAN, “Psicología de las relaciones familiares”: *Concilium* 260 (1995) 624.

³¹ Cf. A. ARZA, “La familia educadora de la fe en algunos documentos eclesiológicos recientes”: *SINITE* 105 (1994) 14.

STRUCTURA ORGANIZATORICĂ A CURIEI ARHIEPISCOPALE MAJORE A BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA, GRECO-CATOLICĂ

OCTAVIAN FRINC*

ABSTRACT. *The Romanian Church United with Rome, Greek-Catholic Major Archbishop Curia's Structural Organization.* Designed as an independent structure, Curia of the Major Archbishop is meant to help the Major Archbishop fulfill his duties as head and father of the Church that he leads. Major Archbishop is required to set it up and make it functional in all its attributes: the permanent synod, the bishops of the Curia, the ordinary court, the treasurer of the Major Archbishop, the Chancellor of the Major Archbishop, the committee on liturgical affairs and other committees, as it deems necessary. The role of this institution in the Church depends on the Major Archbishop and on each and every member of the Curia: dynamic – helping to coordinate pastoral and institutional setting of the evolving church – or static – addressing immediate and urgent problems that the Church faces. Recently established, the Curia of the Romanian Greek-Catholic Church United with Rome still seeks and questions its own setting, by assuming responsibilities that derive from the incumbent statutes and by always referring back to its ultimate goal, the salvation of souls.

REZUMAT. *Structura organizatorică a Curiei Arhiepiscopale Majore a Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-catolică.* Gândită ca o structură de sine stătătoare, Curia Arhiepiscopală Majoră are rolul de a-l ajuta pe Arhiepiscopul Major în îndeplinirea atribuțiilor sale în calitate de cap și părinte al Bisericii pe care o păstorește. Este obligația Arhiepiscopului Major de a o constitui și de a o face funcțională în toate componentele sale: Sinodul permanent, Episcopii curiei, tribunalul ordinar, economul arhiepiscopal major, cancelarul arhiepiscopal major, comisia pe probleme liturgice precum și alte comisii pe care le considera a fi necesare. Depinde de Arhiepiscopul Major precum și de fiecare membru al Curiei rolul pe care acest organism îl joacă în cadrul Bisericii arhiepiscopale majore: *dinamic*, contribuind la stabilirea coordonatelor pastorale și instituționale după care evoluează Biserica sau *static*, răspunzând secvențial la problemele imediate și urgente cu care se confruntă Biserica. Relativ recent constituită, Curia Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică își caută și își interoghează propria fizionomie plecând de la asumarea responsabilităților ce-i revin prin statute și raportându-se mereu la țelul ultim, mântuirea sufletelor.

* Doctorand, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,
hipertavi@yahoo.it

Keywords: Curia, major archbishop, permanent synod, synod of bishops, bishops of the curia, ordinary tribunal, finance officer, commissions, chancellor, particular law, statute

Cuvinte-cheie: Curia, Arhiepiscopul Major, Sinodul Permanent, Sinodul Episcopilor, episcopi ai Curiei, tribunalul ordinar, ofițer de finanțe, comisioane, cancelar, lege specială, statut

Conciliile ecumenice, sinoadele regionale, scrierile Sfinților Părinți și sfințele canoane nu ne spun nimic despre curia patriarhală ca structură, ci doar despre Sinodul Permanent ca organism constituit în vederea tratării chestiunilor administrative. Printre izvoarele canonice folosite spre redactarea *Cleri sanctitati*¹ (c. 286-288) și a CCEO² (c. 114) – canoane care tratează despre curia Patriarhală - găsim referiri la c. 26 al celui de al IV-lea Conciliu de la Constantinopol (869-870)³, la conciliul din Lyon (1274, deși acesta vorbește despre Curia romană), la Sinodul maroniților de pe Muntele Liban (1736)⁴, sinodul Sirienilor de la Sharfeh (1888)⁵. Actualul cod tratează

¹ PIUS PP. XII, Litt. Apost. *Cleri sanctitati*, Motu Proprio datae, 2 iun 1957, AAS 49 (1957), 433-600.

² CCEO = *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (trad. rom., *Codul Canoanelor Bisericii Orientale*, Cluj-Napoca, 2001)

³ *Concilium Constantinopolitanum IV* (869-870), can. 26: „...a solo patriarcha proprio iudicetur...quod apud eum honorabiliores quique colligantur”. În G ALBERIGO.- G DOSSETTI. - L. PERIKLES - P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, 2002, p. 185

⁴ „...ut vero reverendissimus d. Patriarchain his, quae ad Patriarchalem dignitatem pertinent, injunctum sibi munus qua par est sedulitate ac prudentia exercere valeat, idoneos ministros eligat, sacerdotali vel episcopali dignitate ornatos quibus res temporales ac spirituales ecclesiae Patriarchales commitat. Et santa quidem Synodus antiquae majorum nostrorum consuetudini inhaerens, eodem reverendissimo d. Patriarcha consentiente et approbante, statuit ac decernit, ut saltem unus vel bini suffraganei episcopi, quibus nulla sit diocesis, apud Patriarcham perpetuo maneant tamquam illius vicarii generales, quorum uni temporalia, alteri spiritualia administranda tradantur. Uterque autem sigillo Patriarchali utatur, collatisque studiis, causas sibi commisas audiant, expendant, ad Patriarcham referant, et cum eodem definiant. Sedis Patriarchalis bona custodiant, inventarium a Patriarcha suscribendum conficiant; sede vacante de omnibus rationem collegio mitropolitano et episcoporum reddant; idem inventarium novo Patriarchae tradant, ut propria manu subscriptum firmetur; ad nullam autem spirent, nisi mortuo illius episcopo, ut supra diximus; et sic promotis, officium ipso jure vacet, a reverendissimo d. Patriarcha alteri suffraganeo committendum. Pro congrua vero illorum sustentatione, ex Patriarchalis ecclesiae et episcopali dioceseon proventibus necessaria suppenditur. În J. M. MANSI (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 38, *Constitutiones et canones s. Synodi Montis Libani*, col. 216.

⁵ „Debet R. D. Patriarcha sive per se sive per duos episcopos ad opitulandum in expediendis Patriarchatus negotiis apud ipsum constitutos examinare candidatos ad episcopatum electos eorumque idoneitatem diligenter probare. In casu necessariis, praesertim cum candidati nequent R. D. Patriarchae residentiam adire, delegari potest duos aut saltem unum ex dominis episcopis, ad eos ope nonnullorum praestantium sacerdotum examinandos; et tunc authenticam examinantium testimonium, ad R. D. Patriarchae cuiam mittatur”. În *Synodus Sciarfensis Syrorum in Monte Libano celebrata, anno 1888*, cap. V, art. XIII, § 10, 5, Romae, 1896, p. 154.

despre Curia Patriarhală⁶ în titlul al IV-lea (Bisericile patriarhale), cap. IV (curia patriarhală), cc. 114-125.

Prin bula papală *Ad Totius Dominici Gregis* Sfântul Părinte Benedict al XVI-lea a ridicat în data de 16 decembrie 2005 Biserica Română-Unită cu Roma, Greco-Catolică, la statutul de Biserică Arhiepiscopală Majoră. Imediat după aceasta, s-a trecut la organizarea unei *Curii* care să-l sprijine pe Arhiepiscopul Major în îndeplinirea atribuțiilor sale ca și Părinte și Cap al Bisericii⁷. Curia urma a fi formată din: *Sinodul permanent, Episcopii Curiei, Tribunalul Ordinar, Economul și Consiliul economic, Cancelarul și Biroul de Presă, Comisia liturgică, Comisia de redactare a dreptului particular, Comisia patrimonial-juridică, Comisia Socială*⁸.

Personalul clerical al Curiei Arhiepiscopale Majore poate fi numit de Arhiepiscopul Major din oricare Eparhie a Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, având în prealabil consensul Episcopului eparhial sau al Superiorului major, dacă este vorba de membrii unui institut călugăresc sau ai unei societăți de viață comunitară după model călugăresc⁹. Acest personal este numit pe o perioadă de cinci ani, cu posibilitatea reînnoirii mandatului, iar salarizarea lui este stabilită de către Arhiepiscopul Major cu consensul Sinodului Episcopilor¹⁰. Fondurile pentru buna funcționare a *Curiei Arhiepiscopale Majore* provin atât din bunurile pe care Arhiepiscopul Major le poate folosi pentru acest scop cât și din contribuția fiecărei Eparhii, contribuție ce va fi fixată de către Sinodul Episcopilor¹¹.

1. Sinodul permanent

Sinodul permanent este una dintre cele mai vechi instituții specifice Bisericilor Orientale, exercitând funcțiunea de a governa în Bisericile patriarhale. Înainte de promulgarea legislației *Cleri sanctitati*, această instituție a avut o mai mare importanță în Bisericile orientale neunite decât în cele unite. Izvoare ale canoanelor ce tratează despre sinodul permanent se regăsesc în sinodul maronit din

⁶ Cfr. *CCEO*, can. 152, prevede ca tot ceea ce dreptul comun cuprinde referitor la Bisericile patriarhale, e aplicabil și Bisericilor Arhiepiscopale majore. Astfel toate cele șase Biserici patriarhale și cele patru Biserici Arhiepiscopale majore intră sub incidența acestui canon.

⁷ Cfr. art. 1 din *Statutul Curiei Arhiepiscopale Majore a Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică*. Prezentul Statut este *ad experimentum* pe o perioadă de 3 ani și a intrat în vigoare după aprobarea sa de Sinodul Episcopilor Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică în sesiunea ordinară din 21-23 octombrie 2008 și promulgat de către Arhiepiscopul Major prin decretul 117/2008 din 08.11.2008; de-acum înainte *SCAM*.

⁸ Cfr. *SCAM*, art. 2.

⁹ Cfr. *Ibidem*, art. 8.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*, art. 10.

¹¹ Cfr. *Ibidem*, art. 9.

Muntele Liban (1736)¹².

Sinodul permanent este institutul juridic cel mai important din întreaga structură a Curiei, nu doar pentru vechimea sa istorică și pentru prima poziție ocupată în rândul celorlalte organisme ale Curiei, ci și pentru raportul foarte strâns de colaborare pe care-l are cu Arhiepiscopul Major în administrarea Bisericii Arhiepiscopale Majore. Chiar dacă o bună parte din acest Sinod este ales de către Sinodul Episcopilor, nu este o parte a acestuia din urmă, ci o instituție separată, un organism foarte important pentru buna funcționare a Bisericii¹³. Prin separarea Curiei de Sinodul Episcopilor, atât *Cleri sanctitati* cât și *CCEO*, transformă Curia într-o instituție de sine stătătoare în cadrul Bisericii Arhiepiscopale Majore.

Funcționarea unei instituții este strâns legată de constituirea ei. Modalitatea de constituire a Sinodului Permanent ne este oferită de către canonul 115 §1 conform căruia Sinodul Permanent se compune din Arhiepiscopul Major și patru episcopi numiți pe o durată de cinci ani. Canonul 121 stabilește ca, în cazul imposibilității constituirii Sinodului permanent din 4 episcopi, Sinodul episcopilor să aibă dreptul de a alege doi episcopi, dintre care unul să fie Episcop eparhial. *CCEO* nu oferă prea multe informații asupra procedurii de alegere și nici *SCAM* care tratează problematica Sinodului Permanent în titlul al III-lea.

Organism colegial, Sinodul Permanent are rolul de a trata problemele cele mai urgente și mai importante ale Bisericii¹⁴. În anumite împrejurări, Arhiepiscopul Major va cere consimțământul sau sfatul Sinodului Permanent¹⁵. Convocarea și prezidarea Sinodului sunt îndeplinite de către Arhiepiscopul Major¹⁶, iar în caz de imposibilitate, această sarcină îi revine Episcopului cel mai vârstnic în hiertonire

¹² „Si quid praeterea dubium ac difficile in iisdem constitutionibus emergeret, quod declaratione aut interpretatione indigeret, nemo id sibi privata auctoritate arroget, sed omnem circa earundem constitutionum observantiam, declarationem, explicationem et interpretationem ssmo p.n. Patriarchae ejusque Synodo reservamus; quam Synodum ex tribus episcopis, secretario et quinque consultoribus compositam volumus in perpetuum assistere eidem reverendissima d. Patriarchae pro faciliori rerum omnium spiritualium nationis nostrae regimine. Si quis autem episcoporum, consultorum, vel si secretarius obierit, ad Patriarcham cum episcopis spectat succesorem in locum substituere”. În Mansi, *Synodus Maronitarum in Monte Libano* (1736), vol. 38, pars IV, cap. VII, 8, col. 270.

¹³ F. ELUVATHINGAL, *Patriarchal and Major Archiepiscopal Curia in the Eastern Catholic Legislations based on CCEO canons 114-125*, Kottayam, 2009, p. 235.

¹⁴ Cfr. articolelor 44 și 47 din *Statutul Sinodului Episcopilor Bisericii Arhiepiscopale Majore*. Statutul a fost publicat *ad experimentum* prin decretul SE Nr. 22/15.06.2008 și prelungit în valabilitate prin decretul SE Nr. 18/15.06.2010. De-acum înainte *SSE*.

¹⁵ *CCEO*, c. 934, § 1: „Dacă în lege este stabilită că, pentru a efectua un act juridic, autoritatea are nevoie de consimțământul sau sfatul unui grup de persoane, grupul trebuie convocat conform normei can. 948”.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, c. 116, § 1.

episcopală¹⁷. Convocarea nu are loc doar în situații de urgență, ci trebuie făcută cu regularitate de cel puțin două ori pe an¹⁸. Deciziile sunt luate cu majoritate absolută, votul fiind secret în ceea ce privește persoanele¹⁹.

Printre îndatoririle Sinodului Permanent amintim: consensul acordat Arhiepiscopului Major pentru a vizita, datorită unei situații grave, orice biserică, localitate ori Eparhie și a îndeplini tot ceea ce este de competența Episcopului eparhial²⁰; consensul dat administratorului Bisericii asupra locului de convocare a Sinodului electoral; sustragerea din partea Arhiepiscopului Major a unui loc sau a unei persoane juridice de sub puterea Episcopului eparhial și subordonarea acestuia sieși²¹; hotărâri în legătură cu treburile civile ale eparhiilor²²; convocarea, dacă e necesară, a Sinodului episcopilor²³; acceptarea renunțării la oficiu a unui Episcop eparhial demisionat²⁴; primirea dării de seamă a administrației precum și previziunea intrărilor și ieșirilor din partea Economului Bisericii²⁵ (c. 122 § 3). Sinodul Permanent nu este doar un organism colegial, colectiv, consultativ și auxiliar, ci reprezintă în mod real participarea întregului episcopat la guvernarea unei Biserici arhiepiscopale majore *sui iuris*²⁶.

2. Episcopii Curiei

După Sinodul Permanent, următorul organism în ordinea importanței este acela al Episcopilor Curiei. Înainte de adoptarea *Cleri sanctitati* și *CCEO*, această figură era prezentă în diferite Biserici sub denumirea de vicar general sau de vicar patriarhal²⁷. Izvoarele canonului 87²⁸, care tratează figura Episcopului Curiei, sunt:

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, c. 116, § 2.

¹⁸ Cfr. *SSE*, art. 48.

¹⁹ Cfr. *CCEO*, c. 118.

²⁰ Cfr. *SSE*, art. 55 și *CCEO*, c. 83.

²¹ Cfr. *SSE*, art. 56 și *CCEO*, c. 90.

²² Cfr. *SSE*, art. 57 și *CCEO*, c. 100.

²³ Cfr. *SSE*, art. 58 și *CCEO*, c. 106, §1, 2^o.

²⁴ Cfr. *SSE*, art. 60 și *CCEO*, c. 210, § 3.

²⁵ Cfr. *SSE*, art. 53 și *CCEO*, c. 122, §3.

²⁶ C. VASIL, *Il principio della sinodalità nelle chiese patriarcali secondo il CCEO*, Roma, 1998, p. 21.

²⁷ F. ELUVATHINGAL, *op. cit.*, p. 271.

²⁸ *CCEO*, c. 87: „ Patriarhul se poate îngriji ca în Sinodul Episcopilor Bisericii patriarhale să fie aleși, după norma cann. 181, § 1și 182-187, câțiva Episcopi ai curiei patriarhale –cu condiția să se prevadă corespunzător la cele necesare existenței lor -, însă nu mai mult de trei, cărora va conferi funcții cu reședința în curia patriarhală și îi poate hirotoni după ce a îndeplinit toate cele ce sunt cerute pentru proclamarea episcopală”.

*Sinodul Maroniților din Muntele Liban*²⁹, *Sinodul Sirienilor din Sharfeh (1888)*³⁰, *Sinodul Armenilor (1911)*³¹, *Cleri sanctitati (1957)*.

Episcopii Curiei vor îndeplini atribuțiile ce le revin prin decizia Sinodului și prin decretul Arhiepiscopului Major. Prin decizia Sinodului Episcopilor și a Arhiepiscopului Major, unul din Episcopii Curiei poate deveni Moderator al Curiei Arhiepiscopale Majore. Acesta din urmă va coordona activitățile Curiei, rămânând însă întotdeauna intactă autoritatea superioară a Arhiepiscopului Major.

Pentru a-i numi pe Episcopii Curiei, Arhiepiscopul Major trebuie să țină seama în mod obligatoriu de următoarele elemente: susținerea financiară a acestora; posibilitatea de a locui sau a avea reședința în Curie sau în apropierea acesteia și înzestrarea cu un birou de lucru. Aceștia sunt aleși conform normelor canonice în vigoare, Arhiepiscopul Major fiind împiedicat de a le conferi hirotonirea întru episcopat dacă cerințele canonice nu sunt pe deplin respectate. Procedurile de alegere, aprobare și hirotonire³² sunt identice cu cele ale Episcopilor din interiorul Bisericii Române Unite cu Roma. Doar membrii Sinodului Episcopilor îi propun prin

²⁹ „ Ut vero d. Patriarcha in his, quae ad Patriarchalem dinitatem pertinent, iijctum sibi munus que per est seduliatte ac prudentia exercere valeat, idoneos ministros elegat, sacerdotali vel episcopali dignitate ornatos, quibus res temporales ac spirituales ecclesiae Patriarchalis committat. Et sancta quidem Synodus antique maiorum nostrorum consueudini inhaerens, eodem reverendissimo d. Patriarcha consentiente et approbante, statuit ac decernit, ut saltem unus vel bini suffraganei episcopi quibus nulla sit dioecesis, apud Patriarcham perpetuo maneant tamquam illius vicari generales, quorum uni temporalia, alteri spiritualia administranda tradantur. Uterque autem sigillo Patriarchali utatur, collatisque studiis, cuasas sibi commissas audiant, expedeant, ad Patriarchams referant, et cum eodem definiant. Sedis Patriarchalis bona custodiant, inventarium a Patriarcha subscribendum conficiant; sede vacante de omnibus rationem collegio metropolitanorum et episcoporum redant; idem inventarium novo Patriarchae tradant, ut propria munus subscriptum firmetur; ad nullam autem diocesim aspirant, nisi mortuo illius episcopo, ut supra diximus, et sic promotis, officium, ipse iure vacet, a rmo. D. Patriarcha alteri suffraganeo committendum. Pro congrua vero illorum sustentatione, ex Patriarchalis ecclesiae et episcopalium diocesanum proventibus ncessaria suppeditentur”. *Synodus Maronitarum in Monte Libano (1736)*, pars III, cap. VI, 6, col. 210.

³⁰ „Debet R. D. Patriarcha sive per sive per duos episcopos ad opitulandum in expedientis Patriarchatus negotiis apud ipsum constitutos examinare candidatos ad episcopatum electos eorumque idoneitatem diligenter probare. In casu necessitatis, praesertim cum candidati nequent R. D. Patriarchae residentiam adire, delegari potest duos aut saltem unum ex Dominis episcopis, ad eos ope nonnullorum praestantium sacerdotum examinandos; et tunc authenticam examinantium testimonium, ad R. D. Patriarchae cuiam mittatur”. *Synodus Sciarfensis Syrorum (1888)*, cap. V, art. XIII, § 10, 5, p. 154.

³¹ „Integrum Patriarchae est unum alterumve titularem episcopum sibi constituere quorum ope utatur in administranda sua peculiari dioecesi, per electionem Synodi et confirmationem S. Sedis, in dioecesibus vero suorum suffraganeorum titulares eiusmodi episcopos non instituat nisi previo episcoporum dioecesanorum consilio et S. Sedis consensu. Quem autem sic ordinaverit, decenti sustentamento ita provideat, ut neque episcopo dioecetano gravimini sit nec dehonestetur episcopalis dignitas”. *Acta et Decreta Concilii Nationalis Armenorum (1911)*, Romae, 1913, 191, p. 215.

³² Cfr. *CCEO*, cc. 181 § 1 și 182-187 și 947-956 asupra alegerii.

voturi pe candidați Arhiepiscopului Major. Cei aleși vor fi hirotonoși de către Arhiepiscopul Major în termen de trei luni³³ și vor intra în posesia funcției în termen de patru luni. Numărul lor este limitat la trei³⁴ și sunt alții decât Episcopii auxiliari³⁵.

Episcopii Curiei vor îndeplini atribuțiile ce le revin prin decizia Sinodului și prin decretul Arhiepiscopului Major. La acestea pot fi adăugate și altele prevăzute de către legislație cum ar fi de exemplu îndeplinirea de către cel mai în vârstă în hirotonire a funcției de administrator al Bisericii Arhiepiscopale Majore în perioada vacanței scaunului, dacă dreptul particular nu prevede altceva³⁶. Arhiepiscopul Major este cel care decide dacă este sau nu este nevoie de Episcopi ai Curiei. Dacă el decide să delege acestora din putere sa executivă, este liber s-o facă precum și să stabilească norme de funcționare a acestora, norme care vor fi valabile însă doar în timpul păstoririi aceluiași Arhiepiscop³⁷. Noul Arhiepiscop îi poate reconfirma în această funcție sau desemna pentru o alta. În cazul vacanței unui scaun eparhial, Arhiepiscopul Major trebuie să numească un administrator al eparhiei după consultarea episcopilor Curiei Arhiepiscopale Majore³⁸; la fel, în cazul în care încetează mandatul economului eparhial pe perioada vacanței scaunului eparhial³⁹.

Dreptul particular poate identifica și alte modalități de colaborare între Arhiepiscopul Major și Episcopii Curiei. Codul nu face o diferențiere explicită a puterilor și a îndatoririlor Episcopilor Curiei. Canonul 78 § 1 ne spune că Arhiepiscopul Major nu poate constitui un Vicar general pentru întreaga Biserică arhiepiscopală majoră și nu poate nici delega puterea sa cuiva pentru toate cazurile. Acest canon nu interzice însă Arhiepiscopului Major să aibă diferiți vicari pentru administrarea Bisericii, să transfere sau să delege acestora o parte din puterile sale. Articolul 5 al SCAM prevede că „prin decizia Sinodului Episcopilor și a Arhiepiscopului Major unul din Episcopii Curiei poate să devină Moderator al Curiei Arhiepiscopale Majore”. Responsabilitatea acestuia ar consta astfel în coordonarea activității Curiei astfel încât aceasta să corespundă pe deplin scopului pentru care a fost instituită conform prescripțiilor legale, după cum sună articolul 6 al aceluiași statut: „Moderatorul Curiei Arhiepiscopale Majore va coordona activitățile întregului organism, rămânând însă întotdeauna intactă autoritatea superioară a Arhiepiscopului Major”. Printre activitățile acestuia am putea cuprinde întreținerea relațiilor Arhiepiscopului Major cu

³³ Cfr. *Ibidem*, c. 188.

³⁴ CCEO, c. 87: „... non tamen ultra tres...”.

³⁵ Cfr. SCAM, art. 4.

³⁶ Cfr. CCEO, c. 127, se poate adăuga și substituirea Episcopilor în Sinodul Permanent dacă timpul și gravitatea situației nu permit participarea acestora în timp util.

³⁷ Cfr. F. ELUVATHINGAL, *op. cit.*, p. 282.

³⁸ Cfr. CCEO, c. 220, 3^o.

³⁹ Cfr. *Ibidem*, c. 232, § 3.

Pontiful Roman, cu Sfântul Scaun, cu alte Biserici *sui iuris*, cu Sinodul Episcopilor, cu eparhiile, cu autoritățile civile; coordonarea activităților comisiilor sinodale; emiterea documentelor curiale⁴⁰.

3. Tribunalul Ordinar

Canonul 114 din actualul Cod situează pe poziția a treia Tribunalul Ordinar. Sunt multe canoanele primelor concilii care vorbesc despre administrarea justiției, însă doar un canon ne vorbește în mod explicit despre instituția Tribunalului Ordinar. Canonul 25 al Conciliului *in Trullo* (692), în concordanță cu Conciliul din Calcedon (451), c. 17, stipulează competența sinoadelor provinciale de a trata cauzele de dispută dintre episcopi⁴¹. Dintre sinoadele particulare din mileniul al doilea, fac referire la această instituție *Sinodul maroniților din Muntele Liban* (1736), cc. 5 și 10, *Sinodul Sirieninilor din Sharfeh* (1888) și *Sinodul Coptilor din Alexandria* (1898). Neexistând încă un cod comun pentru Bisericile orientale catolice, fiecare dintre aceste Biserici avea propriul Sinod și propriul sistem judiciar. Primul cod de drept canonic valabil pentru Biserica latină apărut în 1917 (*Codex Juris Canonici*) a constituit o sursă de inspirație pentru multe dintre Bisericile orientale ce l-au urmat pentru rezolvarea problemelor în domeniul procesual. Odată însă cu promulgarea de către Papa Pius al XII-lea (22 februarie 1949) a scrisorii apostolice *moto proprio Sollicitudinem Nostram*, Bisericile orientale au fost înzestrate cu un cod propriu de administrare a justiției.

Primele două articole din *Statutul Tribunalului Ordinar al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică*⁴² stabilește că, în conformitate cu prevederile can. 1063 CCEO, Tribunalul Ordinar este „unicul Tribunal de a doua și ulterioare instanțe în toate cauzele ecleziastice ale eparhiilor ce compun Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, din interiorul teritoriului canonic”⁴³. Natura sa colegială stă atât în modul său de a fi cât și în activitățile sale, în disciplina și în procedurile sale. Toți judecătorii acționează în mod colegial sub persoana președintelui care este un *primus inter pares*. Cazurile sunt distribuite în mod colegial, la fel și procedurile în fiecare etapă a procesului până la sentința definitivă⁴⁴.

⁴⁰ Cfr. F. ELUVATHINGAL, *op. cit.*, p. 285.

⁴¹ *Conciliul Trulan* (691-692), c. 25: „...Iar dacă în cuprinsul celor treizeci de ani s-a născut sau s-ar naște vreo neînțelegere asupra lor, să fie îngăduit celor ce spun că sunt neîndreptățiți să facă pără despre acest lucru la sinodul eparhiei (mitropoliei)”. Am preluat traducerea românească din Arhid. Prof. Dr. I.N. FLOCA, *Canonaele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, p. 131.

⁴² Aprobate de către PF Lucian, prin Decretul nr. 121/18.06.2010, *ad experimentum* pe o perioadă de 3 ani, statutul a fost publicat în *Acte Sinodale*, an. V, nr. 5, Blaj, 2010, pp. 46-67 [de acum înainte *STO*].

⁴³ *STO*, art. 1-2.

⁴⁴ Can. 1085 din CCEO vine cu ulterioare precizări în privința acțiunii colegiale:

Pentru administrarea justiției, acest Tribunal este condus de către un Moderator care, în cazul nostru este Arhiepiscopul Major⁴⁵ care veghează la respectarea normelor comune, a statutului precum și a normelor administrative ale Sfântului Scaun și ale Sinodului Episcopilor. Deschide totodată anul judecătoresc și dă raportul anual al Tribunalului însoțit de eventuale observații și propuneri⁴⁶. Numirile din cadrul Tribunalului reprezintă de asemenea o responsabilitate a sa⁴⁷.

Componența Tribunalului este următoarea: președintele Tribunalului care este Vicarul Judecătoresc; Vicepreședintele Tribunalului care este Vicarul judecătoresc adjunct; judecătorii; apărătorii legăturii; promotorii dreptății; apărătorii stabili: avocați și procurori; cancelarul; notarii⁴⁸. Colaborează cu Tribunalul avocați acreditați și experți acreditați pe lângă Tribunal. Toate aceste persoane trebuie să posede titlurile de studii cerute de către CCEO pentru ocuparea funcției respective. Numirea membrilor este o prerogativă a Arhiepiscopului Major, putând fi aleși din orice eparhie, institut religios sau societate de viață comună sau dintr-o altă Biserică *sui iuris* cu consimțământul scris al Episcopului eparhial sau al superiorului, în cazul institutelor de viață consacrată⁴⁹. Citind toate aceste prevederi în spiritul *Codului*, se remarcă o stabilitate a acestor oficii.

Președintele organizează și direcționează activitățile Tribunalului, reprezentând în același timp Tribunalul și actele sale. Din lista membrilor Tribunalului, alcătuiește mai multe complete de judecată în funcție de numărul cauzelor sosite spre a fi judecate. Drepturile și obligațiile sale sunt similare cu cele ale Vicarului judecătoresc dintr-un tribunal eparhial⁵⁰. Revocarea sa se face doar de către Moderator pentru un motiv foarte grav⁵¹. Numărul judecătorilor și al auditorilor trebuie să fie suficient astfel încât să se formeze mai multe complete de judecată. În general, aceștia se rotesc între ei în urma desemnării de către Vicarul judecătoresc cu eventualele îndatoriri specifice: redactare sentință, instrucție etc⁵². Înlocuirea unui judecător poate avea loc în orice moment al desfășurării cauzei pentru a evita pierderi, prin decret⁵³. Din rândul judecătorilor, pot face parte și persoane laice „cu reputație integră”, numite de către Arhiepiscopul Major.

Una dintre figurile cele mai importante ale Tribunalului este Apărătorul legăturii ce are un rol primordial în desfășurarea activității procesuale. Absența

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, art. 9.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, art. 10.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, art. 11-12.

⁴⁸ Cfr. *STO*, art.13

⁴⁹ Cfr. *CCEO*, can. 1102 § 1

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, cann. 1086-1091.

⁵¹ Cfr. *STO*, art. 21.

⁵² Cfr. *Ibidem*, art.24.

⁵³ Cfr. *Ibidem*, art. 28.

acestui în cadrul dezbaterilor sau a sesiunii de vot atrage după sine invaliditatea sentinței, având „obligația de a propune și expune tot ceea ce se poate aduce rațional împotriva nulității sacrei hirotoniri sau împotriva nulității ori desfacerii unei căsătorii”⁵⁴. Într-o altă cauză, aceeași persoană poate îndeplini rolul de Promotor al Dreptății⁵⁵. Când o cauză privește binele public sau e de natură penală, Promotorul dreptății este cel care are obligația de a apăra binele public, fiind instituit cu caracter permanent pentru aceste tipuri de cauze sau *ad casum* pentru cauze contingente⁵⁶.

În spiritul canonului 1101, §§ 1 și 2 ce prevede ca în fiecare tribunal să existe un număr suficient de notari care să înregistreze actele judiciar și să confere prin semnătura sa caracter public și autentic fiecărui act procesual, lipsa semnăturii ducând la nulitatea lucrărilor, Tribunalul Ordinar necesită un număr suficient de mare astfel încât fiecare cauză să fie urmărită de un notar⁵⁷. Se subînțelege de la sine că acesta nu trebuie să se identifice cu vreo altă figură prezentă în desfășurarea cauzei.

Tribunalul Ordinar mai are în componența sa și procuratori sau avocați, „numiți exclusiv din rândul credincioșilor catolici în conformitate cu canonul 1141. Înscriși pe lângă Tribunal, aceștia oferă consultanță celor care o cer și celor care vor să se folosească de ei pentru a înainta o cauză de nulitate⁵⁸. Tribunalul deține și un *Registru-evidență* al experților în diverse materii de care se poate folosi în cazul în care ar fi nevoie de intervenția într-o anumită cauză.

Toți acești membri pot fi pedepsiți conform dreptului comun⁵⁹ și *Statutului Tribunalului*, mergând chiar până la retragerea acreditării persoanei în cauză⁶⁰. Atunci când sunt ridicate excepții împotriva judecătorilor, a promotorilor dreptății și a apărătorilor legăturii, moderatorul trebuie să ia o decizie⁶¹. În cazul celorlalți, *Statutul* îl desemnează pe Președintele Tribunalului pentru a lua măsurile ce se le consideră oportune pentru buna desfășurare a activității Tribunalului. Arhiepiscopul Major, în virtutea rolului de Moderator al Tribunalului, poate accepta renunțarea la funcție⁶² (c. 1063, § 2).

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, art. 30.

⁵⁵ Cfr. *CCEO*, can. 1100 § 1.

⁵⁶ Cfr. *SCO*, art. 34.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, art.38-40.

⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, art. 51.

⁵⁹ Cfr. *CCEO*, can 1115.

⁶⁰ Cfr. *SCO*, art. 72.

⁶¹ Cfr. *CCEO*, cann. 1062 § 5 și 1106

⁶² Cfr. *Ibidem*, 1063 § 2.

4. Economul bisericii

Orice instituția bisericească, indiferent de mărime, rit sau tradiție, are în componența sa figura economului. Acesta este și cazul *Curiei Arhiepiscopale Majore*, actualul *Cod* propunându-o în mod detaliat în canonul 122. Izvoarele acestui canon ne vorbesc despre o tradiție venerabilă a acestei figuri care urcă până la Conciliul din Calcedon⁶³ (451) ce ne vorbește de economul eparhial, pentru a trece mai apoi prin cel de-al doilea Conciliu de la Niceea⁶⁴ (787) care-l impune tuturor structurilor bisericești. Legislația modernă privitoare la Bisericele orientale catolice îl surprinde în două scrisori apostolice *motu proprio* ale Papei Pius al XII-lea. Este vorba de *Postquam Apostolicis Litteris*⁶⁵ (1952) care tratează chiar figura economului patriarhal și respectiv *Cleri sanctitati*⁶⁶ (1957) ce aduce cu sine nuanțări ulterioare. Este doar un prim pas căci normativa acestor două scrisori apostolice pune un semn de egalitate între economul patriarhal și respectiv economul eparhiei Patriarhului, egalitate depășită de către *Codul* actual care, inspirându-se din sfintele canoane⁶⁷, nu face doar o distincție netă între cele două figuri, ci cere imperios ca această distincție să existe în mod real.

Distinct fiind de economul eparhiei Arhiepiscopului Major⁶⁸, Economul Bisericii Arhiepiscopale majore este responsabil de administrarea bunurilor temporale ale acesteia. Numit⁶⁹ de către Arhiepiscopul Major cu consimțământul Sinodului permanent, economul trebuie să îndeplinească următoarele calități: credincios

⁶³ *Conciliul din Calcedon*, can. 26: „De vreme ce în unele Biserici, după cum am auzit din zvon, episcopii mânuiesc (administrează) fără economi bunurile bisericii, i s-a părut (conciliului) ca fiecare biserică ce are episcop să aibă și econom din clerul propriu (al Bisericii), care să chivernisească (administreze) cele bisericești după socotința episcopului său”.

⁶⁴ *Conciliul II de la Niceea*, can 11: „Fiind cu toții îndatorați (obligați) să păzim dumnezeieștile canoane, suntem datori să-l ținem cu orice chip nevătămat și pe cel care zice să fie economi în fiecare biserică”.

⁶⁵ *Postquam Apostolicis Litteris*, can. 259 §1: „Pro administratione bonorum patriarchatus, in curia patriarchali speciale officium, ab illo Officio distinctum quod administrationem bonorum eparchiae Patriarchae propriae curat, constituendum est, constans oeconomu, ratiocinatore et aliis necesariis ministris”.

⁶⁶ *Cleri sanctitati*, can. 299§ 2,1°: „Oeconomus patriarchalis Officio administrationis immediate praeest et bona patriarchatus ad normam canonum administrat”.

⁶⁷ Cfr. D. SALACHAS, *Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, Roma, 1997, p. 426.

⁶⁸ *CCEO*, can. 122 §1: „Pentru administrarea bunurilor Bisericii patriarhale, Patriarhul, cu consimțământul Sinodul permanent va numi economul patriarhal, distinct de economul eparhiei Patriarhului”.

⁶⁹ Numirea ar trebui să aibă loc în scris și să fie conformă cu normele dreptului particular (*CCEO*, can 937 § 2: „În dreptul particular al fiecărei Biserici sui iuris va fi determinat mai detaliat modul în care aceste prescripții își îndeplinesc efectele”.

creștin⁷⁰, expert în treburile economice, onest, lipsit de raport de consagvinitate sau afinitate cu Arhiepiscopul Major până la gradul patru inclusiv⁷¹.

Ca membru al Curiei, Economul este obligat să facă promisiunea îndeplinirii tuturor responsabilităților și să păstreze caracterul confidențial al informațiilor⁷². Economul poate demisiona motivând în scris, în prezența a doi sau trei martori; demisia nu presupune acceptarea imediată din partea autorității superioare⁷³. Abandonarea arbitrară a funcției, fără informarea în timp util a autorității superioare și fără un raport asupra activității, duce la responsabilitatea asupra deteriorării bunurilor obligând la despăgubire⁷⁴.

Economul Bisericii Arhiepiscopale Majore trebuie să dea anual în scris socoteală Sinodului permanent despre administrarea anului care a trecut, precum și despre previziunile intrărilor și a ieșirilor pentru anul ce a început; va da socoteală despre administrație și ori de câte ori o cere Sinodul permanent. Sinodul Episcopilor poate cere socoteală Economului despre administrație precum și despre previziunile intrărilor și ieșirilor, și să le supună propriei examinări⁷⁵. Dacă în primul caz este o obligație ce trebuie îndeplinită, în cel de al doilea este întrezărită doar posibilitatea de a o face. Tocmai de aceea ar fi de dorit ca dreptul particular să stabilească în mod mai clar relațiile dintre Econom și Sinodul permanent precum și dintre Econom și Sinodul episcopilor, precum și dintre Econom și economii eparhiali.

O clarificare ulterioară ar fi binevenită pe marginea expresiei canonului 122 din *CCEO*: „pentru administrarea bunurilor Bisericii”. Despre ce bunuri e vorba? Articolele din *SCAM* se referă doar la o simplă contabilitate de intrări și ieșiri, nefiind clar despre ce administrație trebuie să dea socoteală. Cu alte cuvinte: administrează ceva? Dacă da, ce anume? Considerăm legitimă această întrebare atâta timp cât formularea canonului 122 începe chiar cu termenul *administrare*.

Statutul Curiei include un organism ce poartă numele de *Consiliului economic al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică*. Având drept scop analiza, expertiza și supervizarea problemelor economice ale Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, acesta oferă Sinodului Episcopilor un sprijin în rezolvarea acestor probleme. Fac parte din *Consiliul economic*: *Președinte* - Arhiepiscopul Major; *Secretar* - Secretarul Sinodului Episcopilor; *Membrii* - Economul Bisericii; Economii

⁷⁰ *Cleri sanctitati*, can. 299 § 2, 2° prevedea obligativitatea ca economul să fie membru al clerului: „Oeconomii patriarchalis munus clerico fideli”.

⁷¹ Nerespectarea acestei condiții duce la invaliditatea numirii *CCEO*, can. 940 §1: „Pentru ca cineva să fie promovat într-o funcție, trebuie să fie apt, adică să fie înzestrat cu acele calități pe care dreptul le cere”.

⁷² Cfr. *CCEO*, can. 244 § 2 și 937 § 2.

⁷³ Cfr. *Ibidem*, can. 969.

⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, can. 1033 și *SCAM*, art. 43.

⁷⁵ Cfr. *SCAM*, art. 43-44.

eparhiali ai fiecărei Eparhii; Juristul Eparhiei Arhiepiscopului Major. *Consiliu* se va întruni tot la trei luni, fiecare eparhie beneficiind de un singur vot indiferent de nr de reprezentanți⁷⁶.

5. Cancelarul

Coordonarea și organizarea bunei desfășurări a activității în cancelaria arhiepiscopală și în arhiva arhiepiscopală îi revin Cancelarului. Dacă în legislația precedentă Cancelarul era în mod obligatoriu un preot, numit de către Arhiepiscopul Major cu consimțământul Sinodului permanent⁷⁷, *CCEO* permite ca să această slujire să fie îndeplinită și de către un diacon ce urmează a prelua totodată *in corpore* îndatoririle ce-i revin în virtutea funcției sale⁷⁸.

Prin dreptul însuși, Cancelarul este și notar al Curiei Arhiepiscopale Majore precum și notar al întregii Biserici Arhiepiscopale Majore⁷⁹. Principalele sale îndatoriri⁸⁰ sunt: redactarea, autentificarea⁸¹, așezarea în ordine și păstrarea actelor în arhivă. Este vorba de trei clase mari de documente: cele primite de către Curie sau de către Arhiepiscopul Major; copii ale scrisorilor sau ale documentelor ieșite din Curie; documente interne ale Curiei precum referate, procese verbale ale diferitelor întâlniri.

Arhiepiscopul Major poate să-l înlătore în mod liber din funcție, în scris⁸² pe Cancelar, însă doar pentru un motiv grav deoarece a fost numit pe o perioadă indefinită⁸³; altfel trebuie să observe principiile dreptății și al echității. Cancelarul are la dispoziție un regent ce îndeplinește activitățile compatibile funcției sale încredințate de Cancelar, numit în mod liber de către Arhiepiscopul Major dintre toți clericii Bisericii Arhiepiscopale Majore, după ce a ascultat părerea Cancelarului⁸⁴.

⁷⁶ Cfr. *SCAM*, art.52-53.

⁷⁷ *Cleri sanctitati*, c. 300 §1: „In curia patriarchali constituatur a Patriarcha, audita Synodo permanenti, cancellarius patriarchalis, qui sit presbyter omni exceptione maior”.

⁷⁸ Cfr. *CCEO*, can. 123 §1: „În curia patriarhală va fi numit de către Patriarh un preot sau un diacon în afara oricărei suspiciuni, care să prezideze ca și cancelar patriarhal cancelaria patriarhală și arhiva curiei patriarhale”.

⁷⁹ Cfr. *SCAM*, art. 24

⁸⁰ Dreptul particular poate conferi mai multe responsabilități, atât cancelarului cât și a notarului.

⁸¹ Semnătura cancelarului dă autenticitate actului; doar semnătură acestuia însă nu conferă efecte juridice. Cfr. G. GIULIANI, *I canoni generali sulla curia diocesana*, Roma 1988, p. 65.

⁸² *CCEO*, can. 974 §2: „Decretul de îndepărtare, pentru a produce efect, va fi intimat în scris”.

⁸³ *Ibidem*, can. 975 §1: „Exceptând cazul în care dreptul prevede altfel, cineva nu poate fi înlăturat din funcția care i s-a acordat pe timp determinat decât dintr-o cauză gravă și respectând procedura prescrisă de drept”.

⁸⁴ Cfr. *SCAM*, art. 27-28.

Alături de Cancelar și de regent, care sunt notari *ipso iure*, fac parte din structura *Curiei* și alți notari care redactează actele și documentele cu privire la decrete, dispoziții, obligații sau altele care cer intervenția lor; întocmesc cu fidelitate procesele verbale cu privire la cele petrecute și semnează actele referitoare la aceste lucruri cu indicarea locului, zilei, lunii și anului; prezintă actele și documentele, respectând cele prescrise, celor care cer acest lucru în mod legitim, și declară copiile lor conforme cu originalul. Există o strânsă legătură între funcțiile Cancelarului și cele ale notarului și ale arhivarului. Unul dintre motive ar fi acela că cel care se ocupă de documente trebuie să fie în stare să elibereze o copie autentică fără a mai nevoie de prezența unei alte persoane în persoana notarului.

6. Comisiile

Actuala normativă canonică, în special canoanele 114 și 124, oferă doar linii generale privitoare la obligativitatea instituirii canonice a comisiilor, în special a celei liturgice. Originea lor nu e îndepărtată, ci o regăsim în legislațiile din epoca modernă: *Sinodul Maroniților din Muntele Liban* (1736), *Sinodul Sirienilor din Scarfeh* (1888), *Sinodul Coptilor din Alexandria* (1898), *Sinodul Armenilor* (1911), *Cleri sanctitati*⁸⁵.

Revine Arhiepiscopului Major obligația de a constitui comisiile și de a numi președinții acestora. Cunoscută fiind importanța liturghiei în viața unei Bisericii orientale, Arhiepiscopul Major trebuie să înființeze o comisie liturgică. Acestea i se pot adăuga și celelalte comisii care se consideră a fi utile întru munca pastorală⁸⁶. Detaliile privitoare la constituirea, funcționarea și numirea persoanelor sunt lăsate la discreția Arhiepiscopului Major sau a dreptului particular.

În Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, au fost constituite următoarele comisii: *Comisia sinodală pentru redactarea Dreptului particular*, *Comisia sinodală pentru Patrimoniul*, *Comisia Sinodală pentru Educația Catolică* cu 2 subcomisii (de învățământ superior și formare a clerului, de învățământ preuniversitar), *Comisia Sinodală Liturgică*, *Comisia Sinodală Teologico-Istorică* cu 2 subcomisii (teologică și istorică), *Comisia Sinodală Pastorală*, *Comisia Sinodală misionar-ecumenică*, *Comisia Sinodală Socială*.

Domeniul de activitate al unei comisii reiese din însăși denumirea fiecăreia. Toate aceste comisii îl ajută pe Arhiepiscopul Major în mai buna funcționare sau administrare a Bisericii, fiecare pe segmentul încredințat, prin cercetările și

⁸⁵ *Cleri sanctitati*, can. 302: „Constituendum est a Patriarcha consilium seu ut aiunt commissio de re liturgica, ad recognoscendos et imprimendos libros liturgicos, ad normam can. 279 § 2, et ad ea pertractanda quae Liturgiam spectant”.

⁸⁶ *CCEO*, can. 124: „Comisia liturgică, pe care fiecare Biserică patriarhală trebuie să o aibă, și toate celelalte comisii prescrise pentru Bisericile sui iuris, sunt înființate de către Patriarh și sunt constituite din persoane numite de către Patriarh”.

propunerile lor. Rezultatele muncii lor contribuie la îmbogățirea dreptului particular. Competența unei comisii este cuprinsă în decretul de constituire, în statutul ei precum și în alte documente oficiale. Arhiepiscopul Major poate să delege președinților comisiilor teme sau problematice spre studiu, analiză și reglementare urmând ca la final să fie redactat unui material final.

Fiecare comisie are un președinte, un secretar, membrii ordinari și membrii consultanți. Președintele Comisiei este un episcop în timp ce secretarul este o persoană specialistă în domeniul de care se ocupă comisia respectivă. Membrii comisiei, pe cât posibil, sunt reprezentanții fiecărei eparhii și a vieții consacrate astfel încât să fie reprezentată întreaga Biserică *sui iuris*. Înainte de numirea unui nou membru, președintele trebuie să-i consulte pe membrii ordinari. Întâlnirile de lucru ale comisiei se desfășoară la perioade de timp stabilite de comun acord de către membrii sau în urma solicitării Arhiepiscopului Major sau al Sinodului Episcopilor atunci când o consideră necesară.

În ceea ce privește alegerea, numirea, schimbarea sau demisia unui membru, toate acestea sunt prevăzute de către statutul fiecărei comisii. Un raport oficial al fiecărei comisii ar trebui înaintat Arhiepiscopului Major, Sinodului Episcopilor și chiar publicat în *Acta sinodalia*. Orice decizie trebuie luată prin consens, iar dacă acesta nu există, prin majoritate de voturi ale membrilor ordinari.

Concluzie

În evoluția lor istorică, Bisericile orientale catolice au dezvoltat un centru de guvernare, numit în timpurile moderne *Curia patriarhală* sau *arhiepiscopală majoră*, după caz, pentru o mai bună funcționare. După promulgarea CCEO, în general, toate Bisericile au încercat să constituie o Curie sau au purces la actualizarea celei existente, prin stabilirea de organisme viabile care să contribuie la o mai bună administrare a întregii Biserici. La nivel structural, Curia cuprinde diferite secțiuni: Sinodul permanent, Episcopii Curiei, Tribunalul Ordinar, Economul, Cancelarul, diferitele Comisii. La baza funcționării acestei structuri stau principii precum cel al subsidiarității, al sinodalității și al colegialității, la care se adaugă și cel al teritorialității.

Organismele Curiei nu se bucură de autonomie absolută, ba dimpotrivă, natura lor este vicarială, ministerială și instrumentală. Rolul Curiei este de a apăra și de a garanta disciplina Bisericii *sui iuris*. În administrarea și guvernarea Bisericii, trebuie să existe consistență, regularitate și linii de urmărit, care să ofere însă și spații pentru sugestii și decizii.

Curia nu este o piesă dintr-un mecanism birocratic, ci o realitate eclezială care contribuie la protejarea patrimoniului disciplinar și ritual al Bisericii *sui iuris* prin funcția sa consultativă, colegială, executivă și judiciară. Analizele, concluziile, răspunsurile oferite de Curie la probleme care privesc în mod direct viața Bisericii

ar trebui să fie rezultatul unui studiu temeinic, a unei reflexii îndelungate și a rugăciunii care sfărâmă piatra minții și a inimii. Cu alte cuvinte, Curia este în serviciul Bisericii având mereu prezentă salvarea sufletelor.

PRIVILEGII MARIANE ÎN „PARACLISUL MAICII DOMNULUI”

LIGIA MAN*

ABSTRACT. *Privileges of Mary in the Paraclisis.* Within the Eastern Churches there were written numerous votive offices or pious texts to honour God, the Virgin Mary or the saints. Among them, the office called the *Paraclisis* is one of the most important. It is a beseech office meant to obtain from Mary, the Holy Mother of God, help in the torments of life and spiritual needs. The *Paraclisis* is structured as the Lauds, being centred the so-called the Paraclisis Canon, of the Supplicatory Prayer. Of all Odes and Troparions that are to be chanted during the Paraclisis, the Canon is an ongoing supplication for help; it is connected to the awareness of Mary’s identity for the Christian believers and what she is able to intercede for them.

REZUMAT. *Privilegii mariane în „Paraclisul Maicii Domnului”.* În bisericile bizantine au fost compuse multe oficii votive sau de pietate în cinstea Domnului, a Sfintei Fecioare Maria și a sfinților. Între acestea, Rânduiala Paraclisului ocupă un loc foarte important. Este o rugăciune de cerere adresată Mariei pentru a obține de la Ea, Sfânta Maică a lui Dumnezeu, ajutor și mângâiere în încercările vieții și în nevoile spirituale. Paraclisul urmează structura Utreniei sau a Laudelor de dimineață având în centru „Canonul de cerere” alcătuit pe fundamentul Cântărilor biblice. În toate laudele sau troparele care îl compun, Canonul este o continuă rugăciune de implorare, sufletul fiind conștient de cine este Maria pentru credincioși și ce poate face pentru ei.

Key words: *Paraclisis, prayer, Mary, liturgy, Greek-Catholic Church*

Cuvinte-cheie: *Paraclis, rugăciune, Maria, liturghie, Biserica Greco-Catolică*

În liturghia bizantină, cântarea religioasă, de inspirație biblică sau dogmatică, deține un loc deosebit. Ea își are început în uzul liturgic al Bisericii primare în care cântarea psalmilor, mai ales a celor mesianici, era o moștenire preluată din cultul iudaic¹. Apariția ereziilor și necesitatea combaterii acestora au condus la alcătuirea

* Doctor în teologie, profesor de religie, Liceul Greco-Catolic „Iuliu Maniu”, Oradea, Romania, manligia@yahoo.it

¹ Cf. E.M. Toniolo, *La Vergine Maria nelle Liturgie Orientali*, Pontificia Facoltà Teologica „Marianum”, Roma, 1990-1991, 14.

altor cântări de laudă, imnuri în cinstea Preasfintei Treimi și a Mântuitorului, în care se exprimau pe scurt învățăturile Bisericii. Acestea s-au extins apoi la toate misterele credinței și la sărbătorile împărătești, dar și la cele ale Sfintei Fecioare Maria și ale sfinților. În acest sens, imnul creștin a fost folosit la început ca un instrument apologetic, de apărare și propagare a principalelor mistere creștine. După libertatea Bisericii, imnografia creștină cunoaște o amploare deosebită, mai ales începând cu secolul al V-lea. De acum înainte, cântările compuse de imnografii și melozii creștini vor pătrunde sub diferite forme și denumiri în rânduiala principalelor slujbe ale oficiului divin².

În ce privește prezența Maicii lui Dumnezeu în liturgia și pietatea bizantină, Alexis Kniazeff, un important reprezentant al teologiei ortodoxe contemporane, o caracterizează prin termenul de omniprezență³, Maria fiind venerată în diferite celebrări pe tot parcursul anului liturgic. În același sens, o serie de documente magisteriale recente⁴ subliniază faptul că în cultul liturgic, „orientalii cinstesc prin splendide imnuri pe Maria, pururea Fecioară, proclamată în mod solemn, Preasfântă Maică a lui Dumnezeu, de către Conciliul ecumenic de la Efes” (UR 15). Din multitudinea acestora, *Imnul Acatist și Rânduiala Paraclisului* sunt cele mai cunoscute rugăciuni în rândul credincioșilor de rit oriental.

1. Generalități

În Biserica Bizantină, *Rânduiala Paraclisului* este una din cele mai valoroase rugăciuni mariane și, poate, cea mai folosită. Denumirea acesteia provine din cuvântul grec *para-kaleo* care semnifică *a chema aproape, a chema în ajutor*. Din chiar numele său reiese faptul că Paraclisul este o rugăciune de cerere stăruitoare adresată Mariei, fiind întemeiată pe demnitatea ei de Mamă a lui Dumnezeu și deci, pe puterea ei de mijlocire⁵.

Paraclisul este alcătuit dintr-un șir de tropare, psalmi, invocații adresate lui Dumnezeu și Mariei, de către suflete care cer cu încredere ajutor, pace, mângâiere și vindecare în vreme de ispite, necazuri, boală sau alte încercări sufletești și trupești.

² Cf. E. Braniște, *Liturgica Generală, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1993, 712.*

³ Cf. A. Kniazeff, *La Mère de Dieu dans l'Eglise orthodoxe*, Cerf, Paris, 1990, 19.

⁴ Vorbind despre pietatea mariană a orientalilor, Constituția dogmatică *Lumen Gentium* pune în evidență faptul că ei „se întrec cu elan arzător și cu suflet devotat în a aduce cult Născătoarei de Dumnezeu pururea Fecioare” (LG 69). În același sens, în Enciclica *Redemptoris Mater*, Papa Ioan Paul al II-lea, vorbind despre orientali, spune: „chiar dacă istoria lor a fost marcată de persecuții sângeroase (...) au privit întotdeauna cu nemărginită încredere spre Maria, au cinstit-o cu laude și au invocat-o cu rugăciuni neîncetate (...) Nu e de mirare, așadar, că Maria deține un loc privilegiat în cultul vechilor Biserici orientale, cu o neasemuită bogăție de sărbători și de imnuri” (RM 31).

⁵ Cf. E.M. Toniolo, *La Vergine Maria*, 118.

Scopul Paraclisului este indicat încă de la începutul său: este un „Canon de Mângâiere” *Către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu care se cântă la toată amărăciunea și asupra sufletului*. În acest sens, folosirea lui nu este limitată la un timp și loc anume. Maria poate fi invocată oricând și oriunde un suflet trece prin „amărăciune și asupra”⁶. Aceasta poate fi înțeleasă și în sens colectiv, respectiv, familie, comunitate și chiar întreaga Biserică.

Dată fiind importanța lui în viața credincioșilor, Biserica bizantină a dispus celebrarea liturgică a Paraclisului după *Rânduiala Vecerniei* sau a Sfintei Liturghii, precum și în multe alte împrejurări, dar mai ales în perioada 1-15 august, ca pregătire pentru sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului.

Referitor la originea și autorul Paraclisului se cunosc foarte puține informații. În cărțile liturgice, după unii autori, Paraclisul este atribuit lui Teostirict, un călugăr aflat la începutul secolului al IX-lea, într-o mănăstire din Bitinia, fiind, se pare, un ucenic al Sfântului Niceta. După alții, autorul ar fi un anume Teofan, care însă nu poate fi identificat cu nici un imnograf ce poartă acest nume în această perioadă. De aceea, se presupune că acesta este numele lui Teostirict, înainte de intrarea sa în viața monastică⁶.

În cartea sa, *Inni a Maria dall'Oriente Cristiano*, Michele Rubini, atribuie rugăciunea Paraclisului Sfântului Ioan Damaschinul (657-679) „un monah exemplar din mănăstirea Sfintei Sava, aproape de Ierusalim, care a fost un mare cântăreț al Mariei, cu numeroase omilii laudative în cinstea Fecioarei”⁷.

2. Structura Paraclisului

Conform textului din *Orologhion*⁸, Rânduiala Paraclisului urmează structura Laudelor de dimineață, a Utreniei, cu anumite diferențe: din cei șase psalmi ce compun psalmodia, se cântă doar ultimul, psalmul 142; se omite ectenia pentru pace, iar după troparele de început, se recită psalmul 50; urmează apoi, Canonul propriu-zis⁹. În acest sens, Rânduiala Paraclisului are următoarea structură:

Binecuvântarea Preotului și rugăciunile obișnuite:

„Bine este cuvântat Dumnezeu nostru..., Preasfântă Treime, Tatăl nostru, Doamne îndură-te, Veniți să ne închinăm...”.

⁶ Cf. *Acathiste et Paraclis*, tradus de P. Denis Guillaume, Diaconie apostolique, Roma, 1990, 15-16.

⁷ M. Rubini, *Inni a Maria dall'Oriente cristiano*, Insieme, Terlizzi (Ba), 2003, 31.

⁸ Pentru studiul Paraclisului s-a folosit textul preluat din *Orologhion*, ediție îngrijită de Tipografia Seminarului Arhiepiscopiei, Blaj, 1934, 577-593.

⁹ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici bibliche dell'Ufficio della Paraclisis nella Liturgia bizantina*, Pontificia Facoltà Teologica „Marianum”, Roma, 2003, 1; se poate vedea și *Acathiste*, 13.

Conștientă de datoria omului de a-l adora pe Dumnezeu, Biserica așează chiar de la începutul Paraclisului aceste rugăciuni introductive, prin care vrea să arate că, asemenea altor celebrări liturgice, și această devoțiune mariană are, ca scop ultim, preamărirea Sfintei Treimi, în care își are izvorul orice binefacere cerută Maicii lui Dumnezeu. Invocarea trinitară indică caracterul rugăciunii bizantine: stabilește un raport unic și necesar vis-à-vis de Persoanele divine ale Sfintei Treimi. De aceea, ea cântă: „Veniți să ne închinăm și să cădem la Împăratul nostru Dumnezeu...”. Sunt cuvinte preluate dintr-un psalm liturgic (Ps 94,6) pe care poporul lui Israel îl cânta la reuniunea festivă a comunității ce se pregătea astfel, pentru întâlnirea iminentă cu Dumnezeu și Creatorul său, Domnul Alianței. În fața sa, poporul se prosterna cu umilință, grațitudine, supunere și încredere.

Cuvintele psalmului, preluate de Oficiul divin și repetate de trei ori, indică atitudinea corespunzătoare pe care trebuie să o aibă Biserica în fața lui Dumnezeu, într-un moment în care, prin fiii ei, se angajează într-o relație concretă cu El. Ele nu ne invită doar „să ne rugăm”, ci să „ne deplasăm”, să părăsim un loc cu o densitate spirituală minimă, pentru a ne așeza apoi, într-o stare de închinare, de adorație: „veniți!”.

Într-o a doua etapă, Biserica deschide mișcarea liturgică propriu-zisă. Ea este reunită în jurul Cuvântului Întrupat și își vorbește sieși, în interiorul său. În acest moment, gestul la care ea invită este acela care marchează recunoașterea Superiorului, a Învățătorului, a Regelui, în fața căruia se începe înclinarea, îngenuncherea în semn de respect, de adorare, de prosternare¹⁰: „Veniți să ne închinăm și să cădem la însuși Cristos și Împăratul nostru Dumnezeu”.

Psalmul 142

„Doamne, auzi rugăciunea mea...” este ultimul din cei șapte psalmi penitențiali și unul din textele cele mai folosite de tradiția creștină. Este o rugă de implorare care se bazează nu pe meritele ființei umane, ci pe dreptatea și fidelitatea lui Dumnezeu față de promisiunile sale.

Sufletul celui drept trăiește drama amenințării continue din partea vrăjmașului său, care-i „prigonește sufletul” și viața sa „o calcă în picioare” (v.3). Conștient de pericolul care-l amenință, amintindu-și „de zilele cele de demult (...) de toate lucrurile (...) și faptele” (v.5) mărețe înfăptuite de Dumnezeu în favoarea poporului său, el își așteaptă mântuirea doar prin credința bazată pe evenimentele eliberatoare ale trecutului, care constituie fundamentul speranței actuale și personale. Dumnezeu este refugiul său sigur în fața asaltului celui rău¹¹. Din acest loc de pace, credinciosul

¹⁰ Cf. C. Andronikof, *Le sens de la liturgie: la relation entre Dieu et l'homme*, Cerf, Paris, 1988, 189-190.

¹¹ Cf. G. Ravasi, *Il libro dei salmi, commento e attualizzazione*, vol. III., Dehoniane, Bologna, 1984, 887-889.

este condus de Dumnezeu pe o cale nouă, aceea a împlinirii voinței sale, care duce la „pământul dreptății” (v. 10).

Așezându-l la începutul Paraclisului, Biserica arată faptul că și această rugăciune, îl are ca țintă supremă pe Dumnezeu cel Preaînalt, care este pentru orice om, din orice timp, Izvorul tuturor darurilor și al îndurărilor.

Tropare introductive

Primul tropar introduce tema Paraclisului, și conține în rezumat tot ceea ce se găsește pe larg dezvoltat în restul lui, și anume alergarea sufletului cu încredere la ajutorul Mariei: „Către Născătoarea de Dumnezeu acum cu de-adsinul să alergăm păcătoșii și umiliții și să cădem cu pocăință, strigând din adâncul sufletului: Stăpână, ajută îndurându-te de noi...”. El este pus în legătură cu troparul următor, care arată că demnitatea și puterea Mariei decurg din privilegiul unic al maternității sale divine: „Nu vom tăcea niciodată Născătoare de Dumnezeu a grăii puterile tale noi nevrednicii, căci de nu ai fi stat tu înainte rugându-te, cine ne-ar fi mântuit dintru atâtea primejdii sau cine ne-ar fi păzit până acum liberi ...”

Psalmul 50

„Miluiește-mă, Dumnezeule...” este o rugă individuală, care are în centrul său misterul omului păcătos, dar umilit și conștient de „fărădelegile sale”. După ce a apelat la îndurarea lui Dumnezeu, psalmistul, invocând slăbiciunea naturii umane, își mărturisește păcatul implorând harul lui Dumnezeu necesar convertirii și reînnoirii inimii și sufletului său¹².

Folosit la începutul Paraclisului, acest psalm penitențial îi conferă acestuia caracterul unei rugăciuni bazate pe credință, umilință și pocăință. El introduce sufletul rugător în conținutul „Canonului de mângâiere” care-l înalță la Dumnezeu, unindu-l cu El în bucuria iertării și a unei inimi purificate: „întoarce fața ta de către păcatele mele și toate fărădelegile mele șterge-le; inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și spirit drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele” (Ps 50, 10-11).

Canonul propriu-zis

În tradiția greacă, imnografia liturgică cunoaște încă din antichitate diferite modalități de exprimare: simple antifoane, tropare, condace, canoane, imnuri.

Canonul reprezintă o serie de nouă *cântări*, fiecare constituită din tropare sau strofe, toate cu aceeași structură metrică și cântate pe aceeași melodie¹³.

¹² Cf. G. Ravasi, *Il libro dei salmi*, 422.426.

¹³ Cf. I. Bria, „Canon” în *Dicționar de Teologie ortodoxă (A-Z)*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1994, 74-79; Cf. E. Galbiati, „Liturgia mariana. Il culto a Maria nelle chiese orientali” în *Enciclopedia mariana "Theotokos"* Genova-Milano, 1958, 388-406.

Acest gen imnografic, al cărui reprezentant celebru este Roman Melodul (sec. VI) cu un stil aproape dramatic parafraza un text biblic sau un mister celebrat. La începutul secolului al VIII-lea el a fost, aproape integral, substituit de un nou mod de celebrare a laudei divine, mai auster, mai biblic. În mod particular, *Rânduiala Utreniei* sau a *Laudelor de dimineață* a fost obiectul unei profunde reforme imnografice. În acest sens, s-a constituit așa numitul „Canon” al cântărilor biblice¹⁴. În „plinătatea” lui, el cuprinde nouă „cântări”, cu opt texte preluate din Vechiul Testament și unul din Evanghelia după Luca, după cum urmează:

Cântarea I	- Cântarea lui Moise (Ex 15,1-20)
Cântarea II	- Cântarea lui Moise (Dt 32,1-44)
Cântarea III	- Cântarea Anei (1 Sam 2,1-11)
Cântarea IV	- Cântarea lui Habacuc Prorocul (Av 3,2-19)
Cântarea V	- Cântarea lui Isaia (Is 26,9-21)
Cântarea VI	- Cântarea lui Iona (Iona 2,3-11)
Cântarea VII	- Cântarea celor trei tineri (Dn 3,26-57)
Cântarea VIII	- Cântarea de laudă a celor trei tineri (Dn 3,57-88)
Cântarea IX	- Cântarea Născătoarei de Dumnezeu și a lui Zaharia (Lc 1,46-55; 67-79) ¹⁵

În timpul anului liturgic se cântă doar opt, deoarece Cântarea a II-a, având caracter penitențial, se omite, folosindu-se doar în timpul Postului Mare.

Pentru actualizarea textului biblic, conform misterului sau timpului liturgic celebrat, s-au intercalat în timp o serie de tropare. Cu timpul, acestea au devenit atât de numeroase și de importante, încât au înlocuit *Cântarea biblică* pentru care au fost compuse, constituind ele înseși o *Cântare imnografică*, corespunzătoare celei biblice. În acest sens, se poate spune că „trunchiul biblic” a fost retezat, dar s-au păstrat „rădăcinile”, dând astfel naștere unei lungi serii de canoane ce au un stil poetic și muzical propriu. Între acestea, se află majoritatea textelor imnografice mariane. Se poate spune astfel că imnologia mariană, își are „rădăcinile” în Cuvântul lui Dumnezeu, în mod special, în *Cântările biblice*, care sunt citite în lumina misterului mântuirii, pe deplin descoperit de Isus Cristos, desăvârșit în opera sa de mântuire și actualizat în Liturgia Bisericii¹⁶. În acest context se încadrează și „Canonul de mângâiere” sau *Paraclisul Maicii Domnului*.

¹⁴ Cf. *Preghiere di rito bizantino alla Madre di Dio*, scelte, tradotte, comentate dalle monache di Rito bizantino del monastero russo Uspenskij in Roma, ed. Corsia dei servi, Roma, 1966, 67.

¹⁵ Cf. *Orologhion*, 488-510.

¹⁶ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici*, 2-3.

Evanghelia după Luca cu Vizita Mariei la Elisabeta (Lc 1.39-49.56)

Pentru a sublinia fondul întregului Paraclis, imnograful bizantin așează în centrul acestuia Evanghelia ce descrie *Vizita Mariei la Elisabeta*:

În acele zile, sculându-se Maria, mers-a la munte cu de grab în cetatea Iudeii; și a intrat în casa Zahariei și s-a închinat Elisabetei. Și a fost, când a auzit Elisabeta închinăciunea Mariei, săltat-a pruncul în pântecele ei; și s-a umplut de Spirit Sfânt Elisabeta și a strigat cu glas mare: Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelei tău...fericită este aceea care a crezut că va fi săvârșire celor zise ei de Domnul... (1,39-42)¹⁷.

Relatând despre plecarea Mariei spre casa Elisabetei, evanghelistul Luca evidențiază cum, după momentul Bunevestiri, dimensiunea iubirii sale verticale, se dilată pe orizontal, pentru a dăruii și altora pe Dumnezeuul iubirii de care ea este „plină”. Într-adevăr, după ce a fost inundată de harul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, „sculându-se Maria” a plecat „la munte cu de grab” pentru a dăruii lumii pe Mântuitorul ei. În acest mod, se pare că intenția Sfântului Luca este de a o prezenta pe Maria ca „prima «evangelistă» care anunță «buna veste», dând astfel început călătoriilor misionare ale Fiului său divin”¹⁸. Prin vizita la Elisabeta, Maria înfăptuiește preludiul misiunii lui Isus și, colaborând încă de la începutul maternității sale la opera răscumpărătoare a Fiului, devine modelul celor care în Biserică lucrează pentru a oferi lumina și bucuria lui Cristos tuturor oamenilor, din orice loc și orice timp.

În textul lucian Elisabeta o proclamă fericită și binecuvântată pe Maria, datorită unui fruct binecuvântat ce-l poartă în sânul său (cf. Lc 1,42-43) și pentru că „a crezut” cuvintele Domnului, fiind înălțată astfel la demnitatea unică a maternității divine. Elisabeta percepe mișcarea copilului în sânul ei ca pe un semn ce o ajută să intuiască identitatea persoanei din fața sa. Inspirată de Spiritul Sfânt, Elisabeta este în măsură să interpreteze realitatea acesteia, pe care o mărturisește și o afirmă: Maria este Maica Domnului său, a lui Mesia (cf. Lc 1,43). Ceea ce spune Elisabeta nu este doar un răspuns la un salut, ci o mărturie de laudă și interpretarea unui eveniment¹⁹.

Răspunsul Mariei prin Imnul său de recunoștință, lasă să se întrevadă sentimentele, orientarea rugăciunii și a laudei sale, în fața acțiunii gratuite a lui Dumnezeu față de ea, dar și față de poporul său de-a lungul istoriei mântuirii. În timp ce Elisabeta se privește pe sine: „de unde mie aceasta, ca să vină la mine, Maica Domnului meu?”, Maria aproape se uită, privind la Dumnezeuul său, pe care îl salută, ca Domn și Mântuitor.

¹⁷ Textul evangheliei este preluat din Rânduiala Paraclisului, *Orologhion*, 584-585.

¹⁸ Giovanni Paolo II, *Maria Madre di Cristo e della Chiesa, Catechesi mariane*, a cura e commento del Cardinale V. Fagiolo, Piemme, 1998, 220.

¹⁹ Cf. *Commentario teologico del Nuovo Testamento, Il Vangelo di Luca*, parte prima, commento di H. Schurmann, Paideia, Brescia, 1983, 168.

Prin textul evangheliei vizitațiunii, Paraclisul arată că alergarea Mariei ce poartă în sânul ei pe Dumnezeu Întrupat, în ajutorul Elisabetei, este modelul alergării ei și în ajutorul tuturor celor care o invocă și o primesc asemenea acesteia. Dacă textul evangheliei subliniază rolul de mijlocitoare al Mariei, el îl scoate în evidență însă, și pe acela de Rugătoare, pe care îl manifestă în Imnul ei de preamărire.

Axionul Născătoarei de Dumnezeu, Cuvine-se cu adevărat

Urmat de stihiri, acest text cântă, împreună cu întreg Paraclisul, privilegiile Mariei ce decurg din maternitatea sa divină: fecioria, neprihănirea totală și măreția ei „fără de asemănare”. Biserica consideră ca pe o datorie să fericească și să admire pe Acea care este „mai cinstită decât heruvimii” și „mai mărită decât serafimii”, pe Născătoarea de Dumnezeu.

Ectenia citită de Preot

Indică intenția pentru care se cântă Paraclisul: „pentru mila, viața, sănătatea, mântuirea, cercetarea, lăsarea și iertarea de păcate...”; pentru nevoile Bisericii, ale comunității și ale așezării: „să păzească sfânt lăcașul acesta și toată comuna de ciură, de foamete, de cutremur, de foc, de sabie, de venirea altor neamuri și de războiul cel dintre noi...”

Troparele finale

Reprezintă un adevărat rezumat al Paraclisului. Ele pun din nou în evidență mijlocirea universală a Mariei în favoarea tuturor fiilor săi: „pentru toți te rogi, ceea ce ești bună, (...) Maică a Dumnezeului celui Preaînalt”. În finalul acestora, printr-un șir de „Bucură-te”, Paraclisul dobândește o notă laudativă prin care sufletul se înalță spre „Fecioara preacurată” și „mântuirea credincioșilor” spre a-i mulțumi pentru rolul său în misterul lui Cristos și colaborarea sa activă cu El la mântuirea oamenilor.

Rugăciunea finală

Scoate în relief roadele spirituale ale Paraclisului. Prin mijlocirea maternă a Mariei, Doamna lumii, sufletul încercat obține darul credinței, al îndreptării și al înnoirii suflaștei pentru a „preamări îndurarea cea nemăsurată a lui Dumnezeu” și „neînfruntată folosința” Mariei „în viața aceasta și în veacul cel de veci”.

3. Fundamentul biblic al Paraclisului

În toate cântările și troparele care îl compun, *Canonul de Mângâiere* este o continuă și stăruitoare rugăciune de cerere. Încrederea în ajutorul și ocrotirea Mariei sunt exprimate printr-o serie de verbe care străbat întreg textul Paraclisului:

a alerga, a scăpa, a striga, a veni degrabă. Fragmentele laudative sunt puține și atunci când apar exprimă credința vie în maternitatea divină a Mariei și recunoștința pentru ajutorul primit prin mijlocirea sa universală și atotputernică.

Rânduiala Paraclisului cuprinde nouă cântări (a II-a se omite), fiecare dintre ele, începând cu un tropar de inspirație biblică, adresat lui Dumnezeu (excepție cântarea a IX-a), apoi troparul de invocare a ajutorului Mariei, tropare intercalate de exclamația: „Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuiește-ne pe noi!”.

În fiecare cântare autorul transpune evenimentul istoric amintit, într-o situație similară din viața oricărei ființe umane. Interesant este faptul că, în acțiunea eliberatoare celebrată, el își îndreaptă atenția de la Dumnezeu Vechiului Testament la Isus, Cuvântul Întrupat, și de la El, la Fecioara care l-a născut.

Cântarea I

Prima cântare începe cu un tropar de inspirație biblică ce trimite la *Cântecul de laudă al lui Moise* prezentat în Cartea Exodului (15,1-20). Contextul istoric care a inspirat-o se referă la situația tragică a evreilor aflați într-o perioadă de dură presiune în robia egipteană, așa cum reiese încă de la începutul cântării:

S-a ridicat alt rege peste Egipt, care nu cunoscuse pe Iosif. Acesta a zis către poporul său: "Iată, neamul fiilor lui Israel e mulțime mare și e mai tare decât noi. Veniți dar să-i împilăm, ca să nu se mai înmulțească și ca nu cumva la vreme de război să se unească cu vrăjmașii noștri și, bătându-ne, să iasă din țara noastră!" De aceea au pus peste ei supraveghetori de lucrări, ca să-i împileze cu munci grele (Ex 1,8-11).

În nașunile cu o înaltă civilizație cum era Egiptul, întotdeauna emigranții, de bunăvoie sau siliți, furnizau mâna de lucru pentru muncile grele. Acum evreii sunt obligați să-și schimbe în mod radical obiceiurile lor de viață: din păstori seminomazi sunt transformați în agricultori sedentari, dar mai ales în „ziditori” de cetăți. Se știe însă că oprimarea nu este niciodată suficientă pentru a împiedica un popor să se înmulțească²⁰:

Cu cât îi împilau mai mult, cu atât mai mult se înmulțeau și se întăreau foarte, foarte tare, așa că Egiptenii se îngrozeau de fiii lui Israel. Egiptenii sileau încă și mai strașnic la muncă pe fiii lui Israel și le făceau viața amară prin munci grele, la lut, la cărămidă și la tot felul de lucru de câmp și prin alte felurite munci, la care-i sileau cu strășnicie (Ex 1,12-14).

Pentru a le face și mai mult „viața amară”, faraonul ordonă uciderea copiilor de parte bărbătească. În această situație evreii, din ce în ce mai asupriți, strigă către

²⁰ Cf. *Il Messaggio della salvezza, parte I: Dalle origini all'esilio*, Elle di Ci, Torino, 1965, 251.

Dumnezeul lor cu mare încredere, astfel încât acesta va interveni pentru salvarea lor prin mijlocirea unui eliberator, a lui Moise, un instrument ales al său. Acestuia, Dumnezeu i se manifestă într-un rug aprins, pe muntele Horeb, pentru a-i dezvălui planul Său de eliberare a lui Israel:

Zis-a Domnul către Moise: Am văzut necazul poporului Meu în Egipt, și strigarea lui de sub apăsători am auzit și durerea lui o știu. M-am coborât dar să-l izbăvesc din mâna Egiptenilor, să-l scot din tara aceasta și să-l duc într-un pământ roditor și larg (Ex 3,7-8).

Printr-o „cascadă” de verbe, textul biblic subliniază prezența, atenția și intervenția divină în favoarea poporului aflat în robie: *am văzut, am auzit, am coborât, să-l eliberez, să-l duc*. Acest fragment are tonalitatea unei bune vești: Dumnezeu este aproape de cei oprimați și vrea să-i salveze. Dacă zeii păgâni rămân în lăcașurile lor, al filozofilor se închide într-un silențiu nepăsător, Dumnezeul lui Israel vede și aude, *coboară* și intervine²¹. Acest Dumnezeu a numit „poporul meu” un grup de oameni aflați într-o stare de „asuprire”, un termen ce vrea să spună sărăcie, umilință, nimicire. Se face solidar cu ei și decide să-i salveze.

În fragmentul biblic referitor la evenimentul exodului se vorbește de Jahwe care îi învinge pe egipteni, provocând o furtună pe mare ce răstoarnă bărcile și armata lor. Textul pune accent pe distrugerea dușmanilor și face o singură aluzie la trecerea evreilor prin Marea Roșie, moment după care cântecul lui Moise apare ca fiind cântecul de împlinire a acțiunii îndurătoare și eliberatoare a lui Dumnezeu:

Să cântăm Domnului, căci cu mărire s-a preamărit: cal și călăreț a aruncat în mare. Ajutor și acoperitor s-a făcut mie spre mântuire. Acesta este Dumnezeul meu, și-l voi preamări: Dumnezeul părintelui meu, și-l voi înălța (Ex 15,1-2)²².

Moise, împreună cu întreg poporul evreu eliberat din robia egipteană aduce Dumnezeului Salvator un cânt de laudă și de mulțumire, pe care autorul Paraclisului îl transpune în primul tropar:

Apa trecând-o ca pe uscat și din răutatea Egiptului scăpând, israeliteanul, a strigat: Răscumpărătorului și Dumnezeului nostru să-l cântăm.

În troparele următoare, autorul Paraclisului transpune experiența robiei și a eliberării, urmate de cântecul de bucurie al lui Moise, într-o altă situație de oprire și eliberare, aceea a luptei spirituale a unui suflet care se simte amenințat de o opresiune cu mult mai dură decât a evreilor în Egipt: asaltul ispitelor, de asuprelile patimilor, de boală trupească și sufletească..

²¹ Cf. *Les livres du desert*, în coll. *Ecouter la Bible*, vol. II, Desclee de Brouwer, Limoges, 1978, 32.

²² Textul cântărilor biblice la care se referă Paraclisul este preluat din *Orologhion*; Cântarea I, 488.

În acest context, de la Dumnezeu Răscumpărător, imnograful își îndreaptă atenția la Fecioara care l-a născut și se face „voce” a sufletului încercat²³: „pe tine, ceea ce ai născut pe Mântuitorul și Dumnezeu, te rog, Fecioară, mântuiește-mă din nevoi”.

Precum în drama robiei de ieri, evreii au „strigat” spre Dumnezeu lor, tot astfel, în drama spirituală de azi, credinciosul înalță „și sufletul și trupul” spre a implora ajutorul Mariei:

De multe ispite fiind cuprins, către tine alerg, cercând mântuire,
o, Maică a Cuvântului și Fecioară: de rele și de nevoi mântuiește-mă.

Paraclisul arată că în ființa Mariei, fecioria și neprihănirea ei înseamnă pace, bucurie, liniște. De aceea Ea le poate împărtăși acestea și sufletelor încercate:

Asuprelile patimilor mă tulbură
și de multă supărare se umple sufletul meu;
împacă-le, Fecioară, cu liniștea Fiului și Dumnezeului tău,
ceea ce ești cu totul fără de prihană.

Deoarece Maria a născut pe Dumnezeu care este Mântuitorul, poate salva de pericole și de nevoi, sufletele care înalță spre ea „și sufletul și cugetul”, adică întreaga lor persoană:

Pe tine, ceea ce ai născut pe Mântuitorul și Dumnezeu,
te rog, Fecioară, mântuiește-mă din nevoi,
că la tine, scăpând acum, ridic și sufletul și cugetul.

Alergarea plină de încredere la ajutorul Mariei, pentru „dumnezeiască cercetare” și „purtare de grijă” se întemeiază tot pe maternitatea ei divină. Este o aluzie clară la coborârea lui Dumnezeu pe muntele Sinai, determinată doar de bunătatea și îndurarea sa, pentru a „vizita” de aproape pe evreii oprimați spre a-i elibera. Acum, Maria, numită Bună pentru că l-a născut pe Cel Bun și Dumnezeu, intervine în favoarea celor care se află în suferință:

Bolnav fiind cu trupul și cu sufletul,
de dumnezeiască cercetare și de purtare ta de grijă învrednicește-mă,
singura Maică a lui Dumnezeu: ceea ce ești bună Născătoarea Celui Bun.

Titlurile și trăsăturile Mariei puse în evidență de imnograful bizantin în această cântare, constituie fundamentul schimbului de situații și personaje. Dacă în contextul biblic Dumnezeu era definit ca fiind Cel Bun, Cel Sfânt, Cel Milostiv, acum Maria este Bună pentru că este Maica Cuvântului, Fecioara, Maica a lui Dumnezeu, Născătoarea celui Bun²⁴.

²³ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici*, 7.

²⁴ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici*, 7.

Cântarea III

Această cântare se inspiră din *Cântecul Anei*, mama profetului Samuel (1 Sam 2,1-11) și din situația care l-a provocat, prezentată la începutul primei cărți a lui Samuel:

Era în vremea aceea un om în Muntele Efraim, cu numele Elcana (...) Omul acela avea două femei: numele uneia era Ana și numele celeilalte era Penina. Penina avea copii, iar Ana nu avea copii. Omul acela se ducea în fiecare an din cetatea sa, la Șilo, să se închine și să aducă jertfă Domnului Savaot; (...) În ziua când Elcana aducea jertfă dădea parte Peninei, femeii sale și tuturor fiilor și fiicelor ei; iar Anei îi dădea parte îndoită, deși aceasta nu avea copii, pentru că el iubea pe Ana mai mult decât pe Penina, dar Domnul închisese pântecele ei. Potrivnica ei însă o amăra grozav, ațâțând-o ca să cârtească din pricină că nu i-a dat Domnul prunci. Așa se întâmpla în fiecare an, când mergea ea la casa Domnului: aceea o amăra, iar aceasta plângea și se tânguia și nu mânca (1 Sam 1,1-7).

Descrierea începe cu pelerinajul lui Elcana și a celor două soții la sanctuarul din Silo pentru a aduce jertfă Domnului. Ana, deși iubită de soțul ei, este aspru umilită de rivala ei, Penina, pentru faptul că nu fusese binecuvântată cu fii. Atunci, continuă textul, Ana,

S-a sculat și a stat înaintea Domnului (...) și „s-a rugat cu sufletul întristat și a plâns amar. Și a dat făgăduință, zicând: "Atotputernice Doamne, Dumnezeule Savaot, de vei căuta la întristarea roabei Tale și-ți vei aduce aminte de mine și de nu vei uita pe roaba Ta, ci vei da roabei Tale un copil de parte bărbătească, îl voi da ție (1 Sam 1,9-10).

În rugăciunea Anei, plânsul amar și prelungit, umiliința profundă și generozitatea eroică este însoțită de o încredere nemăsurată în Dumnezeuul său²⁵.

Preotul Eli, aflat la ușa cortului, în numele Domnului, o asigură de împlinirea dorinței sale: „Mergi în pace și Dumnezeul lui Israel să-ți împlinească cererea pe care i-ai făcut-o!” (1 Sam 1,17). După un timp, când Ana s-a reîntors la Eli, purtându-și copilul înaintea Domnului, a exclamat cu bucurie: „Domnul mi-a plinit cererea ce am cerut de la Dânsul”. Și a cântat:

Întăritu-s-a inima mea întru Domnul, înălțatu-s-a cornul meu întru Dumnezeul meu (...) bucuratu-m-am întru mântuirea ta. Că nu este sfânt ca Domnul și nu este drept ca Dumnezeul nostru: și nu este sfânt afară de tine (...) Domnul face sărac și îmbogățește, umilește și înalță (...) Domnul s-a suit la ceruri și a tunat: el va judeca marginile pământului, drept fiind” (1 Sam 2,1-9)²⁶.

²⁵ Cf. G. Crocetti, *1-2 Samuele (1-2 Re)*, Queriniana, Brescia, 1987, 24.

²⁶ Cf. *Orologhion*, Cântarea a III-a, 495-496.

Credința și speranța nezdruncinată a Anei o înălțau spre Dumnezeuul său care i-a ascultat ruga. În Paraclis, imnograful bizantin, și împreună cu el orice suflet încercat, se înalță spre Dumnezeuul Întrupat, spre „Hristos, întemeietorul Bisericii, ca spre suprema sa iubire, cântând:

Doamne, făcătorule al celor de-asupra crugului ceresc
și întemeietorule al Bisericii, tu mă întărește întru iubirea ta,
că tu ești culmea doririlor și întărirea credincioșilor,
unule, iubitorule de oameni.

În troparele următoare, autorul Paraclisului transpune rugăciunea, tânguirea și plânsetul Anei în situația unui suflet marcat nu de o sterilitate fizică, ci de una spirituală, cufundat fiind în „tulburare sufletească” și vifor interior²⁷.

Dacă sterilitatea trupească duce la imposibilitatea de a produce roade, de a procrea, de a transmite viața, tot astfel sterilitatea spirituală se manifestă printr-o „goliciune interioară” cauzată de ruptura omului de Dumnezeu²⁸, situație în care Viața din Izvorul divin se oprește și, odată cu ea, harul sfințitor care până atunci „iriga” sufletul făcându-l apt rodirii interioare.

Când un suflet se rupe de Dumnezeuul Lumină, în el rămâne întunericul. Când se rupe de Dumnezeuul Păcii, în el rămâne tulburarea și neliniștea. Când se desparte de Dumnezeuul Iubirii, în el rămâne ura. Rămâne iubirea egoistă care face sufletul steril, căci fuge de jertfa dăruirii. Se așează pe sine în centrul tuturor preocupărilor și caută totul numai pentru sine. Aceasta este sterilitatea spirituală: un deșert interior, care împiedică sufletul să rodească în virtuți și fapte bune.

Iată de ce, autorul Paraclisului arată că, așa cum odinioară plânsul Anei și alergarea ei la Domnul Vieții au dat rodul așteptat, tot astfel, astăzi, sufletul pribeag și gol, cufundat în „tulburare sufletească” care înalță spre Maria strigătul său de ajutor, își găsește în ea „acoperământul” și „adăpostul”:

Mijlocitoare și acoperământ vieții mele te pun,
Născătoare de Dumnezeu Fecioară: tu mă îndreptează la adăpostirea ta,
ceea ce ești pricina bunătăților și credincioșilor întărire, una întru tot lăudată.

²⁷ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici*, 8.

²⁸ Capitolul 3 din Cartea Genezei relatează aspecte legate de păcatul primilor oameni și de consecințele sale pentru ei și urmașii lor. Conform textului biblic, acestora, aflați în Eden, în prietenie cu Dumnezeu, nu le lipsește nimic. Pentru a-i separa de Dumnezeu pe care și el l-a pierdut, șarpele le arată efectul posibil al neascultării lor: „vi se vor deschide ochii”; veți cunoaște și veți vedea totul, veți fi ca Dumnezeu. După actul lor de neascultare, cuvintele șarpelui s-au verificat într-un anume sens: “atunci li s-au deschis ochii la amândoi” și au văzut! Au văzut că au fost înșelați, că nu au devenit dumnezei cum li se spusese. Au văzut că sunt „goi”. Cu alte cuvinte, ceea ce Dumnezeu a interzis, omul nu a putut asimila în existența sa, ci a provocat o alterare, o “deglorificare” a întregii sale existențe. Nevinovăția lor este pierdută, fiind manifestată prin goliciunea trupului ce este semn al unei goliciuni interioare cauzată de ruptura lor de Dumnezeu; Cf. G.Von Rad, *La Genèse*, Editions Labor et Fides, Genève, 1978, 88.

Încrederea sufletului în ajutorul matern își are fundamentul ei: Maria este Născătoare de Dumnezeu și Mireasă Dumnezeiască. Relația ei cu Dumnezeu îmbracă un triplu aspect: este Fiica Tatălui, Mama Fiului și Mireasa Spiritului Sfânt.

La Bunavestire, mesagerul ceresc, vestindu-i Mariei întruparea Fiului lui Dumnezeu, îi dezvăluie și modul săvârșirii ei: „Spiritul Sfânt va veni asupra ta și puterea Celui Preaînalt te va umbri; de aceea, Sfântul care se va naște va fi numit Fiul lui Dumnezeu” (Lc 1,35).

Precum odinioară, în istoria poporului evreu, norul, ce semnifică prezența lui Dumnezeu, acoperea Cortul mărturie, umplându-l de gloria divină, tot astfel, la Nazaret, Spiritul Sfânt coborând peste Maria, a acoperit-o de gloria Sa, a umplut-o de prezența unei Ființe divine pe care îngerul a numit-o „Fiul lui Dumnezeu” și „Sfântul”, termen ce indică apartenența exclusivă a acestuia lui Dumnezeu. Persoana Mariei apare unită Spiritului Sfânt, drept co-principiu uman al întrupării și al intrării Fiului lui Dumnezeu în lume.

Acum, aflată în gloria divină, Maria este Acea care Acoperă! Acoperă cu pace pe cel tulburat, cu liniște pe cel neliniștit, cu bunuri cerești, pe cel lipsit. Conduce la adăpost pe cel înstrăinat de casa Tatălui, întărește pe cel slab. Încrederea în puterea ei de mijlocire maternă are la bază ceea ce Maria este și face: fiindcă este Mama lui Cristos, începătorul liniștii, poate să liniștească; este Mama Făcătorului de bine, poate revărsa bogăția facerii de bine asupra celui care i-o cere; în sfârșit, Maria care a născut pe Hristos cel puternic întru tărie, toate le poate face:

Rogu-te, Fecioară, risipește tulburarea sufletească și viforul scârbelor mele;
că tu, Mireasă Dumnezeiască, pe Hristos, începătorul liniștii, l-ai născut,
ceea ce singură ești preacurată.
Ceea ce ai născut pe făcătorul de bine, care este pricina bunățăților,
bogăția facerii de bine izvorește-o tuturor; că toate le poți,
ceea ce ai născut pe Hristos, cel puternic întru tărie,
de Dumnezeu preafericită.

Din demnitatea și misiunea sa de Mamă a lui Dumnezeu și Mamă a Răscumpărătorului, decurge un mare mister și privilegiu al Mariei, pus în evidență de Paraclis și anume neprihănirea sa totală. În acest sens, Maria este numită „Fecioară curată” și „cu totul fără prihană”. Ea este străină de asaltul patimilor și al ispitelor, căci fecioria și neprihănirea, conform mentalității bizantine, înseamnă nestrăciune, înseamnă pace și armonie deplină în ființa Mariei și de aceea este singura care poate să ajute și să salveze din „străciunea patimilor” pe cei care recurg la ocrotirea sa:

Cu neputințe cumplite și cu patimi bolnave fiind cercat,
Fecioară, tu mi-ajută; că pe tine te știu visterie de vindecări neîmputănată și neseacă,
ceea ce ești cu totul fără de prihană.

Cântarea IV

Primul tropar al acestei cântări are ca fundament biblic *Cântarea profetului Habacuc* (Hab 3,2-19) Acesta își destăinuie lui Dumnezeu dorința de a cunoaște până când dreptatea și bunătatea lui mai tolerează în sânul poporului său violența, nedreptatea, discordia, triumful celui rău, în timp ce omul drept e victima înșelăciunilor:

Până când, Doamne, voi striga fără să mă ascuți și voi ridica glasul meu către Tine din pricina silniciei, fără ca Tu să mă izbăvești? Pentru ce Tu mă lași să văd nedreptatea și privești apăsarea? (...) legea nu are nici o tărie și dreptatea nu se arată niciodată; cel nelegiuit biruie pe cel drept, iar judecata iese strâmbă (Hab 1,1-3).

La dorința profetului, Dumnezeu îi oferă primul răspuns: în opera sa incredibilă, popoare păgâne, idolatre, vor fi instrumente inconștiente pentru răzbunarea dreptății divine și pedepsirea lui Israel, însă pentru un timp limitat²⁹:

Iată eu stârnesc pe Caldei, neam amarnic și iute, care cutreieră ținuturi necuprinse, ca să pună stăpânire pe locuințe care nu sunt ale lui. El este năpraznic și înfricoșător. Puterea lui face dreptul lui, strălucirea lui...

Tot neamul acesta vine ca să săvârșească silnicie; spaima merge înaintea lui și robii îi adună laolaltă ca nisipul. El își bate joc de regi și râde de căpetenii... Pe urmă furtuna s-a întors și a trecut; el se face vinovat. Se încrede în tăria lui; iată dumnezeul lui! (Hab 1,6-11).

În calitate de „santină” (cf. Is 52,8) a poporului său, ce trebuie să-l vegheze și să-i ofere mereu cu hrană spirituală, profetul imploră de la Dumnezeu, iertarea și manifestarea divină în favoarea acestuia, amintind operele sale mărețe din timpurile mozaice:

Doamne auzit-am solia ta și m-am temut: Doamne înțeles-am lucrurile Tale și m-am spăimântat... te vei arăta, când va fi turburat sufletul meu: într-o mânie, de milă îți vei aduce aminte³⁰.

În viziunea sa, profetul Habacuc descrie o puternică teofanie divină a lui Dumnezeu care apare din Teman pentru a-și elibera poporul și a mântui pe „unsul” său. Iată cum descrie el evenimentul:

Dumnezeu vine din Teman (...) și slava lui acoperă cerurile și tot pământul este plin de slava lui! Izbuclire de lumină ca la răsărit de soare, raze vii din mâna lui pornesc (...) înaintea lui merge molima, iar prăpădul vine pe urmele lui. Se oprește (...) zguduie pământul! Și privirea lui aruncă spaima printre neamuri! munții cei din veac se desprind din locul lor, colinele străvechi se smeresc și pier sub pașii veșniciei sale (Hab 3, 2-6).

²⁹ Cf. *Il Messaggio della salvezza, Profetismo, profeti e apocaliptica*, a cura di P. Emanuele Testa e D.B. Marconcini, Elle Di Ci, Torino, 1990, 310-311.

³⁰ Cf. *Orologhion*, Cântarea a IV-a, 497.

Profetul folosește un limbaj colorat, metaforic, pentru a descrie apariția divină și efectele ei: lumină, prăpăd, cutremur, furtună. Toate aceste elemente, în contextul veterotestamentar afirmă atotputernicia și transcendența Domnului, Dumnezeu și Sfântul lui Israel (cf. Hab 3,1-19)³¹.

În primul tropar al cântării, autorul Paraclisului se transpune în persoana profetului pentru a „preamări dumnezeirea” Celui care, „la plinirea vremii” a făcut să fie cunoscută „taina rânduiei sale”: a trimis în lume „pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea” (Ga 4,4-5). Dumnezeu avea să vină la poporul său, nu cu strălucirea și măreția descrisă de profetul Habacuc, ci în tăcerea și singurătatea Nazaretului, în umilința și sărăcia Betleemului. De aceea, uimit de înțelepciunea divină, imnograful cântă Dumnezeului Întrupat, coborât în lume pentru a-și salva poporul de păcatele sale și din orice robie:

Auzit-am, Doamne, taina rânduiei Tale,
cunoscut-am lucrurile Tale și am preamărit dumnezeirea ta.

În troparele care urmează atenția Paraclisului se îndreaptă spre Acea care a „născut pe Domnul Cărmuitorul” și de aceea „Maica lui Dumnezeu”. Textele acestora se articulează în jurul imaginii uraganului, a furtunii, a abisului, dar și al cântecului de bucurie și de mulțumire. Uraganul din contextul biblic este interpretat de autor, ca fiind cel provocat de „tulburarea patimilor și viforul greșelilor”:

Tulburarea patimilor mele și viforul greșelilor mele, alinează-le,
ceea ce ai născut pe Domnul cărmuitorul,
dumnezeiască Mireasă.

În contrast cu tabloul întunecat al furtunii distrugătoare, autorul Paraclisului vorbește și de „un adânc”, cel al milostivirii Mariei față de cei care aleargă la ea. Folosind această metaforă, autorul Paraclisului pune în evidență imensitatea milostivirii Mariei față de oameni. Ea nu e superficială, nici limitată. Oricâtă milă ar arăta, „adâncul milostivirii” ei nu are sfârșit, pentru că este mereu alimentat de la Cel Milostiv a cărui Mamă a devenit prin misterul întrupării. Cu alte cuvinte, milostivirea Mariei este motivată de faptul că ea a „născut pe cel milostiv și Mântuitorul tuturor”³².

Chemând eu adâncul milostivirii tale,dă-mi-l mie,
ceea ce ai născut pe cel milostiv, și Mântuitorul tuturor,
celor ce te laudă.

Precum odinioară, cântecul profetului se termina cu bucuria triumfului: „eu voi tresălta de veselie în Domnul, bucura-mă-voi de Dumnezeu Mântuitorul meu!

³¹ Cf. *Il Messaggio della salvezza, Profetismo*, 313-314.

³² Cf. E.M. TONIOLO, *Le radici*, 9.

Domnul, Stăpânul este tăria mea” (Hab 3,18), tot astfel, cei care o recunosc pe Maria ca Maică a lui Dumnezeu au câștigat în ea „nădejde și întărire și zid nemișcat al mântuirii”.

Îndulcindu-ne, Preacurată, cu darurile tale,
 ție cântare de mulțumire cântăm, cei ce te cunoaștem pe tine
 Maica lui Dumnezeu.
 Nădejde și întărire și zid al mântuirii nemișcat, câștigându-te pe tine
 ceea ce ești întru tot lăudată, de tot necazul ne mântuim.

Termenii „întărire” și „zid” conduc la ideea unei cetăți bine apărate sau a unui edificiu solid. Prezența acestora și semnificația lor într-o rugăciune mariană, apare evidentă la lumina unui binecunoscut fragment evanghelic, în care Isus, adresându-se ascultătorilor săi, compară atitudinea omului față de Cuvântul Său folosind imaginea casei și a furtunii:

Oricine aude aceste cuvinte ale Mele și la îndeplinește se va asemăna bărbatului înțelept care a clădit casa lui pe stâncă. A căzut ploaia, au venit râurile mari, au suflat vânturile și au bătut în casa aceea, dar ea n-a căzut, fiindcă era întemeiată pe stâncă. Iar oricine aude aceste cuvinte ale Mele și nu le îndeplinește, se va asemăna bărbatului nechibzuit care și-a clădit casa pe nisip. Și a căzut ploaia și au venit râurile mari și au suflat vânturile și au izbit casa aceea, și a căzut. Și căderea ei a fost mare (Mt 7,24-27).

De remarcat că nici una din casele prezentate de Isus, nu sunt scutite de furtună, de vânturi și ploi. Consecințele sunt însă diferite în funcție de fundamentul lor. Când casa își are fundamentul pe nisip, furtuna care o lovește, o duce în mod inevitabil la ruină totală. Isus menționează: *căderea ei a fost mare*. Casa construită pe stânca Cuvântului lui Dumnezeu rămâne în picioare, indiferent de intensitatea furtunii, a vânturilor, a șuvoaielor, care au lovit-o.

Transpuse sub aspect marian, aceste învățături explică de ce autorul Paraclisului o numea pe Maria „zid” și „întărire a mântuirii”. Cu alte cuvinte, acela care se consacră Mariei, acela care își caută adăpost în Inima ei de Mamă, oricât de mari ar fi furtunile care-l lovesc, oricât de puternice ar fi ispitele și suferințele prin care trece, nu pot să îl doboare, să îl dezorienteze, să-și piardă sensul vieții și, în fine, să-l despartă de Dumnezeu. Din contră, ei se „îndulcesc” cu darurile oferite lor de Maica milei și tresaltă apoi în „cântare de mulțumire” și de laudă.

Cântarea V

Primul tropar al cântării este inspirat din *textul profetului Isaia* (Is 26,9-21). El s-a născut la Ierusalim într-o familie aristocratică ce avea strânse legături la curtea regelui. În anul morții regelui Ozias, Isaia a avut o viziune în Templu, care-i inaugurează

misiunea profetică. Apariția sa pe scena istoriei coincide cu o perioadă de prosperitate pe care a cunoscut-o regatul lui Iuda, dar care a generat nedreptăți sociale, asuprirea celor săraci de o clasă minoritară de privilegiați bogați, alianțe cu puteri străine, idolatrie, situații contrare voinței divine, pe care profetul le va stigmatiza, anunțând mânia divină³³.

Isaia este conștient de neputința omenească de a aduce eliberarea celor oprimați și pacea țării amenințate. De aceea, el îi cheamă pe fiii poporului său să trăiască în inimi conștiința propriei nulități și a deplinei dependențe față de Dumnezeu având convingerea că doar El poate să mântuiască și să dăruiască pacea și succesul oricărei acțiuni umane. De aceea, când „Domnul Dumnezeu va șterge lacrimile de pe toate fețele” (Is 25,8), afirmă profetul, în ziua aceea, se va cânta cântarea aceasta:

De noapte mănecă spiritul meu către tine, Dumnezeule, pentru că lumină sunt poruncile tale pe pământ. Dreptate învățați-vă, cei ce locuiți pe pământ” (Is 26,9)³⁴.

Autorul Paraclisului transpune contextul ebraic din timpul lui Isaia, marcat de idolatrie, în acela al sufletului luminat de credința în Dumnezeu cel „iubitor de oameni”, textele troparelor articulându-se în jurul unor cuvinte cheie ale cântecului biblic: pace, veselie, bucurie, lumină.

Luminează-ne, cu poruncile Tale, Doamne,
și cu brațul tău cel înalt pacea ta dă-ne-o nouă,
iubitore de oameni.

Troparele următoare dau glas sufletului încrezător în ajutorul Mariei. El știe, că Acea care a „născut pricina veseliei” și „răscumpărarea cea veșnică” și „pacea care întrece toată mintea”, poate să-i obțină pacea și bucuria vindecării de „neputința patimilor” și să-l mântuiască din nevoi. Acea care a „născut lumina cea dumnezeiască și veșnică” poate să risipească „negura greșelilor” cu „strălucirea luminii” sale³⁵. Sufletul rugător nu îi cere însă Mariei o bucurie oarecare, aceea a bunurilor trecătoare, pământești. El cere să fie părtaș chiar la bucuria Mariei: „umple-mi inima de veselie”, „dăruindu-mi bucuria ta cea neamestecată” cu dorințe pământești, materiale și efemere:

Umple de veselie inima mea, Precurată,
dăruindu-mi bucuria ta cea neamestecată,
cea ce ai născut pricina veseliei.
Mântuiește-ne din nevoi,
Născătoare de Dumnezeu, curată,
cea ce ai născut răscumpărarea cea veșnică și pacea
care întrece toată mintea.

³³ Cf. *Les prophètes et les livres prophétiques*, Desclée, Paris, 1985, 77-80.

³⁴ Cf. *Orologhion*, Cântarea a V-a, 500.

³⁵ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici*, 11.

Care este însă bucuria Mariei? La Buna vestire, prin gura mesagerului ceresc Maria era salutată și invitată la bucurie: „bucură-te că ești plină de har, Domnul este cu tine”. Bucură-te că ești aleasă, bucură-te că ești iubită. Aceasta este bucuria care nu dispare niciodată dintr-un suflet. Ea persistă și crește în ciuda oricăror dificultăți și suferințe exterioare.

Maria răspunde la invitația divină prin umilință și ascultare desăvârșită: „iată, roaba Domnului”. Această dispoziție atrage asupra ei Puterea Celui Preaînalt, fiind umbrită atunci de Spiritul Iubirii care dă viață în ființa sa unui rod binecuvântat ce avea să schimbe în lume și în suflete, tristețea robiei cu veselia și bucuria libertății.

Imnografia bizantină recunoaște o deosebită valoare de răscumpărare fiecărui moment din viața pământească a Fiului lui Dumnezeu, chiar din momentul conceperii sale. Astfel, în momentul Bunei vestiri, simpla sălășluire a Cuvântului lui Dumnezeu, ce abia se zămislise în sânul Mariei, își manifestă puterea de răscumpărare, de nimicire a păcatului și a morții³⁶. În acest sens, unul dintre părinții Bisericii din Răsărit, Sfântul Proclu de Constantinopol, îi invita pe ascultătorii săi să mediteze și să admire lucrarea lui Dumnezeu în Maria, precum și efectele maternității sale divine în opera sa de mântuire a oamenilor. Adresându-se Mariei, el spunea: „O, sân în care a fost întocmit actul eliberării noastre! O, pântec în care au fost plătuite armele împotriva demonului!”³⁷.

În același sens, autorul Paraclisului, arată că maternitatea Mariei nu rămâne doar la nivel biologic, ea fiind locul de întâlnire între Dumnezeu și om: ai născut răscumpărarea cea veșnică și pacea care întrece toată mintea.

În troparele care-l compun, Paraclisul contrapune imaginii poporului evreu, mereu predispus la infidelitate față de Alianța cu Dumnezeul său, la nedreptate și imoralitate, pe aceea a Mariei, atât de fidelă și «preacurată», unită atât de intim cu Dumnezeu, „Mântuitorul său”, încât a fost demnă să-i devină „Născătoare” și „dumnezeiască Mireasă”. Imnograful este conștient că, primind în sânul său pe cel ce este Lumina și Viața oamenilor, Maria devine Maica Luminii și Maica Vieții. De aceea, îndeamnă sufletul aflat în întunericul ignoranței, al păcatelor, să alerge cu încredere la ajutorul Mariei. Știe că Ea poate să risipească „negura greșelilor” cu „strălucirea luminii” sale:

Cu strălucirea luminii tale risipește negura greșelilor mele,
dumnezeiască Mireasă, ceea ce ai născut lumina cea dumnezeiască și veșnică.

³⁶ Cf. B. Ghiuș, *Taina Răscumpărării în imnografia ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1998, 57.

³⁷ Proclo di Costantiopoli, Omelia V sulla Madre di Dio, PG 65, 715, în *Testi mariani del primo millennio*, vol. I-II: *Padri e altri autori greci*, a cura di G. Gharib, E.M. Toniolo, L. Gambero, G. Di Nola, Città Nuova, Roma, 1988, 569.

Lumina și întunericul, ziua și noaptea, sunt elemente care trimit la Împărăția lui Dumnezeu și a Satanei, aflate mereu în conflict. Câmpul de bătaie este sufletul omului, care, prin voința sa liberă, decide să trăiască fie în lumină, ca fiu al lui Dumnezeu, fie în întuneric, ca fiu adoptat de tatăl minciunii, de Satana. La această bătălie crâncenă, Maria nu poate să privească nepăsătoare. În cel care o strigă, ea vindecă, redă sănătatea și cercetează cu prezența sa maternă așa cum cântă Paraclisul:

Vindecă neputința patimilor mele
Curată, învrednicindu-mă de cercetarea ta și cu rugăciunile tale
dăruiește-mi sănătatea.

În noaptea vieții spirituale a unui suflet, Maria se manifestă asemenea aurorei ce prevestește apariția soarelui. În fața lui, noaptea, oricât de profundă ar fi ea, nu poate să mai rămână. Tot astfel, oricât de mare ar „negura greșelilor”, oricât de mare ar fi întunericul său interior, când Maria deschide în el drum Luminii lui Cristos, Satana trebuie să fugă: împărăția lui a luat sfârșit. Ea îl conduce spre Cristos, singurul cu adevărat „Domn iubitor de oameni”.

Cântarea VI

Fundamentul biblic al acestei cântări este *Cântecul lui Iona*, (Iona 2,3-11) înălțat de acesta spre Dumnezeu, din pântecul peștelui care l-a înghițit. Contextul acestei experiențe este descris în primul capitol din cartea profetului.

Iona este trimis de Dumnezeu să propovăduiască asirienilor „în cetatea cea mare a Ninivei”, pentru a le vesti distrugerea acesteia din cauza păcatelor. Profetul știe bine însă că Dumnezeul său este „îndurător și milostiv, îndelung-răbdător” (Iona 4,2), că îi pare rău de fărădelegi, motiv pentru care ar fi posibil ca vestirea lui să nu se termine cu pedepsirea celor păcătoși. De aceea, Iona refuză misiunea încredințată:

S-a sculat să fugă la Tars, departe de fața Domnului. S-a coborât la lafo și a găsit acolo o corabie care mergea la Tars: A plătit prețul călătoriei și s-a suit în corabie ca să meargă împreună cu călătorii la Tars, departe de fața Domnului (Iona 1,3).

Neascultarea lui Iona a atras asupra sa pedeapsa divină: Dumnezeu a „ridicat un vânt năprasnic pe mare și o furtună puternică s-a stârnit, încât corabia era gata să se sfarme” (Iona 1,4), fapt ce amenința viața marinarilor și pe a însoțitorilor lor. De aceea, Iona își mărturisește vina și cere să fie aruncat de marinari în mare, pentru a-i potoli furia:

Toți oamenii s-au temut cu frică mare căci ei știau că el fuge din fața lui Dumnezeu, fiindcă el le spusese. Și i-au zis lui: "Ce să-ți facem ca să se potolească marea?" Căci marea se ridica din ce în ce mai mult. Atunci el a răspuns: "Luați-mă și mă aruncați în mare și ea se va potoli, căci știu bine că din pricina mea s-a pornit peste voi această vijelie". Și îl ridicară pe Iona și îl aruncară în mare și s-a potolit urgia ei (Iona, 1,10-15.12)

Ajuns în mare, Iona va fi înghițit de un pește din pântecul căruia, devenit pentru el ca un mormânt, imploră ajutorul lui Dumnezeu:

Strigat-am întru necazul meu, către Domnul Dumnezeuul meu și m-a auzit; din pântecul iadului strigarea mea: auzit-ai glasul meu (...) Revărsatu-s-a în jurul meu apa, până în sufletul meu: adâncul cel mai profund m-a înconjurat; și să se înalțe din stricăciune viața mea: spre tine, Doamne Dumnezeuul meu” (Iona 2,1-5)³⁸.

Situația dramatică a lui Iona, este transpusă de autorul Paraclisului în aceea a sufletului, care, deși asaltat de puterea întunericului, de ispite, boală și nevoi, înalță cu încredere rugăciunea sa către Dumnezeu, cerându-i ajutorul:

Rugăciunea voi vărsa-o către Domnul, și lui voi spune necazurile mele:
că de rele s-a umplut sufletul meu și viața mea de iad s-a apropiat;
și mă rog ca Iona: din stricăciune scoate-mă, Dumnezeule.

În textul acestei cântări, atenția autorului se concentrează asupra unor cuvinte cheie: patimi, ispite, neputință, stricăciune, moarte. Cuvântul cel mai des folosit este acela de „stricăciune” - a firii, a patimilor, a bolilor.

Conform cărții Genezei, toate elementele creației au fost înfăptuite de Dumnezeu doar prin puterea cuvântului său: „să fie”. Crearea omului este precedată însă de un „sfat” divin: „să facem pe om”. Dumnezeu pare că „se reculege” în sine, că se „autoconsultă” pentru a căuta modelul și inspirația în misterul Ființei sale, mister din care se naște prin actul creației ființa umană: „după chipul și asemănarea sa l-a creat”. Acest fapt vrea să indice relația particulară pe care Dumnezeu o dorește între Sine și creatura sa³⁹. Dăruindu-i „Chipul și Asemănarea” divină, omul nu a fost înfăptuit de Dumnezeu ca o simplă creatură cu destin pur natural, ci una cu demnitate de Fiu, care trebuia să aibă în sine viața Lui divină: să fie Om Îndumnezeit. Planului divin, omul răspunde cu primul său „nu”, pe care, apoi l-a repetat ca un ecou prin milenii istoriei sale.

Care a fost consecința răzvrătirii omului împotriva lui Dumnezeu? Într-un limbaj metaforic s-ar putea spune că omul „s-a stricat”, adică a „spart”, a desfigurat în el „Chipul” divin și a pierdut „Asemănarea” Creatorului. Cu alte cuvinte, omul nu a mai putut trăi ca om îndumnezeit, nu a mai putut trăi în el viața divină.

Iată de ce, Sfinții Părinți greci, spun despre căderea în păcat a omului că ea „l-a dezbrăcat” pe om de darurile primite la creație și mai ales de harul înfierii și al îndumnezeirii, realitate pe care ei o numesc „întinăciune”, „sărăcie”, „rană a chipului căzut”, „stricăciunea firii”⁴⁰. În textele patristice, patimile sunt numite

³⁸ Cf. *Orologhion*, Cântarea a VI-a, 502.

³⁹ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Scrisoarea către familie*, Anul Familiei, 1994, 13.

⁴⁰ Cf. B. Ghiuș, *Taina*, 48.

„boli ale sufletului”, fiind opuse virtuților, iar în liturghia bizantină, ele sunt semne că orice om este supus legilor noii existențe datorate păcatului, sunt semne ale unei lumi dominate de rău, a unei naturi umane corupte încă de la origini și, de aceea, condamnată la moarte și la stricăciunea mormântului⁴¹.

Care a fost însă răspunsul lui Dumnezeu la răzvrătirea omului? Unul cu totul neașteptat dar și cel mai vrednic de iubirea Sa: „atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul Lui Fiu, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (In 3,16). L-a dat pe singurul Său Fiu lumii și morții, ca astfel omul să redobândească înfierea și îndumnezeirea.

Taina minunată a răscumpărării omului prin moartea Fiului lui Dumnezeu naște în sufletul credincios încrederea eliberării din „stricăciune și moarte”. Iată de ce Paraclisul pune pe buzele lui o rugăciune stăruitoare și încrezătoare în ajutorul lui Dumnezeu prin mijlocirea Mamei lui Dumnezeu, sperând să obțină astfel eliberarea lui din moartea spirituală, cauzată de „asuprelile dracilor”:

Pe cum a mântuit de moarte și de stricăciune firea mea,
care era cuprinsă de stricăciune și de moarte,
pe sine însuși dându-se spre moarte,
Fecioară: roagă pe Domnul și Fiul tău,
să mă scape de răutatea dușmanilor
Folositoare și preatare păzitoare a vieții te știu, Fecioară,
care împrăștii mulțimea ispitelor și alungi *asuprelile dracilor*,
și mă rog: de stricăciunea patimilor mele mântuiește-mă.

În ultimele tropare ale Paraclisului, sufletul aflat, asemenea lui Iona, în suferințe angoasante datorate patimilor, dar și a bolilor trupești, imploră Mariei salvarea. El crede că Acea care l-a născut pe Dumnezeu și „vindecătorul bolnavilor”, poate să-i obțină învierea din moarte:

Ca un zid de scăpare și mântuire desăvârșită a sufletelor,
și desfătare întru necazuri, te-am câștigat pe tine, Fecioară,
și de lumina ta pururea ne bucurăm, o, Doamnă,
și acum mântuiește-ne de patimi și de nevoi.
În pat zac acum neputincios și nu este vindecare trupului meu:
ci mă rog ție, celei bune,
care ai născut pe Dumnezeu și Mântuitorul lumii și vindecătorul bolnavilor:
ridică-mă din stricăciunea boalelor.

⁴¹ Cf. O. Clement - B. Bobrinskoj, *La douloureuse Joie, Aperçus sur la prière, personnelle de l'Orient Chrétien*, Collection, spiritualité orientale, n.14, Abbaye de Bellefontaine, 1993, 47.

Cântarea VII

Această cântare se inspiră din povestirea biblică referitoare la experiența trăită de trei tineri evrei în timpul exilului din Babilon, așa cum apare prezentată în cartea profetului Daniel.

În anul 587 î.C., regele Nabucodonosor atacă și distruge Ierusalimul, dărâamă Templul și îi duce în robie pe locuitorii săi. Este începutul exilului babilonian și momentul în care poporul a pierdut totul: pământul, ca semn al binecuvântării lui Dumnezeu; regele, reprezentatul lui Dumnezeu în mijlocul poporului său și garantul binecuvântării sale; Templul, locul prezenței divine și, de aceea, cel mai sacru loc din Israel. Într-un anume sens, s-ar putea spune că Israelul „a pierdut” chiar și pe Dumnezeuul său. În acea epocă se credea că fiecare țară era protejată de dumnezeul național care oferea forță armatei sale. Dumnezeuul lui Israel era acum „învingător” de zeul Marduk al Babilonului.

Marele miracol al exilului a constat în faptul că drama pe care o trăia, în loc să distrugă credința poporului, a purificat-o și a întărit-o. Aceasta s-a datorat profeților și preoților, care au îndemnat poporul să-și recitească tradițiile, pentru a descoperi în ele fundamentul speranței sale în Dumnezeuul Salvator⁴². Așa cum odinioară, a intervenit pentru a-i elibera dintr-o altă robie, aceea a Egiptului, tot astfel, azi, putea să-i elibereze și din Babilon.

Această certitudine se regăsește și în atitudinea celor trei tineri evrei care refuză să se închine „chipului de aur” făcut de regele Nabucodonosor:

Au zis regelui: o, Nabucodonosor, noi n-avem nevoie ca la aceasta să-ți dăm un răspuns! Dacă, într-adevăr, Dumnezeul nostru căruia îi slujim poate să ne scape, El ne va scăpa din cuptorul cel cu foc arzător și din mâna ta, o, rege! Și chiar dacă nu ne va scăpa, știți să fie de tine, o, rege, că noi nu vom sluji dumnezeilor tăi și înaintea chipului de aur pe care tu l-ai așezat nu vom cădea la pământ! (Dn 3,16-19).

Refuzul acestora de a asculta de regele Babilonului atrage asupra lor pedeapsa de a fi aruncați în cuptorul cu foc. Din acesta, spune textul biblic „stând Azaria în mijlocul focului și deschizând gura sa, așa s-a rugat, zicând:

Binecuvântat ești, Doamne Dumnezeul părinților noștri și laudat și preamărit este numele Tău în veci. Că drept ești în toate câte ai făcut nouă, și toate lucrurile Tale sunt adevărate, și drepte căile Tale și toate judecățile Tale adevărate (Dn 3,25-27).

Textul cărții lui Daniel descrie apoi intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu în favoarea celor trei tineri:

Îngerul Domnului s-a coborât la Azaria și la prietenii lui în cuptor și a stins văpaia. Și le-a suflat în mijlocul cuptorului ca o răcoare de adiere și de rouă, așa că focul nu i-a mai atins; nu le-a mai pricinuit nici dureri, nici teamă” (Dn 3,49-50).

⁴² Cf. E. Charpentier, *Pour lire L’Ancien Testament*, Cerf, Paris, 1990, 64.

Miracolul săvârșit în favoarea lor îl determină pe Nabucodonosor să recunoască stăpânirea supremă a Dumnezeului lui Israel, în care, punându-și încrederea, tinerii sunt eliberați de frică și intimidare, făcându-i siguri de puterea de stăpânire a lui Dumnezeu și asupra focului, deoarece El este Creatorul tuturor lucrurilor din lume. De aceea, din mijlocul cuptorului, tinerii înalță spre Dumnezeu Părinților lor, care i-a eliberat din mâna dușmanilor, cântecul lor de mulțumire:

Și acei trei, într-un singur glas, au lăudat, au slăvit și au binecuvântat pe Dumnezeu în cuptor, zicând: «Binecuvântat ești, Doamne Dumnezeul părinților noștri, și lăudat și preaînălțat întru toți vecii. Binecuvântat este numele cel sfânt al slavei Tale și prealăudat și preaînălțat întru toți vecii» (Dn 3,51-53).

Cântecul biblic al celor trei tineri evrei este prezent în liturghia bizantină, fiind divizat în două părți: prima parte conține rugăciunea lui Azaria în cuptor (Dn 3,26-45) și o parte din cântecul celor trei tineri, care se desfășoară în jurul refrenului: „Binecuvântat ești Doamne, Dumnezeul Părinților noștri” (Dn 3,52-56). Aceasta formează fundamentul biblic al cântării a VII-a. A doua parte, care se desfășoară în jurul refrenului „Binecuvântați toate lucrurile Domnului, pe Domnul” (Dn 3,57-88), formează fundamentul biblic al Cântării a VIII-a⁴³.

În primul tropar al Cântării a VII-a, autorul Paraclisului actualizează intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu în favoarea tinerilor evrei prin prisma Noului Testament și a credinței trinitare:

Tinerii cei ce din Iudeea au ajuns oarecând în Babilon,
cu credința Treimii, văpaia cuptorului o au călcat, cântând:
Dumnezeul părinților noștri bine ești cuvântat.

Odinioară, regele Nabucodonosor s-a așezat pe scaunul lui de judecată ca să-i trimită la moarte pe cei care credeau în Dumnezeul Cel viu și adevărat. La „plinirea timpurilor”, Dumnezeul Cel viu și adevărat s-a așezat pe tronul feciorelnic în sânul Mariei, ca să-i scoată pe oameni din robia păcatului și a morții:

Mântuirea noastră, când ai vrut să o rânduiești, Mântuitorule,
în pânțelele Fecioarei te-ai așezat:
pe care folositoare lumii o ai arătat:
Dumnezeul părinților noștri, bine ești cuvântat.

Realitatea de mijlocitoare a Mariei ce decurge din demnitatea și măreția maternității sale divine, este înfățișată de autorul Paraclisului, prin prisma eliberării din robie, nu din aceea a Babilonului de altădată, ci din aceea a păcatelor și a greșelilor sufletești:

⁴³ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici*, 14.

Pe voitorul îndurării, pe care l-ai născut, Maică curată, roagă-l acum,
să mântuiască de greșeli și de spurcăciunile sufletului,
pe cei ce strigă cu credință: Dumnezeuul părinților noștri, bine ești cuvântat.

Prin intervenția divină, cuptorul de odinioară devine loc de viață și de preamărire a lui Dumnezeu. Maternitatea divină face din Maria „visterie de mântuire” pentru cei care cântă și se închină cu credință Dumnezeului născut din ea, așa cum cântă Paraclisul:

Visterie de mântuire și izvor de nesticăciune și, turn de tărie și ușă de pocăință,
pe ceea ce te-a născut pe tine, o ai arătat celor ce strigă:
Dumnezeul părinților noștri, bine ești cuvântat.

Născându-l pe Mântuitorul tuturor, Maria poate nu doar să ocrotească și să elibereze, ci să și vindece orice neputință și boală trupească și sufletească, în favoarea celor care aleargă cu încredere și dragoste la ajutorul ei:

De neputința trupurilor și de boala sufletelor,
Născătoare de Dumnezeu,
pe cei ce cu dragoste vin către acoperământul tău cel dumnezeiesc,
învrednicește-i să se vindece:
ceea ce ai născut nouă pe Mântuitorul Hristos.

Experiența tinerilor evrei aflați în cuptorul aprins de regele păgân este experiența fiecărui om pus în situația de a-l mărturisi pe Dumnezeu cel adevărat, într-o lume care oferă o multitudine de idoli ciopliți după chipul instinctelor și a plăcerilor de orice fel. Pentru omul contemporan, Paraclisului actualizează eliberarea lui din „cuptorul aprins” al patimilor trupești, al necredinței și al idolatriei printr-o adevărată eliberare, aceea din sclavia păcatului și a Satanei, înfăptuită de Isus, Fiul Mariei.

Cântarea VIII

Primul tropar al acestei cântări se inspiră din *Cântecul celor trei tineri* salvați prin intervenția divină de flăcările cuptorului (cf. Dn 3,57-88). Inspirat din Psalmii 136 și 148, cântecul începe cu invocarea directă, de laudă a lui Dumnezeu, recunoscut în perfecțiunea naturii și a acțiunilor sale:

Binecuvântat ești, Doamne Dumnezeuul părinților noștri
și lăudat și preainălțat întru toți vecii.
Binecuvântat ești în lăcașul sfintei Tale măriri, lăudat și preamărit în veci.
Binecuvântat ești Cel ce vezi adâncurile și șezi pe heruvimi și lăudat și
preainălțat în veci.
Binecuvântat ești pe bolta cerului și prealăudat și preamărit în veci (Dn 3,52-56).

Imnul de laudă este privat de orice tonalitate penitențială. El exprimă lauda și mulțumirea tinerilor față de Dumnezeu Salvator, fiind o invitație continuă, adresată tuturor creaturilor însuflețite și neînsuflețite, a celor din cer și de pe pământ și chiar a fenomenelor atmosferice, de a-L lauda și de a-L preamări pe Creatorul lor⁴⁴:

Binecuvântați, îngeri, pe Domnul, lăudați și-L preainălțați pe El în veci.
 Binecuvântați, ape și toate cele mai presus de cer, pe Domnul, (...)
 Binecuvântați, munți și dealuri, pe Domnul, lăudați și-L preainălțați pe El în veci.
 Binecuvântați, toate păsările cerului, pe Domnul, lăudați și-L preainălțați pe El în veci.
 Binecuvântați, voi fiii oamenilor, pe Domnul, lăudați și-L preainălțați pe El în veci (...)
 Binecuvântați pe Domnul, Dumnezeu dumnezeilor,
 toți care vă închinați Lui, lăudați și mulțumiți, că în veac este mila Lui (Dn 3, 58-90).

Preamărirea și lauda veterotestamentară a lui Dumnezeu se îndreaptă în tradiția neotestamentară spre Fiul lui Dumnezeu prin care „toate au fost făcute, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute” așa cum se exprimă Sfântul Pavel în primul capitol al scrisorii sale către Coloseni (Col 1,16). Prin Întrupare „El ne-a scos de sub puterea întunericului”, dăruindu-ne „răscumpărarea prin sângele Lui, adică iertarea păcatelor” afirmă mai departe Apostolul în aceeași scrisoare (Col 1,13-15).

Acesta este motivul pentru care autorul Paraclisului, în primul tropar al acestei Cântări, orientează lauda și preamărirea adusă de „toate lucrurile Domnului” din cântecul celor trei tineri, de la Dumnezeu Tatăl, spre Dumnezeu Fiul, constituit Cap și Rege al Creației. Schimbându-se Persoanele se schimbă și motivele de laudă: de la creație la mântuire, de la Dumnezeu Creator la Dumnezeu Răscumpărător⁴⁵:

Pe Împăratul cerurilor, pe carele-l laudă oștile îngerești:
 lăudați-l și-l preainălțați întru toți vecii.

Lauda pe care o aduce Fiului, Împăratul cel Ceresc și Domnul Domnilor, în troparele următoare, Paraclisul o îndreaptă spre Mama Lui: de la Mântuitor, ea glisează la Fecioara care l-a născut. Locul fapturilor din imnul de laudă al tinerilor evrei este luat de cei care recunosc demnitatea și puterea maternă a Mariei și o imploră să intervină în favoarea lor:

Pe cei ce au lipsă de ajutorul tău, nu-i trece cu vederea, Fecioară:
 pe care te laudă și te preainălță întru toți vecii.

În Babilon, credința și fidelitatea tinerilor aruncați în cuptorul aprins au atras asupra lor bunăvoința divină. Dumnezeu a trimis pe îngerul Său care a „suflet în mijlocul cuptorului ca o răcoare de adiere și de rouă”, spune textul biblic, fapt ce îi salvează de la moarte.

⁴⁴ Cf. B. Marconcini, *Daniele*, 24.

⁴⁵ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici*, 16.

La Nazaret, credința, umilința și ascultarea Fecioarei, atrag asupra ei favoarea divină. Și aici, Dumnezeu trimite pe îngerul Său, nu pentru a salva, ci pentru a vesti „nașterea cea negrăită” a Salvatorului. La Nazaret, nu este doar îngerul care coboară, ci Dumnezeu Însuși care se face Trup în sânul Fecioarei. Efectele maternității divine nu se limitează doar la persoana Mariei, ci se extind asupra tuturor oamenilor pentru care Dumnezeu s-a făcut Om în sânul ei. Acestora, ea le obține „bogăție de vindecări”, atât pentru trup, cât și pentru suflet:

Bogăție de vindecări verși celor ce te laudă cu credință, Fecioară,
și preainaltă nașterea ta cea negrăită.

Cuvântul „slăbiciune” este folosit adesea pentru a vorbi de o lipsă de forță fizică, pentru a indica o senzație de pierdere a puterilor trupești, o lipsă de energie sau istovire. Aceasta poate avea diferite cauze precum lipsa de hrană sau o stare de boală.

Dacă, constituit fiind din trup și suflet, omul poate simți această slăbire sau pierdere a puterii în elementul său trupesc, cu siguranță se poate întâmpla același lucru și în elementul său spiritual. Prin greșeli repetate sau infidelități față de Dumnezeu, omul poate pierde harurile sau energiile spirituale pe care Dumnezeu le acordă sufletului în vederea unirii cu El sau pentru îndeplinirea unei misiuni încredințate. Acest fapt conduce inevitabil la slăbirea puterilor sufletești, la o istovire spirituală, la pierderea gustului pentru rugăciune, care, în loc să dea sufletului pacea și bucuria dăruirii, îl lasă rece și fără putere de a lupta împotriva ispitelor și a atracțiilor lumești, astfel încât, căderea în păcate devine inevitabilă:

Slăbiciunile sufletului și durerile trupului le vindeci, Fecioară:
ca să te preamăresc pe tine, cea plină de dar.
Asuprelile ispitelor și năvălirile patimilor
tu le alungi Fecioară, ca să te laudăm întru toți vecii.

Iată de ce Paraclisul imploră Mariei ajutorul și în aceste momente de slăbire sau de istovire spirituală. Fiind Mijlocitoarea venirii Fiului lui Dumnezeu printre oameni, Maria este constituită ca Mijlocitoarea tuturor harurilor pentru Biserică și pentru fiecare om. Ea trece sufletele de la păcat la har, de la moarte la viață, fiind asociată de Fiul Său la acțiunea divină de reînnoire a firii omenești. De aceea, Ea, „cea plină de har” poate să reverse haruri îmbelșugate asupra oricui i le cere cu încredere, poate să scoată și să vindece sufletul de „slăbiciunea” lui spirituală și trupul de durerile lui. Se poate spune că prin mijlocirea și acțiunea sa, Maria readuce creatura umană la frumusețea sa originară.

Cântarea IX

Dacă primele cântări ale Paraclisului, așa cum s-a văzut, erau inspirate de o intervenție divină descrisă de un text veterotestamentar, ultima, are la fundamentul ei două fragmente ale Noului Testament. Este vorba de două cântări prezentate

de Sfântul Luca în primul capitol al Evangheliei sale și anume: *Imnul de preamărire al Mariei* cunoscut sub numele de *Magnificat* și *Benedictus* sau *Cântecul lui Zaharia* (cf. Lc 1,46-55; 67-79). Chiar dacă sunt rostite de personaje diferite, ele constituie o unitate, ambele având aceeași temă: mântuirea înfăptuită de Dumnezeu cel Atotputernic. Sunt două cântece de eliberare, care îl laudă și îl preamăresc pe Dumnezeu Mântuitor, dar, în același timp, cântă și elementele istoriei mântuirii ce își găsește plinătatea în Maria, Maica lui Dumnezeu⁴⁶, precum reiese din imnul Magnificat:

Mărește sufletul meu pe Domnul,
și s-a bucurat spiritul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu,
Că a căutat spre umilința roabei sale:
că iată de acum mă vor ferici toate neamurile.
Că mi-a făcut mie mărite Cel Puternic și sfânt este numele Lui...

De asemenea, Cântecul lui Zaharia, îl exaltă pe Dumnezeu pentru intervențiile sale mântuitoare, pentru eliberarea mesianică și bucuria pe care ea o aduce în lume:

Binecuvântat este Domnul Dumnezeu lui Israel:
că a cercetat și a făcut răscumpărare poporului Său;
Și a ridicat nouă corn de mântuire în casa lui David, servul său,
Precum a grăit prin gura sfinților celor din veac, Proorocilor lui:
mântuire, de dușmanii noștri, și din mâna tuturor celor ce ne urăsc (...)
Pentru milostivirile îndurării Dumnezeului nostru,
întru care ne-a cercetat pe noi Răsăritul cel din înălțime :
Ca să lumineze celor care ședea întru întunec și în umbra morții,
ca să îndrepteze picioarele noastre în calea păcii⁴⁷.

La prima vedere, textul Cântării a IX-a pare să nu aibă nici o legătură cu Imnul de preamărire al Mariei. S-ar putea crede că pentru această cântare, imnograful s-a inspirat mai degrabă din mărturia de credință a Bisericii în maternitatea divină a Mariei, așa cum afirmă primul tropar al acesteia:

Cu adevărat Născătoare de Dumnezeu pe tine te mărturisim,
Cei ce ne-am mântuit prin tine, Fecioară curată:
Cu cetele fără de trup pe tine mărindu-te.

În realitate, autorul Paraclisului contemplă Imnul Preacuratei la lumina Bunei Vestiri, eveniment în care acesta își găsește originea și inspirația. În Evanghelia sa, Sfântul Luca scrie: „Și intrând îngerul la ea, a zis: «Bucură-te, cea plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei» (Lc 1,26)⁴⁸.

⁴⁶ Cf. Toniolo, *Le radici*, 17.

⁴⁷ Cf. *Orologhion*, Cântarea IX, 509-510.

⁴⁸ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici*, 17.

Îngerul nu îi spune Fecioarei din Nazaret: Bucură-te, Marie, ci Bucură-te, cea *plină de har!* O salută oarecum cu un nume nou: „plină de har”, invitând-o la bucurie, precum odinioară era invitată fiica Sionului, adică Ierusalimul. Motivul este același: „Domnul este cu tine”. În ambele cazuri, este vorba de vizita mesianică, pe care Dumnezeu a promis-o poporului său, care acum, prin Maria, devine realitate: prin Ea, Fiul lui Dumnezeu se face Om, se face unul dintre noi prin Opera Spiritului Sfânt⁴⁹.

Conform tradiției patristice, în evenimentul Bunei Vestiri, se întâlnesc două realități antitetice: durerea și bucuria; durerea omenirii, cauzată de pedeapsa divină și bucuria care coboară din cer, odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu, ce înfăptuiește mântuirea și revarsă în suflete harul divin.

Este semnificativ modul în care primii Părinți ai Bisericii motivează prezența unei Fecioare în planul divin de mântuire a omului. Spre exemplu, Sfântul Iustin martirul, autor creștin din secolul al II-lea, enunță principiul reconcilierii sau al împăcării. El afirmă că Dumnezeu a dorit să readucă lumea la viață și istoria umană la originile ei, pe aceeași cale, prin care a intrat păcatul și moartea în lume și în viața umană, adică: Femeia - Fecioară. Prin Eva cade Adam; prin Maria se naște Cristos, Dumnezeu Întrupat. De aici, Sfântul Iustin va folosi pentru prima dată celebrul paralelism antitetic Eva - Maria, ce contrapune scena căderii originare cu evenimentul Bunei Vestiri:

Cristos (...) s-a făcut om, prin Fecioara, pentru ca, pe aceeași cale prin care a luat început neascultarea cea de la șarpe, să-și ia și sfârșitul. Într-adevăr, după cum Eva, fiind fecioară și fără de pată, și primind întru sine cuvântul șarpelui, a născut neascultarea și moartea, tot astfel și Fecioara Maria, atunci când îngerul Gabriel i-a binevestit (...) În felul acesta S-a născut prin ea Acesta despre care s-au spus atâtea în Scripturi și prin care Dumnezeu nimicește pe șarpe⁵⁰.

Un alt Părinte din aceeași perioadă, Sfântul Irineu, în mod analog, raportului Adam - Cristos, va aprofunda antiteza dintre Eva și Maria. Precum Cristos recapitulează pe Adam, reparând acțiunea nefastă a acestuia, tot astfel, Maria o recapitulează pe Eva, reparând neascultarea acesteia, cu ascultarea ei:

precum Eva prin neascultare devine cauză de moarte pentru tot neamul omenesc, tot astfel Maria, (...) prin ascultare devine cauză de mântuire pentru sine și pentru neamul omenesc⁵¹.

⁴⁹ Cf. E.G. Mori, „Annunciazione del Signore”, *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores - S. Meo, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi), 1985, 78-86.

⁵⁰ Irineu, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 100; PG 6,719, în *Enchiridion marianum biblico-patristicum*, a cura e studio di D. Casagrande, Cor unum, Figlie della Chiesa, Roma, 1974, 29.

⁵¹ Idem, *Contro le eresie*, III, 22, 4; PG 7,958-960, în *Testi mariani*, 171.

Învățătura patristică și, ulterior, textele liturgice pun astfel în evidență paralelismul dintre cele două femei, fie în asemănări, fie în divergențe: Eva, prin neascultare, a devenit cauză de cădere și de moarte pentru sine și pentru întreaga omenire. Ea a impus acesteia o stare și o legătură de robie spirituală; Maria, prin ascultare desăvârșită, devine cauză de mântuire pentru sine și întreaga omenire și readuce omul la libertatea originară.

La Buna Vestire, Maria răspunde chemării divine cu umilință și ascultare totală: iată, roaba Domnului, făcă-se mie după cuvintele tale! (Lc 1,38). Prin „Da”-ul ei, Maria se pune la dispoziția lui Dumnezeu într-o atitudine de colaborare constantă la înfăptuirea planului său de mântuire, fapt ce face din ea Născătoare de Dumnezeu și „cauză de mântuire pentru sine și pentru neamul omenesc”⁵², realitate pe care așa cum am văzut, a subliniat-o cu insistență tradiția patristică.

Cu aceste considerații se pot observa în primul tropar al Cântării a IX-a, elementele esențiale ale Bunei Vestiri:

Cu adevărat Născătoare de Dumnezeu pe tine te mărturisim,
Cei ce ne-am mântuit prin tine, Fecioară curată.

Demnitatea de Născătoare de Dumnezeu o așază pe Maria într-o poziție unică, privilegiată, și de aceea, fericită „de toate neamurile”, ba chiar și de „cetele cele fără de trup”, precum cântă Paraclisul:

Născătoare de Dumnezeu pe tine te mărturisim (...),
Cu cetele cele fără de trup pe tine mărindu-te.

Precum alte texte liturgice, la lumina Bunei Vestiri, primele trei tropare ale acestei cântări, o așază pe Maria în istoria neamului omenesc, în opoziție cu drama căderii originare. Dacă păcatul, blestemul, lacrimile și suferința au intrat în lume prin neascultarea lui Adam și a Evei, prin Maria toate acestea se sfârșesc: piere blestemul și apare bucuria mântuirii înfăptuite de Fiul său, Noul Adam.

În mesajul său, profetul Isaia (25,6-10) anunța, iar *Cartea Apocalipsului* va confirma roadele acesteia în capitolul 21: „Dumnezeu este cu oamenii și El va sălășlui cu ei și ei vor fi poporul Lui și însuși Dumnezeu va fi cu ei. Și va șterge orice lacrimă din ochii lor și moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi (Ap 21,4-5).

Paraclisul se face însă voce a credinciosului conștient că, aflat aici pe pământ, se găsește încă sub povara păcatului și, în mii de moduri, copleșit de suferințe trupești și sufletești. De aceea, el își îndreaptă atenția spre Maria, Fecioara care „L-a născut pe Cristos, cel ce a șters toată lacrima de la toată fața”. Ca Mamă a Lui și a oamenilor, Ea nu poate să rămână indiferentă la „curgerea lacrimilor” celor care aleargă la ajutorul său:

⁵² Cf. *Ibidem*.

De către curgerea lacrimilor mele nu te întoarce,
Fecioară, care ai născut pe Hristos,
cel ce a șters toată lacrima de la toată fața.

Credinciosul știe bine că bucuria pe care îngerul o anunță Mariei, nu este doar un simplu salut, ci este un dar divin⁵³. Ea este Fecioara care a „primit plinirea bucuriei” și de aceea, îi poate umple și lui inima de bucurie:

Umple de bucurie inima mea, Fecioară,
ceea ce ai primit plinirea bucuriei
și ai pierdut mâhnirea păcatului.

În troparele următoare, din cântecul lui Zaharia, imnograful bizantin reține doar imaginea timpului prezent, a celor care stau „întru întuneric și în umbra morții”, omițând orice aluzie la Dumnezeu care vizitează poporul său, salvându-l de dușmani. El transpune această imagine în situația celor care se găsesc în situația infirmității spirituale sau fizice cauzate de bolile trupesti⁵⁴:

Adăpostire și folosință și zid nemișcat,
scăpare și acoperământ și veselie fii, Fecioară,
celor ce aleargă la tine.

Dacă în *Cântecul lui Zaharia* Dumnezeu vizita poporul său prin Cristos, „Răsăritul cel de sus”, în Paraclis, este Maria care îi vizitează și îi luminează cu „razele luminii” ei pe cei aflați în întunericul ignoranței.

În spiritul unor teme comune perioadei patristice, imnograful bizantin o contemplă pe Mama lui Isus în apropierea Fiului său, așa precum se află luna față de Soare. Conform *Cărții Genezei*, soarele și luna, au fost creați ca „luminători” cerești ca surse ale iluminării cosmice. Prin voință divină trebuie să asigure lumina pământului, condiție indispensabilă vieții. Se știe însă că luna nu are lumina prin sine, ci o primește de la Soare pentru a o răspândi pe pământ. Tot astfel, misterul și măreția Mariei iradiază din misterul Cuvântului Întrupat, de care depinde și la care conduce. Devenind Mama Cuvântului, Maria devine și Maica Luminii și de aceea poate să străbată întunericul ignoranței și să conducă la mântuire.

Cu razele luminii tale luminează, Fecioară, *negura neștiinței* alungând
de la cei ce cu credință te vestesc pe tine Născătoare de Dumnezeu.
Pe cel ce a fost umilit în locul de boală al răutății,
Fecioară, vindecă-l: dintru nesănătate întru sănătate întorcându-l.

⁵³ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici*, 18.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, 18-19.

Valoarea teologică a Paraclisului

Paraclisul Maicii Domnului sau Canonul de Mângâiere poate fi considerat cu adevărat un compendiu de teologie și spiritualitate mariană. El propune în formă liturgică ceea ce Biserica a crezut prin veacuri și a mărturisit despre Sfânta Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu. Și el face parte din „bogățiile liturghiei și tradiției bizantine” pe care Biserica Greco-Catolică le are „în comun cu Frații Bisericii Ortodoxe”, așa cum preciza Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea în Omilia rostită la Sfânta Liturghie în rit bizantin celebrată în Catedrala „Sf. Iosif” din București, în 8 mai 1999⁵⁵.

O analiză atentă a troparelor, a cântărilor și a rugăciunilor care îl compun poate descoperi în Paraclis toate elementele doctrinei Bisericii Catolice referitoare la adevărurile și privilegiile mariane care își găsesc astfel, și în credința și pietatea Bisericii Răsăritene, un izvor și un temei de o deosebită valoare. El arată că devoțiunea față de Maria, Maica Domnului, este întemeiată pe adevărurile de credință înrădăcinate în Cuvântul lui Dumnezeu, pe care sunt zidite adevărurile mărturisite de Biserica lui Cristos. În acest sens, în textul Paraclisului se pot remarca o serie de aspecte teologice precum:

Maternitatea divină a Mariei

Prima dogmă mariană definită de Biserică, proclamă maternitatea divină a Mariei, prin care se afirmă o maternitate umană în raport cu Dumnezeu. Este un adevăr ce pune în evidență rolul unic și decisiv al Mariei în economia mântuirii, așa cum apare în textele neotestamentare. Maternitatea divină este o realitate complexă care se iluminează din misterul Cuvântului Întrupat, căruia îi este condiție indispensabilă, garanție și mărturie, așa cum au gândit-o și au apărat-o Părinții Bisericii, fie orientali, fie occidentali⁵⁶.

Într-adevăr, prin misterul întrupării, Fiul lui Dumnezeu s-a legat în mod indisolubil de natura umană, în scopul mântuirii oamenilor. De aceea, comuniunea Fiului lui Dumnezeu cu oamenii constituie aspectul esențial ce fondează atât opera mântuitoare a lui Cristos, cât și maternitatea divină a Mariei. Maria este Mama lui Dumnezeu care s-a făcut om din ea.

Această realitate străbate întreg Paraclisul încă de la începutul lui și se manifestă ca expresie a unei credințe profunde a sufletului încercat în Fiul lui Dumnezeu făcut Om și în Maria, Născătoarea de Dumnezeu:

⁵⁵ PAPA IOAN PAUL AL II-LEA ÎN ROMÂNIA. *Discursuri și omilii*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, Biroul de Presă, 1999,25.

⁵⁶ Cf. E.M. Toniolo, „La maternità di Maria nell’antica tradizione bizantina”, în *Parola, Spirito e Vita* 6 (1982), 211-228.

Răscumpărătorului și Dumnezeului nostru să-i cântăm; *Preasfântă Născătoare de Dumnezeu* mântuiește-ne pe noi (...)

De multe ispite fiind cuprins, către tine alerg cercând mântuire, o, *Maică a Cuvântului* și *Fecioară*, Ceea ce *ai născut pe Mântuitorul și Dumnezeu*, te rog, *Fecioară*, mântuiește-mă” (Cântarea I).

Ai născut pe cel Milostiv și Mântuitorul tuturor (Cântarea IV)

Mântuirea noastră când ai vrut să o rânduiești, în *pântecele Fecioarei* te-ai așezat (Cântarea VII)

În tradiția bizantină, puțin câte puțin, s-a maturizat convingerea că Maria a fost unită într-atât cu Fiul său, în întreaga sa viață și cu atâta profunzime, încât aproape a avut în comun cu el, modul de a gândi, de a acționa, de a se bucura, de a suferi. Se poate deci afirma că tradiția orientală a văzut mereu în Maria, pe *Mama*, în sensul cel mai uman și mai deplin al termenului. Din ziua întrupării Fiului lui Dumnezeu, până la învierea și înălțarea în glorie, a participat întru totul la viața, misiunea și gloria acestuia⁵⁷.

După opinia cunoscutului mariolog Ermanno Toniolo, maternitatea divină a Mariei poate fi considerată un misterios schimb realizat între Dumnezeu și om, o „specie de osmoză spirituală și activă cu Fiul său, în vederea mântuirii tuturor și a fiecăruia”⁵⁸. Fiul lui Dumnezeu își asumă din Maria umanitatea și ei îi dăruiește divinul.

În acest sens, în virtutea demnității sale de Născătoare de Dumnezeu, Maria se împărtășește din tot ceea ce Fiul său *este, are sau face*, participând la propriile sentimente și la puterea sa.

Această realitate se regăsește și în textul Paraclisului. Conform acestuia, în *Maria se găsește ceea ce Fiul este*, atunci când o invocă cu diferite titluri care nu sunt întâmplătoare, ci sunt alese cu multă atenție pentru fiecare din situațiile la care se referă. Maria este numită „Bună, Născătoarea celui Bun” când i se cere „dumnezeiasca cercetare” și „purtarea de grijă” față de cel bolnav „cu trupul și cu sufletul” (Cântarea I), o aluzie clară la „coborârea” lui Dumnezeu pe Sinai, determinată doar de bunătatea și iubirea sa față de evrei, pentru a vedea „de aproape” situația lor dramatică din care avea să-i elibereze. Dumnezeu coborât pe Sinai acum este Fiul Mariei, Dumnezeu „făcut trup” pentru a locui între noi (cf. In 1,14)⁵⁹. Maria este *Bună* pentru că este *Mama* „celui Bun” (Cântarea I), bunătate ce provine din maternitatea ei divină și o face, asemenea Fiului său, capabilă să intervină în favoarea celui care îi imploră ajutorul; este *Milostivă*, pentru că a „născut pe cel milostiv și Mântuitorul tuturor” (Cântarea IV); este *Maica Luminii*, pentru că a „născut Lumina cea dumnezeiască” (Cântarea V).

⁵⁷ Cf. *Ibidem*.

⁵⁸ E.M. Toniolo, *Le radici*, 10.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, 6.22.

Prin harul maternității divine, *Fiul a dăruit Mamei, odată cu harul și ceea ce El are*. Maria are putere să împrăștie ispitele, să vindece trupul și sufletul (Cântarea I), să risipească tulburarea și să scoată din neputințe; Ea este Puternică în toate pentru că a „născut pe Cristos, cel puternic întru tărie (Cântarea III).

Când vorbesc despre mântuirea omului, mai mult decât împăcarea lui cu Dumnezeu prin jertfa Fiului Său, imnografii bizantini par să evidențieze mai degrabă „înnoirea omului”, adică readucerea lui la starea inițială de har, la îndumnezeirea lui⁶⁰. În acest sens, prima creatură îndumnezeită este Maria, deoarece ea precede întreaga omenire pe calea unirii umanului cu divinul. Pe de altă parte, tradiția creștină, a intuit faptul că, așa precum bărbatul și femeia sunt uniți în mod indisolubil în opera creatoare ca fiind „imaginea lui Dumnezeu”, tot astfel ar fi de neînchipuit să nu se verifice și în opera mântuirii o astfel de unire. În acest sens, au afirmat Sfinții Părinți semnificația prezenței Mariei ca Noua Eva, asociată lui Cristos, Noul Adam⁶¹.

Acesta este motivul pentru care și autorul Paraclisului o contemplă pe Maria, asociată de Fiul său la această operă de restaurare a omului, de refacere a „asemănării” lui cu Dumnezeu. Ca Născătoare de Dumnezeu, ea primește de la Fiul său însași puterea sa. Născând pe Mântuitorul, ea poate să „mântuiască din nevoi” (Cântarea I); născând pe „începătorul liniștii” și „pe făcătorul de bine care este pricina bunătăților”, Maria poate să risipească tulburările provocate de ispite și să dăruiască sufletelor pacea (Cântarea III); născând „pricina veseliei”, Maria poate să umple de bucurie și veselie inimile celor care aleargă la ajutorul său.

Maria - Mijlocitoare Universală

Mijlocirea universală a Mariei este unul dintre aspectele cele mai interesante și mai actuale din întreg misterul marian citit în contextul istoriei mântuirii⁶². Cu toate că această doctrină a primit o definiție teologică relativ recentă și, în consecință, titlul de „Mijlocitoare” a dobândit conținuturi doctrinare specifice și precise doar în ultimii ani, se poate afirma cu certitudine că rugăciunea și alergarea cu încredere la ajutorul și ocrotirea Mariei este practică în Biserică din cele mai vechi timpuri. În acest sens, rugăciunea *Sub tuum praesidium* mărturisește credința în mijlocirea Mariei încă din secolele III - IV, credință care s-a cristalizat în timp sub impulsul Sfinților Părinți și Doctori ai Bisericii⁶³.

În gândirea acestora, glorificarea cerească a Mariei nu impune ruperea raportului său cu ființele umane, căci ea continuă să-și împlinească misiunea față de oameni cu grija și dragostea demne de o Mamă, motiv pentru care, în planul de răscumpărare a oamenilor, ea este constituită Mijlocitoare universală⁶⁴.

⁶⁰ Cf. B. Ghiuș, *Taina*, 55.

⁶¹ Cf. F. Lambiasi, „„Maria, la Donna e la Trinità”, în *Theotokos I* (1993/2), 117-144.

⁶² Cf. S. Meo, „Mediatrice” în *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 920-934.

⁶³ Cf. *Ibidem*.

⁶⁴ Cf. C. Andronikof, *Le sens de la liturgie*, 273.

Maternitatea divină și, în strânsă legătură cu ea, maternitatea spirituală față de oameni, îi conferă Mariei o putere excepțională în rugăciune, realitate pe care Paraclisul o cântă astfel: „Mântuirea noastră când ai vrut să o rânduiești, Mântuitorule, în pântecul Fecioarei te-ai așezat” și „Folositoare lumii o ai arătat; Dumnezeuul Părinților noștri, bine ești cuvântat” (Cântarea VII); „Mijlocitoare și acoperământ te pun Născătoare de Dumnezeu Fecioară” (Cântarea III).

Textul Paraclisului arată clar că și acest privilegiu al Mariei provine tot din demnitatea ei de Născătoare de Dumnezeu. Maria obține de la Fiul său haruri pentru toți aceia care aleargă la ajutorul său și mai ales pentru cei care se află în boală, suferințe, necezuri, lipsuri și prigoană: „Bolnav fiind cu trupul și cu sufletul, de dumnezeiasca cercetare și de purtarea ta de grijă învrednicește-mă, singura Maică a lui Dumnezeu” (Cântarea I); „cu neputințe cumplite și cu patimi bolnave fiind cercat, Fecioară, tu, m-ajută” (Cântarea III).

Maternitatea Mariei față de Fiul lui Dumnezeu nu rămâne doar la nivel biologic. Ca Mamă a Răscumpărătorului, maternitatea ei se extinde la toate harurile și binefacerile răscumpărării împlinite de Fiul ei: „mântuiește-ne din nevoi Născătoare de Dumnezeu curată, ceea ce ai născut Răscumpărarea cea veșnică și pacea care întrece toată mintea” (Cântarea V). Ea devine pentru cei care aleargă la ajutorul său „mijlocitoare și acoperământ” (Cântarea III), „nădejde și zid al mântuirii” (Cântarea IV). Maria este „arătată” de cel ce s-a născut din Sânul ei „visterie de mântuire și izvor de nestrăciune și turn de tărie și ușă de pocăință” (Cântarea VII). Ea deschide credințioșilor „ușile milostivirii”, ale pocăinței, umilinței și rugăciunii și apoi ale cerului.

Troparele de la sfârșitul Paraclisului subliniază cu mare putere mijlocirea universală a Mariei: „pentru toți te rogi ceea ce ești bună, care scapă cu credință sub mâna ta cea puternică; că noi păcătoșii nu avem către Dumnezeu întru nevoi și întru necezuri pururea altă mijlocitoare”. În același sens, și rugăciunea finală poate fi considerată o adevărată „mărturisire de credință” în puterea de mijlocire a Mariei, ce decurge din demnitatea sa de Născătoare de Dumnezeu:

Cred și mărturisesc, că acela, pe care l-ai născut, Fiul tău, este adevărat Hristos Fiul lui Dumnezeu celui viu, (...) Cred iară și mărturisesc, că tu ești adevărat de Dumnezeu Născătoare, izvorul îndurărilor, mângâierea celor ce plâng, căutarea celor pierduți, puternică și neîncetată mijlocitoare către Dumnezeu, care foarte iubești neamul creștinesc și stai bună pentru îndreptarea mea. Că nu este cu adevărat alt ajutor și acoperământ oamenilor afară de tine, o, Doamnă preaîndurată (...) și nimenea care a nădărdit întru tine nu a fost rușinat și, prin tine îmblânzind pe Dumnezeu, nimenea nu este părăsit.

Fecioria Perpetuă și Neprihănirea totală

În tradiția orientală, titlul de Fecioară sau Pururea Fecioară însoțește numele Mariei de fiecare dată când el este pronunțat de credințioși, devenind pentru aceștia aproape un nume propriu al Mamei lui Dumnezeu.

Textele liturgice bizantine pun în strânsă legătură fecioria perpetuă a Mariei cu maternitatea sa divină, fiind, împreună cu neprihănirea sa totală, una din prerogativele acesteia, ce decurg din demnitatea și misiunea ei de Mamă a lui Dumnezeu și Mamă a Răscumpărătorului. Biserica este convinsă că ele sunt atât podoabă, cât și răspuns de nesticăciune pentru înnoirea firii omenești, căzute în stricăciune. Maria este Curată și Pururea Fecioară pentru că este Mamă a lui Dumnezeu⁶⁵.

Acest privilegiu unic este cântat și de Paraclis ca un strigăt de laudă adus Mariei pentru privilegiul Fecioriei perpetue și al Neprihănirii sale totale, dar și de mare încredere a sufletului rugător în puterea ei de mijlocitoare: „asuprelile patimilor mă tulbură și de multă supărare se umple sufletul meu; împacă-le Fecioară cu liniștea Fiului și Dumnezeului tău, ceea ce ești cu totul fără de prihană” (Cântarea I).

În textele liturgice fecioria perpetuă a Mariei reprezintă o privilegiu care privește atât corpul, cât și sufletul. Când se referă la sufletul său, ea se confundă cu sfințenia sa, Maria, fiind cea mai frumoasă capodoperă care a ieșit din mâinile lui Dumnezeu⁶⁶.

În acest sens, Maria este numită „Fecioară” și „cu totul fără prihană” când i se cere să liniștească „tulburarea patimilor”, a ispitelor și a altor pericole spirituale, care asaltează sufletul celui credincios. Ea este străină de asaltul patimilor și al ispitelor, căci fecioria și neprihănirea înseamnă nesticăciune, pace, armonie deplină în ființa Mariei și de aceea este singura care poate să ajute și să salveze din „stricăciunea patimilor”⁶⁷.

În vederea maternității sale divine, ea s-a împărtășit din plinătatea harului și din puterea de răscumpărare a Fiului: „rogu-te, Fecioară risipește tulburarea sufletească și viforul zbuciumului meu; că tu Mireasă dumnezeiască pe Cristos, începătorul liniștii l-ai născut, ceea ce ești singură preacurată” (Cântarea III).

Fecioria și Neprihănirea Mariei înseamnă bucurie și veselie în ființa sa, pe care ea le împărtășește și sufletelor: „umple de veselie inima mea, preacurată dăruindu-mi Bucuria ta cea neamestecată, ceea ce ai născut pricina veseliei” (Cântarea V); „ceea ce ai primit plinătatea bucuriei și ai pierdut mâhnirea păcatului” (Cântarea IX).

Regalitatea Mariei

În cărțile liturgice ale Bisericii Orientale nu se vorbește de maternitatea spirituală a Mariei față de oameni, nu pentru că aceasta ar fi pusă la îndoială, dar credinciosul oriental preferă față de ea atitudinea unui servitor iubitor. El o numește Maica lui Dumnezeu, Maica Vieții, Maica Luminii și așa, îi contemplă prezența și

⁶⁵ Cf. G. Gharib, „La sempre vergine nell’innografia bizantina” în *Mater Ecclesia* 14 (1978), 78-89.

⁶⁶ Cf. G. Gharib, „La sempre vergine...”, 78-89.

⁶⁷ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici*, 13.

acțiunea în Biserică. Se pune cu bucurie sub ordinele sale, invocând-o ca Regină, Împărăteasă Maică, Stăpână și Doamna lumii, mai ales când se găsește în situații dificile, periculoase⁶⁸.

Izvorât din demnitatea maternității sale divine, Paraclisul înfățișează prin diferite figuri și titluri, un alt privilegiu marian: regalitatea și stăpânirea universală a Mariei asupra lumii.

Dacă Maria L-a născut pe Rege, pe Cel care guvernează și stăpânește universul, este împreună cu El, Stăpână asupra lumii, asupra oamenilor, a trupurilor și a sufletelor, primind puterea de a domina și de a liniști orice furtună spirituală a sufletului⁶⁹: „turburarea patimilor și viforul greșelilor alinează-le” (Cântarea IV); „ca un zid de scăpare și mântuire desăvârșită a sufletelor și desfătare întru necazuri te-am câștigat pe tine” (Cântarea VI).

Ocrotirea Mariei se exprimă prin numeroase sinonime, prin care, cei care o invocă ca „Doamnă” sau „Folositoare și preatare păzitoare a vieții” (Cântarea VI) se recunosc ca o proprietate a sa, ce trebuie apărată și ocrotită. Ei găsesc în Maria „acoperământ vieții”, „nădejde și întărire”, „un zid de scăpare și mântuire desăvârșită” (Cântarea III, IV, VI)⁷⁰.

Într-o serie de texte liturgice, imnografia bizantină vorbește de preocuparea și lupta continuă a Satanei de a antrena pe oamenii din toate timpurile, asemenea lui Adam și a Evei, în revoltă față de Dumnezeu, arătându-le mereu efectele neascultării lor: „vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu” (Gn 3,5). Satana luptă să cucerească și să domine lumea materială și a sufletelor cu puterea întunericului, dar nu își descoperă prezența în mod voluntar, ci prin diferite mijloace care-l antrenează pe om, îndepărtându-l de Dumnezeu (cf. Mt 4,8-9; Lc 22,53), prin „tulburarea patimilor”, „viforul greșelilor” și noaptea păcatelor ce duc la moarte și stricăciune⁷¹. Dincolo de dușmănia păcatului și a morții, omul este supus și elementelor create, bune în sine, dar ajunse în stăpânirea demonului, ele au devenit instrumente de cădere: „trupul” și „lumea”⁷² (cf. Mt 26,41; In 1,10; 12,31).

Prin misterul Întrupării în sânul Sfintei Fecioarei Maria și prin acțiunea mântuitoare desăvârșită în misterul pascal, Fiul lui Dumnezeu readuce pe om la starea inițială de har: „a mântuit de moarte și de stricăciune” firea „care era cuprinsă de stricăciune și de moarte, pe sine însuși dându-se spre moarte” (Cântarea VI).

Eliberându-i din sclavia păcatului și a Satanei, Fiul Mariei a instaurat Împărăția sa în inimile oamenilor. În acest sens și Mama sa se împărtășește din puterea lui

⁶⁸ Cf. J. Ledit, *Marie dans la liturgie de Byzance*, Beauchesne, Paris, 1976, 242.

⁶⁹ Cf. E.M. Toniolo, *Le radici*, 10.

⁷⁰ Cf. J. Ledit, *Marie*, 298.

⁷¹ Cf. O. Clement - B. Bobrinskoj, *La douloureuse Joie*, 48.

⁷² Cf. *Ibidem*.

triumfătoare asupra acestora⁷³: „Folositoare și preatare păzitoare a vieții, Fecioară, care împrăștii mulțimea ispitelor și asuprelile dracilor (...) de stricăciunea patimilor mă mântuiește” (Cântarea VI).

Cunoscând puterea unică a Mariei ca Stăpână și Doamnă, Paraclisul îndeamnă sufletul rugător la o încredere totală în ea: „nu mă încredința folosinței omenești, preasfântă Stăpână, ci primește rugăciunea robului tău (...) mângâiere nu am afară de tine, Doamna lumii, nădejdea și folositoarea credincioșilor” (Stihiri).

Recunoștința sufletului copleșit de bunătatea Mariei, de stăpânirea ei binefăcătoare asupra sufletelor se exprimă prin cânt: „îndulcindu-ne Preacurată, cu darurile tale, ție cântare de mulțumită cântăm” (Cântarea IV). Cu aceeași încredere în puterea sa de mijlocire, rugăciunea finală ce încoronează întreg Paraclisul o invocă din nou: „Preamilostivă Doamnă, folositoarea neamului omenesc, scăparea și mântuirea celor care aleargă la tine (...) că nu este cu adevărat alt ajutor și acoperământ oamenilor, afară de tine, o, Doamnă preaîndurată!”

Sufletul care aleargă la ajutorul Mariei, Stăpâna și Doamna lumii, știe că, în acest fel, se poate reîntoarce cu mai multă încredere la Dumnezeu cel vătămat prin păcatele sale: „deschide-mi ușile milostivirii, celui ce am rătăcit și am căzut în noroiul adâncului (...) și îmbânzește pentru mine pe milostivul Dumnezeu, cel ce s-a născut din tine: să ierte păcatele mele și să mă mântuiască din pieirea mea”.

În finalul său, Paraclisul arată că ajutorul și binefacerile obținute prin mijlocirea puternică a Mariei, au un singur scop: acela de a conduce și de a uni sufletul iertat de păcatele sale, la transformare și înnoire spirituală, la unirea intimă cu Fiul Său, ca în final, „cu toți cei ce au dobândit iertarea să se bucure de El în mărirea cerului: să cânt și să preamăresc îndurarea cea nemăsurată a lui Dumnezeu celui născut din tine și neînfruntată folosința ta cea spre mine, în viața aceasta și în veacul cel de veci”.

La lumina acestor considerații, s-ar putea afirma, că o aprofundare și o reflecție atentă, fără prejudecăți a Paraclisului, celebrat aproape zilnic de monahi și credincioși, ar putea constitui o „poartă deschisă” Orientului și Occidentului pentru a regăsi împreună unitatea pierdută, în credința și iubirea comună față de Fiul lui Dumnezeu și de Mama lui. Fie ca Maria, care este numită adesea de către imnografi „punte” sacră care unește cerul cu pământul, care-i face pe oameni să treacă de la moarte la viață, să reunească în jurul lui Dumnezeu cel viu și al ei, membrele risipite ale lui Cristos, într-un singur Trup mistic viu.

⁷³ Cf. J. Ledit, *Marie*, 244.

**BIBLIA – INSTRUMENT AJUTĂTOR ÎN TRADUCERILE LITERARE.
UN CAZ: POEMUL *IN LIMINE* DE EUGENIO MONTALE,
TRADUS ÎN LIMBA ROMÂNĂ DE ROSA DEL CONTE,
DRAGOȘ VRÂNCEANU ȘI MARIAN PAPAĞAGI**

IRINA CRISTINA MĂRGINEANU*

ABSTRACT. *The Bible – Helpful Instrument in Literary Translations. A case: In Limine of Eugenio Montale, Translated into Romanian by Rosa del Conte, Dragoș Vrânceanu and Marian Papahagi.* The biblical intertext is widely present in literature; therefore the translator of a literary text should have knowledge of the Bible in both languages in order to convey most of the semantic echoes to the reader. The translation of the Bible in Romanian accompanied the history of our language having a fundamental role in its formation. The article focuses on revealing the importance of the choice of biblical terms in the translations when biblical intertext is involved in the original text, so that the original intent of the author might meet the reader's sensibility. The Italian poem *In Limine* by Eugenio Montale is quite rich in matter of biblical intertextuality. Three well-appreciated Romanian translators (Rosa del Conte, Dragoș Vrânceanu and Marian Papahagi) are the object of this study. The comparison of the specific terms will introduce the reader to notice the importance of certain translation choices that allow the penetration of the poet's intentionality and aesthetic.

REZUMAT. *Biblia – instrument ajutător în traducerea literară. Un caz: Poemul In Limine de Eugenio Montale, tradus în limba română de Rosa del Conte, Dragoș Vrânceanu și Marian Papahagi.* Intertextul biblic este prezent pe scară largă în literatură; astfel că, un traducător al unui text literar ar trebui să cunoască Scriptura în ambele limbi pentru a transmite cele mai multe ecouri semantice cititorului. Traducerea Bibliei în românește însoțită de istoria limbii noastre au un rol fundamental în formarea ei. Articolul se concentrează pe revelarea importanței alegerii termenilor biblici în traduceri când intertextul biblic este implicat în textul original, astfel încât intenția originală a autorului ar putea întâlni sensibilitatea cititorului. Poemul italian *In Limine* de Eugenio Montale este destul de bogat în materie de intertextualitate biblică. Cei trei apreciați traducători români (Rosa del Conte, Dragoș Vrânceanu și Marian Papahagi) sunt obiectul acestui studiu. Comparația termenilor specifici va determina cititorul să observe importanța anumitor alegeri de traducere care permit penetrarea intenționalității și esteticii poetului.

* Doctorand, Facultatea de Litere, Universitatea "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, Romania
mirinacristina@gmail.com

Keywords: *Poetry translation, translation comparison, translation choice, biblical intertextuality, biblical specific language, semantic echoes*

Cuvinte-cheie: *traducerea poeziei, traducerea comparativă, traducerea opțională, intertextualitatea biblică, limbajul biblic specific, ecouri semantice*

Traducerile Bibliei în limba română însoțesc istoria poporului nostru și sunt o mărturie a evoluției limbii române de-a lungul întregii existențe a acesteia. Totodată textele biblice acoperă totalitatea experienței umane, oferind astfel, una dintre cele mai bogate palete ale vocabularului unei limbi. De aceea cred că pentru un traducător de texte literare este esențială cunoașterea și frecventarea limbajului biblic românesc pentru ca alegerile sale traductive să fie cele pe care un vorbitor nativ le-ar folosi în diferitele situații de comunicare. Este de preferat ca limbajul biblic să fie luat în considerare și ales în traduceri literare întrucât acesta poartă în sine încărcătura semantică la un nivel maxim, înglobând cel mai mare număr de ecouri semantice. Un text literar ce conține un intertext sau o referire la o realitate prezentată în Biblie nu poate fi tradus în complexitatea lui dacă traducătorul face abstracție de alegerile lexicale ale traducătorilor Bibliei în varianta ei cea mai actuală și mai frecvent folosită.

În cercetarea de față îmi propun observarea acestor ipoteze cu speranța că această fărâamă de studiu poate deschide interesul față de lectura Bibliei și asimilarea tot mai asiduă a Cuvântului ce deschide orizonturile cunoașterii în domenii din ce în ce mai numeroase.

Spre exemplificare voi analiza câteva traduceri ale unei poezii a lui Eugenio Montale¹, *In Limine*, poem ce deschide primul volum al acestuia, *Oase de sepie*.

Universul liric al lui Eugenio Montale este bine surprins în puține cuvinte dintr-un *Interviu imaginar*² în care Montale însuși își prezintă opera astfel:

„Tematica poeziei mele [...] este condiția umană luată în considerare în sine, deci nu un eveniment istoric sau altul. Asta nu înseamnă a ne înstrăina de cele ce se petrec în lume: înseamnă doar a fi conștienți și dornici să nu dăm esențialul pe tranzitoriu [...]. Întrucât am simțit, de când m-am născut, o nearmonie totală cu ce mă-nconjoară, materia inspirației mele nu putea fi decât acea nearmonie”.

¹ Opera lui Eugenio Montale este consacrată ca tezaur al umanității de premiul Nobel decernat în 1975 „pentru opera distinsă care, cu mare sensibilitate artistică, a interpretat valorile umane sub simbolul unei viziuni a vieții lipsită de iluzii”. (Motivația oficială a conferirii premiului Nobel cfr. [http://it.wikipedia.org/wiki/Vincitori_del_Nobel_per_la_letteratura_\(cronologico\)](http://it.wikipedia.org/wiki/Vincitori_del_Nobel_per_la_letteratura_(cronologico)) consultat la 06.05.2012).

² Montale, Eugenio, *Confessioni di scrittori* (Interviste con se stessi), Firenze, La Nuova Italia, 1976.

Metoda lucrării de față va fi una empirică, bazată îndeosebi pe compararea traducerilor, încercând astfel, o pătrundere – poate prin porți închise – dar totuși respectuoasă, în atelierelor traducătorilor români.

Traduceri volumului montalian *Oase de sepie* – mai bine zis a unor părți, mai mult sau mai puțin consistente, ale acestui volum – s-au dedicat diverși traducători³, iar munca unuia (ultimul din punct de vedere cronologic) – profesorul Marian Papahagi – a fost recompensată cu prestigiosul premiu „Eugenio Montale”, în 1989.

În 1945 doi au fost cei care au publicat traduceri din *Ossi di seppia*: Petru Sfetca, un poet bănățean, și Rosa del Conte, lector italian la Universitatea din București, iar din 1945, după redobândirea Ardealului, la cea din Cluj.

Volumul *Oase de sepie* își întâmpină cititorii cu poezia *In Limine – În prag*. Traducătorii acesteia sunt: Rosa del Conte⁴ (în continuare RdC), Dragoș Vrânceanu⁵ (în continuare DV) și Marian Papahagi⁶ (în continuare MP). În volumul lui Petru Sfetca nu apare traducerea acestei primei poezii, nici în cel al lui Ilie Constantin.

Titlul poeziei este transpus în limba română doar de MP, ceilalți doi păstrându-*talīs et qualīs*, și astfel noi suntem avizați asupra ambiguității create de aceste două cuvinte *In limine* ce pot fi atât în italiană cât și în latină.

Incipit-ul poeziei este 'Godi' (bucură-te). O privire prin prizma intertextualității ne plasează în atmosfera Bunevestiri din Luca⁷ și, prin urmare, sufletul cititorului se deschide în așteptarea unei mântuiri. Poziția, la început de vers a termenului, se păstrează la RdC și MP, deși în modalități diferite: topica uzuală a limbii române „Bucură-te” la RdC și cea inversată „Te bucură” (poate pentru evitarea riscului aliterației bucură-**te de**) la MP. În ambele cazuri termenii coincid cu cei liturgici românești. Subordonata imediat următoare „se il vento [...] / vi rimena l'ondata della vita” interpretată de RdC condițională („dacă vântul [...] / îi readuce valul măreț al vieții) și de DV temporală („Când vântul ce pătrunde în pomet”), la MP păstrează aspectul condițional: „de vântul [...] / aduce”. Subordonata atributivă „ch'entra nel pomario” e păstrată de RdC: „ce răzbate în livadă” și de DV „ce pătrunde în pomet” pe când MP, o restrânge într-un atribut exprimat prin adjectivul „hoinar” și redă calitatea acelei *Ruah* (ebr. suflu, spirit, vânt) arhetipale care „sufală unde voiește [...]

³ Traduceri din poezia lui Eugenio Montale au fost publicate în volume de către: Rosa del Conte, Petru Sfetca, Ilie Constantin, Dragoș Vrânceanu și Marian Papahagi.

⁴ Del Conte, Rosetta *Poezii italieni de azi: Eugenio Montale, Salvatore Quasimodo*, Tipografia Bucovina, I. E. Toronțiu, București, 1945, 147 p.

⁵ Montale, Eugenio *Poezii*, traducere și prefață de Dragoș Vrânceanu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1968, 216 p.

⁶ Montale, Eugenio *Poezii*, Antologie, traducere, prefață. Note și repere critice de Marian Papahagi, Cluj Napoca, ed. Dacia, 1988, 345 p.

⁷ Evanghelia după Luca 1,28 și intrând îngerul la ea, a zis: Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine. <http://www.bibliaortodoxa.ro> consultat la 01.05.2012.

dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce”⁸. „Răzbate” (RdC) și „pătrunde” (DV), alese pentru „entra” încercând evitarea lui „intră” – poate pentru că e prea banal sau pur și simplu pentru că sensul implică spațiul închis⁹ – sunt, formal, mai apropiate de original.

Un alt punct interesant este versul 7: „il commuoversi dell’eterno grembo”. Avem aici încă un intertext biblic¹⁰. „L’eterno grembo”, pântecul veșnic, (*rehém – uter* în ebraică) la RdC apare ca ‚matca veșnică’, la DV ‚veșnicul leagăn’, la MP ‚poala din vecie’. Cele 3 variante redau fiecare câte o conotație: aceea generatoare la RdC, aceea primitoare și odihnitoare la DV, la fel și la MP, dar cu o ulterioară încărcătură de sens referitoare la apropierea maternă, afectuoasă. Acțiunea pântecului, aceea de a se emoționa, de a se înduioșa, este redată în manieră foarte intensificată față de original la RdC (‚zguduirea’). MP alege ‚mișcarea’, termenul folosit și de DV, ‚commuoversi’ fiind un derivat prin prefixare a echivalentului italian *movimento*.

Noi dificultăți se întâmpină pentru termenul care încheie prima jumătate a poeziei: ‚crogiuolo’. RdC oferă echivalentul tehnic ‚creuzet’, DV pe acela de ‚retortă’ (inexact), iar MP alege ‚cuptor’, substituind, prin modulație, cu o realitate asemănătoare, sensul figurat pe care încă limba română nu l-a dezvoltat pentru ‚creuzet’. Printr-o simplă comparare a traducerilor termenului ‚crogiuolo’ din Biblia în limba italiană, observăm că Biblia în limba română oferă tocmai soluția ‚cuptor’. Folosesc ca text de referință în limba italiană *La Sacra Bibbia della CEI*, EDB, Trento, 2009, iar pentru limba română versiunea Sinodului BOR. În textul italian avem treisprezece¹¹ prezențe ale termenului ‚crogiuolo’, nouă dintre care, în versiunea românească, au corespondentul ‚cuptor’. Nici una dintre celelalte soluții traductive nu sunt ‚creuzet’ sau ‚retortă’, ci *foc*, *topitoare* sau *încercare*.

Nici sintagma ‚fantasma che ti salva’ (năluca mântuitoare – intertext cu Evanghelia după Marcu 6,49: „Iar Iosif, văzându-L umblând pe mare, li s-a părut că este nălucă”) nu a reunit traducerile într-o singură formă românească, așadar avem: ‚fantoma ce te scapă’ la RdC, ‚fantasma ce te mântuie’ la DV și la MP ‚fantasma ce salvează’, toate traduceri care comunică înțelesul versului, dar cărora le scapă ecoul biblic.

⁸ Evanghelia după Ioan 3,8 Vântul suflă unde voiește și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce. <http://www.bibliaortodoxa.ro> consultat la 27.04.2012.

⁹ Intra, *întru*, vb. I. Intrans. I. (Despre ființe) 1. A trece din afară înăuntru, a merge dintr-un loc deschis într-unul închis (sau considerat ca atare); a se introduce, a se băga. Cfr <http://dexonline.ro/definitie/intra> consultat la 27.04.2012.

¹⁰ Spre exemplu, Evanghelia după Matei 9,36: „văzând mulțimile, I s-a făcut milă de ele” (<http://www.bibliaortodoxa.ro>) : în greacă termenul este *esplaghchnísthe*. *Splagchna* (gr.) traduce termenul ebraic *rahamim*, plural de la *rehem - uter*.

¹¹ *Deuteronom* 4,20; *Iudita* 8,27, *Iov* 23,10, *Psalm* 11,6, *Proverbe* 17,3, *Sirah* 2,5, *Isaia* 1,25 *Isaia* 48,10, *Ieremia* 9,6, *Ieremia* 11,4, *Ezechiel* 22,18, *Ezechiel* 22,20, *Apocalipsa* 1,15.

Se observă cum, în traducerea acestei poezii, referirea la limbajul biblic este necesară, iar alegerile lexicale prezente în textele biblice sunt, din punct de vedere semantic, mai cuprinzătoare și redau mai complex și mai natural sensul poeziei, oferind cititorului posibilitatea de a gusta în profunzime contextul în care se desfășoară discursul interior al poetului.

Anexă

**Eugenio Montale *In Limine*, în *Tutte le poesie*,
a c. Di Giorgio Zampa, A. Mondadori ed., Milano, 2000, p. [7]**

Godi se il vento ch'entra nel pomario / vi rimena l'ondata della vita: / qui dove
affonda un morto / viluppo di memorie, / orto non era, ma reliquiario. // Il frullo
che tu senti non è un volo, / ma il commuoversi dell'eterno grembo; / vedi che si
trasforma questo lembo / di terra solitario in un crogiuolo. // Un rovello è di qua
dall'erto muro. / Se procedi t'imbatti

tu forse nel fantasma che ti salva: / si compongono qui le storie, gli atti /
scancellati pel giuoco del futuro. // Cerca una maglia rotta nella rete / che ci
stringe, tu balza fuori, fuggi! / Va, per te l'ho pregato, – ora la sete / mi sarà lieve,
meno acre la ruggine...//

**del Conte, Rosa *Poeți italieni de azi: Eugenio Montale, Salvatore Quasimodo*,
Tipografia Bucovina, I.E. Toronțiu, București, 1945,**

Bucură-te dacă vântul ce răzbate în livadă / îi readuce valul măreț al vieții: /
aici unde alunecă un mort / vâlmășag de amintiri, / nu era grădină, ci reliquar. //
Fâlfâitul ce-l auzi nu este un sbor, / dar zguduirea matcei veșnice; / Vezi că se
preface această fâșie / De pământ singuratec într'un creuzet. // O vâltoare e
dincolo de zidul neted. / Dacă înaintezi dai poate / de fantoma ce te scapă: / se
strâng aeeva aici poveștile, faptele / șterse, pentru roata viitorului. // Caută-ți un
ochiu deșirat în rețeaua / care ne strânge, tu, aruncă-te și fugi! / Du-te, pentru
tine m'am rugat, acum setea / ușoară îmi va fi, mai puțin acră rugina...//

**Montale, Eugenio *Poezii*, traducere și prefață de Dragoș Vrânceanu,
Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 17**

Când vîntul ce pătrunde în pomet / din nou aduce unda vieții, bucură-te; / aici
unde se-afundă un mărciniș / de moarte amintiri, / grădină nu era, ci relicvar. //
Nu păsările se aud în foșnet, / ci e mișcarea veșnicului leagăn; / vezi cum culcușul
singuratec de pământ / se schimbă-ntr-o retortă. // Un chin e dincoace de zidul
drept; / poți să izbești înaintînd / fantasma ce te mîntuie: / aici se țes poveștile și
gesturile / eliminate pentru jocul viitorului. // Caută-n plasa ce ne strînge / o țesătură
ruptă, sari afară, fugi! / Du-te, m-am rugat pentru tine – setea / îmi va fi mai ușoară,
mai puțin aspră rugina...//

**Montale, Eugenio *Poezii*, Antologie, traducere, prefață. Note și
repere critice de Marian Papahagi, ed. Dacia, Cluj Napoca, 1988, p. 16**

Te bucură de vîntul cel hoinar / aduce în livadă unda vieții: / aici unde se-afundă
un mort / vîlmășag de amintiri, / grădină nu era, ci relicvar. // Filfîitul ce-auzi nu e
un zbor, / ci e mișcarea poalei din vecie; / vezi cum se schimb-acum astă fișie /
singură de pămînt într-un cuptor. // O fierbere e dincoace de zid. / De-naintezi te
întîlnești / tu, poate, cu fantasma ce salvează: / poveștile aici se-alcătuiesc, /
faptele șterse-n jocu'a ce va fi. // Caută-n plasă ochiul rupt și-afară / te-aruncă din
strînsoare, haide, fugi! / Rugina acră mai puțin, setea ușoară / 'mi vor fi, te du,
căci i-am nălțat eu rugi...//

BIBLIOGRAFIE

- Montale, Eugenio, *Tutte le poesie*, a c. di Giorgio Zampa, Mondadori ed., Milano, 2000,
1245 p.
- del Conte, Rosa, *Poeți italieni de azi: Eugenio Montale, Salvatore Quasimodo*, Tipografia
Bucovina, I.E. Toronțiu, București, 1945, 147 p.
- Montale, Eugenio, *Poezii*, traducere și prefață de Dragoș Vrânceanu, Editura pentru Literatură
Universală, București, 1968, 216 p.
- Montale, Eugenio *Poezii*, Antologie, traducere, prefață. Note și repere critice de Marian
Papahagi, ed. Dacia, Cluj Napoca, 1988, 345 p.
- Montale, Eugenio, *Versuri*, în românește de Ilie Constantin, cuvînt înainte de Edgar Papu,
Editura Tineretului, București, 1967, 192 p.

Referințe

- Dicționarul explicativ al limbii române*, <http://dexonline.ro/> consultat în aprilie -
mai 2012.
- Zingarelli, Nicola, *Vocabolario della lingua italiana*, ediția a XII-a, îngrijită de Miro Dogliotti
și Luigi Rosiello, Bologna, Zanichelli, 1995.
- La Sacra Bibbia della CEI*, EDB, Trento, 2009.
- Biblia în traducerea Sinodului BOR*, <http://www.bibliaortodoxa.ro> consultat în aprilie -
mai 2012.
- Țenchea, Maria (coord.), *Dicționar contextual de termeni traductologici franceză-
română*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2008, p. 245.

BOTEZUL ÎN APĂ: CONDIȚII ȘI CONSECINȚE

NECHIFOR CALEB OTNIEL TRAIAN*

ABSTRACT. *Water Baptism: Conditions and Consequences.* The doctrine of the baptism is characterized as being one of the most important biblical doctrines, beginning with the baptism of Jesus and continuing with the one obtained by each person who wants to become a true Christian. This article intends to answer to question why Jesus needed baptism. Also, this article approaches the baptism as a command of the risen Christ, without any man can be saved.

As in the case of other worship acts, we raise the question of existing some preliminary conditions before the baptism. This article presents the conditions as being the faith and the repentance, which, when are correctly practiced biblical speaking, they will be followed by the forgiveness of the sins.

Finally, the article, approaching the baptism from the Paul's epistles point of view, tries to discover the relation between the baptism and Church (Jesus Christ's body).

REZUMAT. *Botezul în apă: condiții și consecințe.* Doctrina botezului creștin se caracterizează a fi una dintre cele mai importante doctrine biblice, debutând cu botezul Domnului Isus și continuând cu cel realizat de fiecare persoană care dorește să devină adevărat creștin. Acest articol intenționează să răspundă la întrebarea de ce Domnul Isus a avut nevoie de botezul în apă. De asemenea, articolul abordează botezul ca o poruncă dată de Hristosul înviat, fără de care nici un om nu va putea fi mântuit.

Ca pentru orice alt act de cult se pune problema existenței unor condiții preliminare administrării botezului. Articolul prezintă aceste condiții ca fiind: credința și pocăința, care întotdeauna când sunt practicate corect din punct de vedere biblic vor fi urmate de iertarea păcatelor.

În final, articolul, abordând botezul din perspectiva epistolelor Pauline, încearcă să descopere care este relația dintre acesta și Biserică (Trupul Domnului Isus Hristos).

Keywords: *baptism of Jesus, repentance baptism, baptism and membership, baptism' conditions, the commanded baptism.*

Cuvinte-cheie: *botezul lui Isus, botezul pocăinței, botezul și calitatea de membru, condițiile botezului, botezul comandat.*

* Doctorand în Teologie Biblică, Facultatea de Teologie Reformată, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, cotnike@yahoo.com

Introducere

Doctrina botezului se caracterizează a fi una dintre cele mai importante doctrine biblice, cu o apariție frecventă în cadrul implicațiilor domeniului religios, apariție materializată de multe ori impropriu, ca motiv a numeroase polemici. Textul biblic (Noul Testament) reprezintă primul și cel mai elocvent exemplu privind importanța botezului, astfel că există numeroase pasaje referitoare la acest act. Verbul βαπτίζω (a boteza) apare de cincizeci și opt de ori, iar substantivul βάπτισμα (botez) apare de treizeci de ori, apariția totală a diferitelor forme gramaticale ale cuvântului botez fiind de optzeci și opt de ori. Din punct de vedere etimologic, verbul *a boteza* provine din grecescul βαπτίζω, care înseamnă „a copleși”, „a acoperi în întregime cu un lichid”, ceea ce presupune imersiune totală.¹

1. Botezului Domnului Isus

Când abordăm botezul creștin consider că este de o nevoie stringentă abordarea botezului Domnului Isus.

Să observăm așadar că, în timp ce Ioan Botezătorul se afla în plină activitate, iar mulțimile nu pregetau să se îmbulzească pentru a fi botezate, din Galileea vine un bărbat de aproximativ 30 de ani, numit Isus, cu scopul de a fi botezat în râul Iordan (Matei 3:14). Ioan când Îl recunoaște caută să-L oprească spunându-i: „Eu, am trebuință să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine?” (Matei 3:14). Dar Domnul Isus îi răspunde: „Lasă-mă acum, căci așa se cade să împlinim tot ce trebuie împlinit.” Ioan nu mai are alte comentarii de adăugat, ci Îl botează. După ce a fost botezat în timp ce ieșea din apă „cerurile s-au deschis”, Duhul Sfânt s-a coborât peste El în chip de porumbel, iar mai apoi un glas inconfundabil s-a făcut audibil. Era glasul lui Dumnezeu Tatăl, care afirma cu tărie: „Acesta este Fiul Meu prea iubit, în care Îmi găsesc plăcerea.” (Matei 3:16,17)

Dacă privim botezul Domnului Isus Hristos ca eveniment istoric, putem afirma că el este de multe ori conceput ca un precursor important al botezului creștin. Asemănările relatate de cercetători sunt în special două: 1) înfierea noastră ca și copiii ai lui Dumnezeu este actualizată în botez, la fel ca și în cazul Domnului Isus și 2) în cazul ambelor botezuri, susțin ei, primirea Duhului este asociată cu botezul în apă.

Primul argument folosit pentru a demonstra legătura botezului creștin cu cel al Domnului Isus se bazează pe *concepția adopționistă* (de înfiere, de la „a adopta”) *despre botez*. Conform acestei concepții, Isus a devenit Fiul lui Dumnezeu

¹ Strong's *Hebrew and Greek Dictionaries*, Dictionaries of Hebrew and Greek Words taken from Strong's Exhaustive Concordance by James Strong, S.T.D., LL.D., 1890, disponibilă online: <http://www.e-sword.net/dictionaries.html>.

numai după botez.² Aceasta teorie are la bază declarația Tatălui: „Tu ești Fiul Meu prea iubit, în Tine îmi găsesc plăcerea Mea” (Lc. 3:22; Mc. 1:11; Mat. 3:17). În continuare vrem să expunem câteva argumente care demonstrează că această teorie nu are fundament biblic:

- Isus este Fiul lui Dumnezeu încă înainte de nașterea Sa din fecioară (Lc. 1:35,43)
- Isus este absolut conștient de statutul său de Fiu al lui Dumnezeu cu mult timp înainte de botezul Său (Luca 2:49); dialogul dintre El și Ioan Botezătorul, chiar înainte de botez, reliefează acest fapt (Matei 3: 14-15).
- Declarația cerească cu privire la calitatea Sa de Fiu se repetă pe muntele transfigurării (Marcu 9:7). Nici atunci, nici la Iordan nu I se conferă lui Isus un nou statut, ci I se confirmă unul pe care îl avea deja.

Așadar teoria adopționistă asupra botezului Domnului Isus Hristos se bazează pe o înțelegere greșită a relatărilor despre nașterea, pruncia și începutul activității Sale.³

Al doilea argument adus de unii cercetători este acela că atât botezul lui Isus cât și botezul creștinesc au ca efect primirea Duhului Sfânt. Pentru a contrazice acest argument este suficient să privim la un detaliu biblic, și anume cel prezentat de evanghelistul Luca. El scrie: „După ce a fost botezat tot norodul, a fost botezat și Isus; și *pe când Se ruga*, s-a deschis cerul, și Duhul Sfânt S-a coborât peste El.” (Luca 3:21-22). Acest detaliu al timpului când S-a coborât Duhul Sfânt peste El este foarte important. Așadar se înțelege clar că primirea Duhului nu a fost o consecința a botezului, ci a rugăciunii Domnului Isus.

Semnificația botezului lui Isus

În continuare ne propunem să subliniem motivele principale pentru ca Isus, Logosul întrupat a avut nevoie să se boteze. Isus s-a botezat pentru a fi *Modelul nostru*, *Mesia al nostru* și *Mielul nostru*.

a. Modelul nostru

El a venit la Iordan și S-a botezat pentru a ne oferi un exemplu tuturor. Este adevărat că nu putem spune că ne este un model în ceea ce privește condițiile preliminare ale botezului însă trebuie să acceptăm că botezul lui Isus este un model în

² Dintre cei care susțin această concepție îi amintim pe următorii: W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, S.P.C.K., Londra 1948, 29; J.M. Creed, *The Gospel According to Luke: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, Macmillan, Londra 1950, 56; C. K. Barret, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, SPCK, Londra 1947, 41-4; B. H. Branscomb, *The Gospel of Mark, The Moffatt New Testament Commentary*, Editura J. Moffatt, Londra 1937, 16. Pentru o listă completă, vezi James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism Today*, SCM Press, Londra 1970, 28.

³ Ioan Tipei, *Botezul creștin: semnificațiile actului în Noul Testament*, Metanoia, Oradea 2004, 40.

privința actului propriu-zis al botezului (în modul în care a fost oficiat, și anume prin scufundare). Isus, spre deosebire de toți ceilalți candidați la botez - care își mărturiseau păcatele și numai în urma pocăinței lor erau botezați (Matei 3:6) - nu a mărturisit nici un păcat, deoarece nu avea ce să mărturisească. El era sfânt la modul absolut.

De asemenea, Isus este un exemplu pentru noi prin botezul Său și în privința modului în care a venit Duhul Sfânt peste El. Așa cum am amintit mai sus, Duhul Sfânt a venit peste Isus nu ca un rezultat al botezului, ci în urma rugăciunii. Același procedeu fiind valabil și pentru noi, după cum spune evanghelistul Luca (11: 13), că Duhul Sfânt se dă celor ce Îl cer.

Chiar dacă Dunn⁴ susține că primirea Duhului în cazul Domnului Isus a fost un act de regenerare sau inițiere, totuși, eu sunt de părere, așa cum afirmă Beasley Murray⁵, că experiența primirii Duhului în cazul lui Isus a fost mai degrabă una de împuternicire, decât de inițiere. Așadar și în privința efectului pe care l-a avut primirea Duhului de către Domnul Isus, și anume de împuternicire, nu de regenerare, botezul Domnului Isus a fost un model pentru toți creștinii.

b. Mesia promis

Un alt motiv al botezului Domnului Isus Hristos a fost acela de *confirmare*. În Vechiul Testament sunt multe profeții în care Mesia este prezentat ca Unsul Domnului (din ele amintim câteva: Is. 11:2; 42:1; 61:1,2). Bazați pe acest fapt putem spune că primirea Duhului de către Isus poate fi descrisă ca „botezul Său în Duhul Sfânt”. Astfel că, așa după cum spun și Hunter⁶ și Dunn⁷, experiența pe care a avut-o Domnul Isus la râul Iordan a reprezentat ungerea cu Duhul Sfânt, prin care statutul său de Unsul a fost justificat/confirmat. Isus nu venea doar ca să împlinească profețiile Vechiului Testament, ci El dorea să aplice chiar și ceea ce spunea profetul Ioan Botezătorul. Despre El spunea Ioan: „Eu botez cu apă, dar în mijlocul vostru stă Unul, pe care voi nu-L cunoașteți. El este Acela care vine după mine - și care este înaintea mea - eu nu sunt vrednic să-L dezleg cureaua încălțămintei Lui.” (Ioan 1: 27) Prin venirea Sa la apa botezului, Domnul Isus Hristos a dorit să demonstreze că vine în continuarea lucrării lui Ioan. El vine în urma unui șir întreg de profeți și martiri, ca să sfârșească prin moarte în Ierusalim, ca orice profet. Diferența consistentă între El și ceilalți profeți este că, El nu este un simplu profet, ci „e atât profetul prin excelență, cât și mai mult decât atât.”⁸

⁴ James Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 24-32.

⁵ G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Paternoster Press, Exeter, Devon, U.K. 1973, 66.

⁶ H. D. Hunter, *Spirit-Baptism: A Pentecostal Alternative*, Lanham, University Press of America, 1983, 73, apud Tipei, *Botezul creștin*, 40.

⁷ Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 28.

⁸ E. Conțac, *De ce s-a botezat Mântuitorul?*, <http://vaisamar.wordpress.com/2010/01/06/de-ce-s-a-botezat-mantuitorul/> (accesat la 17 februarie 2012).

c. Mielul nostru

Un al motiv pentru care Domnul Isus S-a botezat a fost acela de a fi prezentat lumii. Înainte de a fi prezentat de Tatăl ca Fiul al Său, sau ca Împărat, Isus a fost prezentat de Ioan ca Miel al lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii (Ioan 1:29). Această imagine a Mielului nu este altceva decât simbolul jertfei care avea să fie dăruită o dată pentru totdeauna pentru păcatele omenirii. Nu numai modul în care este prezentat de Ioan, mai întâi ca „Unul” (Ioan 1:26), dar și faptul că mai apoi este prezentat ca Miel, simbolizează smerenia de care a dat dovadă.

Analizând afirmația Domnului adresată lui Ioan: „Lasă-mă acum, căci așa se cade să împlinim tot ce trebuie împlinit” (Matei 3:14), Emanuel Conțac este de părere că aici este vorba despre „împlinirea unei ‚dreptăți’ care nu i se aplică de drept”. Chiar dacă El nu mărturisește nici un păcat (deoarece nici nu are), totuși „își exprimă ferm dorința de a împlini ‚toată dreptatea’ (πᾶσαν δικαιοσύνην)”. În această „dreptate”, intrând, în mod surprinzător, și identificarea Domnului Isus cu mulțimea păcătoasă. Această identificare nu reprezenta faptul că Isus era sau va fi păcătos, ci faptul că El se va coborî la nivelul lor, pentru ai căuta și pentru a le vesti Evanghelia îndurării lui Dumnezeu. Această dreptate este regăsită în toată viața umană a Domnului Isus Hristos, ea finalizându-se prin moartea Sa pe cruce. Aici, „Îl regăsim pe Mântuitorul împlinind exigența unei alte dreptăți care nu i se aplică de drept.”⁹

2. Botezul poruncit

După învierea Sa glorioasă, Domnul Isus Hristos se arată ucenicilor într-un cadru restrâns. Ei erau marcați de frică (aveau ușile casei în care erau adunați închise de frica iudeilor), însă Domnul vine cu un mesaj al curajului. Când ei nici măcar nu îndrăzneau să mai iasă prin centrul Ierusalimului, ca nu cumva să îi recunoască evreii, El, Domnul Isus, vine la ei cu mesaj care nu avea să-i scoată doar în văzul evreilor, ci a unei lumii întregi. El le-a poruncit: „Duceți-vă și faceți ucenici din toate neamurile, botezându-i în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.” (Matei 28:19)

Așa cum am observat deja porunca de a boteza nu a fost dată noroadelor, deși multe noroade Îl urmau pe Domnul (cel puțin înainte de răstignire). E adevărat că misiunea de a vesti Evanghelia la orice făptură era și este pentru orice creștin adevărat, însă nu putem spune același lucru și în cazul oficierii botezului. Botezul trebuia să fie oficiat de ucenicii Domnului Isus. Această poruncă a început să fie aplicată după aproximativ cincizeci de zile, la Rusalii, și anume: „cei ce au primit propovăduirea lui (a lui Petru) au fost botezați; și la numărul ucenicilor s-au adăugat aproape trei mii de suflete” (Fapte 2:41).

⁹Conțac, <http://vaisamar.wordpress.com/2010/01/06/de-ce-s-a-botezat-mantuitorul/> (accesat la data 17 februarie 2012).

„Casa” Lidiei din Tiatira, precum și „casa” temnicerului din Filipi au fost botezate de apostoli (Fapte 10:44-48; 16:14-15; 29:34). De asemenea, ucenicii din Efes, au fost botezați și ei de către apostolul Pavel (Fapte 9:1-7).

De la regula de mai sus face excepție botezul oficiat samaritenilor și famenului etiopian, boteze realizate de către Filip. El a fost diacon și în același timp evanghelist. Despre Filip, afirmă Alecsie Vamvu, „că în orice calitate a botezat, el ca persoană, slujbă, și lucrare a fost confirmat de Dumnezeu, atât prin puterea mărturisirii Evangheliei, cât și prin puterea semnelor și a minunilor (Fapte 8: 5-13). El a fost o persoană ce era călăuzită în lucrare direct de Domnul (Fapte 8:26)”.¹⁰

Biserica încă de la început a fost o instituție organizată foarte bine. Nimeni nu putea să-și ia singur o slujbă și nu oficia un anumit act dacă nu avea însărcinarea dată de mai marii Bisericii (1Cor. 12:5; Efes. 4:11; Evrei 5:4-5; Tit 1:1-9; Fapte 6:1-6; 13:1-4). Chiar din perioada apostolică au fost rânduiți bărbați cu abilități speciale de a cârmui. Ei primind numele de episcopi (privighetori). Ei aveau calități deosebite și erau investiți în slujba prin ordinațiune (1 Tim. 3:1-7; Tit 1:5-9).

Pentru a prezenta încă un detaliu, trebuie să fim atenți la întreaga poruncă a Domnului Isus Hristos legată de botez, și anume: „Duceți-vă în toată lumea, și propovăduiți Evanghelia la orice făptură.” (Marcu 16:15) Așadar, atât prezbiterii cât și evangheliștii, învățătorii dintr-o Biserică locală sau din altă biserică, trebuie să prezinte mesajul Evangheliei într-un mod cât se poate de clar, pentru ca noii veniți în biserică (sau tinerii care nu avut o întâlnire personală cu Domnul Isus), să poată intra în contact cu mesajul mântuitor al Evangheliei Domnului Isus Hristos. Această predicare a Evangheliei nu a fost dată numai pentru o anumită Biserică locală, ci pentru lumea întreagă, însă are drept scop canalizarea oamenilor înspre credință și mai apoi înspre botez. Botezul devenind mijlocul de intrare într-o anumită comunitate de creștini.

Evanghelistul Marcu ne relatează că Domnul, tot după înviere, după ce le-a spus ucenicilor care sunt responsabilitățile lor, a prezentat botezul ca fiind una dintre „condițiile” mântuirii. El a spus: „Cine va crede și se va boteza va fi mântuit, dar cine nu va crede, va fi osândit” (Marcu 16: 16). Așadar, pentru fiecare om botezul este o poruncă, nu doar o propunere. Este adevărat că la fel ca orice regulă această are anumite excepții. Aici putem aminti cazul tâlharului de pe cruce - Luca 23 și a altor personaje biblice care nu avut ocazia să se boteze, însă atunci când nu există nici un motiv special, cel care crede trebuie să se și boteze pentru a fi mântuit. Nu putem spune că botezul mântuiește, sau că botezul este mijlocul prin care se primește harul mântuitor (după cum afirmă sacramentaliștii¹¹). Marcu leagă în mod direct

¹⁰ Alecsie Vamvu, *Actele de cult*, Cultul Penticostal: Biserica lui Dumnezeu Apostolică din Republica Socialistă România, București 1981, 163.

¹¹ Tipei, *Botezul creștin*, 35.

botezul de credință, ordinea fiind: credință, apoi botez. Așa după cum scria Warren W. Wiersbe, în versetul 16 din Marcu 16, accentul nu este pus pe botez, ci pe credință. În Biserica primară, credința în Isus Hristos a dus la declararea publică a botezului în apă (Fapte 8:36-38; 10:47-48), și a fi botezat însemna pentru unii pierderea familiei, a prietenilor și a locului de muncă.¹² Botezul era modul prin care cineva dovedea autenticitatea credinței lui.¹³ William Macdoland subliniază că în acest pasaj „botezul este menționat ca o expresie exterioară a credinței.”¹⁴

Botezul, după cum îl prezintă atât evangheliștii Luca și Marcu, cât și apostolul Petru (în 1 Petru 3:21), nu mântuiește prin simpla îndeplinire a lui, ci este doar o expresie vizibilă a credinței mântuitoare. El este „mărturia unui cuget curat”. Este o mărturie în fața lumii, mărturie a unei vieți noi.¹⁵

Condițiile preliminare pentru administrarea botezului

Cum am amintit deja, pentru ca un botez să fie biblic, trebuie să îndeplinească anumite condiții:

Credința. Apostolul Pavel când prezintă modul în care ia naștere credința în viața unui om, el spune că ea vine în urma auzirii, iar auzirea vine prin Cuvântul lui Dumnezeu (Rom. 10:17). Așadar pentru a exista credință e nevoie de un vestitor al Evangheliei prin care aceasta din urmă să fie făcută auzită. Chiar și porunca Domnului amintită mai sus, spunea: „duceți-vă... și vestiți Evanghelia...” apoi „cine va crede și se va boteza...”. Evanghelia se vestește, ascultătorii aud mesajul ei și în timp ce aud aceste cuvinte încep să creadă în Domnul Isus Hristos, apoi pot să fie botezați. Pavel și Sila la întrebarea temnicherului din Filipi: „Ce trebuie să fac ca să fiu mântuit?”, răspund: „Crede în Domnul Isus și vei fi mântuit, tu și toată casa ta.”(Fapte 16:30,31)

Un alt pasaj din care se înțelege foarte clar că una dintre condițiile esențiale pentru realizarea botezului este credința, este cel care prezintă convertirea famenului etiopian, care, după ce a auzit mesajul Evangheliei prezentat de Filip, când a întâlnit pe drum un râu a întrebat ce ar putea să îl împiedice de la botez, și răspunsul a fost: „Dacă crezi se poate.” Iar famenul cu toată convingerea a declarat: „Cred că Isus este Fiul lui Dumnezeu”; iar mai apoi a fost botezat. Chiar dacă nu în toate pasajele ni se spune explicit despre credința pe care au avut-o cei care au fost botezați, se înțelege că ea a fost în inima celor botezați. Un exemplu elocvent în acest sens este cel prezentat în Fapte 2, unde expresia din versetul 37: „străpunși

¹² W. W. Wiersbe, *Comentariul lui Warren Wiersbe pe Noul Testament* (Original Title: *Wiersbe's Outlines on the New Testament*), Metanoia, Oradea 2009, 143.

¹³ Tipei, *Botezul creștin*, 49.

¹⁴ W. Macdonald, *Comentar la Noul Testament* (Titlul Original: *Believer's Bible Commentary - New Testament*), CLV (Christliche Literatur-Verbreitung e. V., Postfach), Bielefeld 1989, 185.

¹⁵ E. Hulse, *Mărturia publică a botezului*, Editura Făclia, Oradea 2001, 17.

în inimă” referitoare la iudeii care au ascultat mesajul predicat de Petru, ne determină să înțelegem că Duhul Sfânt prin Evanghelia i-a convins de păcatele lor și astfel credința s-a sălășluit deja în inima lor.

Pocăința. În cadrul primului botez noutestamentar, apostolul Petru la întrebarea iudeilor („Fraților ce să facem?”), a răspuns: „Pocăiți-vă și fiecare din voi să fie botezat...” (Fapte 2:38). Se înțelege foarte clar că botezul nu se putea oficia unui om în a cărui viață nu a avut loc pocăința.

Această condiție era necesară chiar și pentru oficierea botezului lui Ioan, fiecare dintre cei care veneau pentru a fi botezați trebuia să-și mărturisească păcatele și implicit să se lase de ele, apoi era botezat în râul Iordan. Au fost unii farisei care au dorit să se boteze fără să aibă parte de schimbarea produsă în urma pocăinței, și Ioan i-a mustrat aspru, avertizându-i că nu simplul fapt al scufundării într-o apă (chiar a râului Iordan) îi salvează de „mânia viitoare”, ci o schimbare reală a vieții.

În continuare am vrea să vorbim despre relația dintre botezul în apă și iertarea păcatelor celui care se botează, deoarece, chiar dacă iertarea nu este o condiție explicită pentru botez, din punct de vedere biblic ea trebuie să aibă loc înaintea botezului. Încă de la început trebuie să afirmăm că iertarea nu constituie rezultatul vreunui ritual, nici măcar a botezului, ci este o consecință a credinței.

Iertarea este acordată în dar de către Dumnezeu tuturor oamenilor care cred și se pocăiesc de păcatele lor. În toate pasajele din *Faptele Apostolilor* există o strânsă legătură între credință-pocăință și botezul creștin. Întotdeauna când era predicată Evanghelia, oamenii care răspundeau afirmativ (care erau convertiți), mai apoi erau botezați. Sunt două pasaje din *Faptele Apostolilor* care par a ne determina să înțelegem că botezul aduce iertare de păcate și anume: Fapte 2:38 și 22:16. Analizând atent aceste pasaje vom observa că, la fel ca și botezul lui Ioan care era numit și „botez spre pocăință” (însă aceasta nu însemna că el produce pocăință), botezul creștin nu iartă păcatele, ci îi ajută pe oameni să demonstreze lumii că ei au păcatele iertate. Odată ce o persoană este botezată, ea trebuie să trăiască în așa fel încât să arate lumii întregi că păcatul nu mai are nici o putere asupra lui. De asemenea, în Fapte 22:16, botezul lui Saul nu a avut ca rezultat iertarea păcatelor sale, ci mai degrabă a fost dovadă clară că a fost iertat, fiind o expresie vizibilă a iertării.¹⁶ Singurele condiții pentru botez fiind credința și pocăința care vor avea ca rezultat iertarea. Credința și pocăința sunt acțiuni conștiente ale candidatului la botez, iar iertarea este lucrarea exclusivă a Domnului Isus Hristos.

¹⁶ Tipei, *Botezul creștin*, 75.

3. Relația dintre botez și calitatea de membru a unei Biserici

Originea Bisericii

Termenul folosit în limba greacă pentru Biserică este *ἐκκλησία* (ekklesia). Szasz¹⁷ afirmă că acest termen „apare de 114 ori în Noul Testament.” Prin traducere „ekklesia” înseamnă „colectivitatea celor chemați afară”. Sensul inițial pentru „ekklesia” era acela de „adunare organizată, ai cărei membri au fost chemați, într-un anumit mod, de la casele sau treburile lor, la o întrunire pentru acțiuni civice.”¹⁸ Acest sens era folosit și pentru a descrie *ekklesia* Vechiului Testament sau Adunarea Națională a Israelului (Fapte 7:38).¹⁹ Biserica nu poate fi percepută ca o simplă „organizație”.²⁰ În limba greacă, termenul folosit pentru a defini viața Bisericii este „koinonia” care presupune o relație de părtășie, o trăire în stări și scopuri comune.²¹

În evangheliile „ekklesia” este amintită de două ori (în Matei 16:18: „pe această piatră voi zidi Biserica Mea” și în Matei 18:17: „Dacă nu vrea să asculte de ei, spune-l Bisericii”). Din amândouă pasaje se înțelege cu ușurință că Domnul Isus Hristos se referea la o colectivitate de oameni.²²

Privitor la rădăcinile Bisericii trebuie să precizăm că acestea se află în Vechiul Testament. Încă de atunci a fost anunțat conceptul de noul popor al lui Dumnezeu în care Israel va fi doar o părticică. Este adevărat că „odată cu apariția ekklesiei, omenirea a cunoscut o altă împărăție în economia mântuirii divine”²³, însă aceasta nu înseamnă că Dumnezeu a renunțat la poporul ales sau la scopul pe care l-a stabilit cu acesta. Biserica nu trebuie percepută ca „Noul Israel”, ci ea este „Trupul spiritual” alcătuit de Dumnezeu în cadrul căruia sunt integrați atât iudeii cât și neamurile, toți cei care Îl vor accepta pe Isus ca Mântuitor.²⁴

Asemănarea dintre sinagogă și Biserică este încă o dovadă în plus a faptului că adunările israelite din cadrul Vechiului Testament au constituit precursorii ekklesiei. Oara afirmă că „până la anul 70 d. Hr., creștinismul era văzut doar ca o sectă a iudaismului și cei mai mulți creștini erau evrei. Aceștia se întâlneau adesea în spațiul sinagogii și era natural ca ei să preia anumite elemente de acolo. De fapt, cred că putem găsi o filiație de la Templu (care a preluat modelul ceresc arătat lui

¹⁷ I. Szasz, *Drept bisericesc și administrativ*, curs universitar al Institutului Teologic Pentecostal, București 2009, 11.

¹⁸ B. H. Carroll, *Ecclesia – Biserica*, Bocșa, Caraș-Severin 2005, 4, disponibil online: <http://www.scribd.com/doc/11476912/EcclesiaBiserica> (accesat la 17.02.2012).

¹⁹ Carroll, *Ecclesia – Biserica*, 4.

²⁰ D. Brînzei, *Strategia lui Dumnezeu în Biserica locală*, Christian Aid Ministries, Ohio 1987, 12.

²¹ Brînzei, *Biserica locală*, 12.

²² Brînzei, *Biserica locală*, 13.

²³ Brînzei, *Biserica locală*, 13.

²⁴ Brînzei, *Biserica locală*, 14.

Moise pe munte) la sinagogă și de la sinagogă la biserica creștină, în ciuda deosebirilor și a evoluțiilor exterioare.”²⁵

Metafora trupului

Una dintre metaforele folosite de apostolul Pavel pentru a descrie Biserica, este metafora trupului (1Cor. 12). La fel ca în cazul mădulelor unui trup, și membrii Bisericii sunt caracterizați de următoarele: sunt vii, fiecare membru în parte are un rol special și sunt una. Chiar dacă sunt diferiți, toți slujesc intereselor întregului. Hulse afirmă că „a permite oamenilor firești, nespirtuali să intre în trup este ca și cum ai implanta un cancer care va lupta împotriva membrelor sănătoase și va distruge trupul.”²⁶ Așadar, intrarea unor mădule sănătoase în Trupul lui Hristos este foarte importantă.

Analogia trupului din 1 Cor. 12 susține foarte clar necesitatea existenței vieții în toate mădulele. Putem înțelege și din acest caz că fiecare persoană trebuie să aibă viață spirituală individuală pentru a putea fi membru în Trupul lui Hristos. Pașii care trebuie parcurși pentru a primii această viață, așa cum am afirmat deja, sunt: credința, pocăința și manifestarea publică a acestora prin botezul în apă. Cel mai elocvent exemplu scriptural al îndeplinirii acestor pași este descris în capitolul 2 din *Fapte*: „Pocăiți-vă și fiecare dintre voi să fie botezat” a spus Petru. Luca ne descrie chiar și modul în care aceștia au intrat în rândul membrilor Bisericii: „Cei ce au primit propovăduirea lui, au fost botezați; și în ziua aceea, la numărul ucenicilor s-au adăugat aproape trei mii de suflete.” (Fapte 2:41) Pe parcursul întregii cărți a *Faptelor Apostolilor* botezul creștin este administrat doar celor care deja crezuseră. În acest fel, noul convertit era *integrat în Biserică*.²⁷ El de acum se identifică cu Biserica „vizibilă” și devine parte integrantă a acesteia (Fapte 2 :41; 10: 48).²⁸

Hulse declară că botezul nu trebuie niciodată separat sau izolat de trupul Bisericii.²⁹ Însă, pe bună dreptate, Tipei³⁰ realizează o diferențiere clară între încorporarea în Trupul lui Hristos - Biserica, și respectiv integrarea în biserica vizibilă. Neofitul este integrat în Trupul lui Hristos - Biserica, de către Duhul Sfânt (1 Cor. 12:13). Apoi, în urma oficierei botezului, credinciosul este încorporat în biserica vizibilă (Gal. 3:27,28). Așadar, botezul este o descriere grafică și a încorporării credinciosului „întru Hristos”. Este mijlocul prin care biserica locală ratifică această încorporare,

²⁵ M. Oara, „Preoți, biserici, icoane” în *Dialog Mihai Oara - Daniel Brînzei*, 28 martie 2000, http://www.orthologia.com/Romanian/Dialogs/dialog_Daniel_Mihai_02.htm (accesat la data 17 februarie 2012).

²⁶ Hulse, *Mărturia publică*, 56.

²⁷ Tipei, *Botezul creștin*, 76.

²⁸ Tipei, *Botezul creștin*, 77.

²⁹ Hulse, *Mărturia publică*, 56.

³⁰ Tipei, *Botezul creștin*, 123.

pe baza credinței care este mărturisită cu această ocazie. Biserica locală acționează în acest context ca un reprezentant al Bisericii universale.³¹ Aceasta face ca actul să fie numit pe drept un act de inițiere în creștinism.³²

Botezul în Hristos - simbol al încorporării

Botezul în apă ne oferă această calitate de membru (mădular) al Trupului lui Hristos, deoarece el este realizat în Isus Hristos. Unul dintre primele pasaje Pauline care reliefează modul în care botezul influențează statutul credinciosului în raport cu biserica este Romani 6. Aici Pavel, începând cu versetul 3, adresează o întrebare care este relevantă pentru subiectul nostru, și anume: „Sau nu știți că toți care am fost botezați în Hristos Isus am fost botezați în moartea Lui?” – ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν. Adverbul „așadar” οὖν de la începutul versetului următor, patru, arată că aceeași informație reprezintă baza pentru conceptul și mai profund din versetul patru. Maniera în care formulează Pavel întrebarea (*Sau nu știți...?*, la care răspunsul logic este *Cu siguranță știți!*), poate indica faptul că Pavel se aștepta ca cititorii lui să fie în cunoștință de cauză cu simbolismul pe care el îl prezintă. E posibil însă ca întrebarea să nu fie mai mult decât un mod prin care apostolul avea obiceiul să își înceapă prezentarea noilor învățături.³³

Chiar dacă sunt comentatori³⁴ care afirmă că în versetul trei nu se face referire la botezul în apă, despre acesta vorbindu-se doar începând cu versetul patru (în cuvintele διὰ τοῦ βαπτίσματος), având în vedere referirea clară la botezul în apă din versetul patru, nu vedem care ar fi motivul pentru care s-ar referi aici la altceva. În acest context, Pavel dorește să ne prezinte una din cele mai semnificative consecințe ale botezului în apă, și anume că, prin el, credinciosul este „introdus” în lucrarea de mântuire a lui Hristos. Botezul este „în Hristos” (v. 3a) și în același timp un botez „în moartea Lui” (v. 3b).³⁵ Pentru a înțelege sensul botezului „în Hristos Isus” și „în moartea Lui” este necesar să înțelegem modul în care folosește Pavel aici prepoziția εἰς. Așa cum este bine știut, prepoziția εἰς nu este locativă („în”), ci indică direcția, scopul, finalitatea („spre”, „întru”). Botezul εἰς Χριστὸν ἰησοῦν σαυ εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ ἰησοῦν este înțeles de cei mai mulți cercetători ca un „botez cu scopul de a fi în Hristos”. Deoarece scopul primordial al celui care se botează este să fie „în Hristos”, ceea ce botezul și înfăptuiește, spune Beasley-Murray,

³¹ Tipei, *Botezul creștin*, 160.

³² Tipei, *Botezul creștin*, 23.

³³ Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 144.

³⁴ Dunn susține că în versetul 3 verbul βαπτίζω este folosit în sens metaforic, cu referire la comuniunea mistică dintre credincios și Hristos (cf. 1 Cor. 12:13, unde verbul apare din nou cu sens metaforic.) Pentru mai multe detalii consultați: Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 140.

³⁵ Tipei, *Botezul creștin*, 83.

prepoziția εἰς are aici un sens de încorporare, apropiat de sensul locativ pe care îl are prepoziția ἐν.³⁶

Bazați pe semnul de egalitate pe care îl pune apostolul între cele două botezuri, botezul „în Hristos Isus” și botezul „în moartea Lui”, este normal ca prepoziția εἰς să aibă același sens în ambele propoziții. Așadar, cel care se botează „în Hristos Isus” este încorporat „în El” dar, în același timp, devine și participant în moartea lui Hristos, bineînțeles, în sens simbolic.

Aceeași prepoziție, εἰς este întâlnită și în Galatei 3:27: *Căci toți care ați fost botezați pentru Hristos* (εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε), *v-ați îmbrăcat cu Hristos* (Χριστὸν ἐνεδύσασθε). Unii cercetători³⁷ au fost de părere că imaginea „îmbrăcării cu Hristos” își are originea în practica bisericii primare de a face botezul în nud. Alții³⁸ susțin că aceasta vrea să reprezinte roba pe care candidatul o îmbrăca după botez. Este posibil ca acesta să fie scopul cu care scrie apostolul Pavel despre îmbrăcarea cu Hristos? Să fi scris el doar pentru a-i învăța pe candidați cum trebuie să fie botezați, și mai apoi cum să se îmbrace după botez? Este puțin probabil, deoarece Pavel nu este preocupat în acest pasaj de aspecte etice, ci de poziția credinciosului în Hristos.³⁹

Desigur, „îmbrăcarea cu Hristos” este o metaforă folosită tocmai pentru a ilustra relația în care se angajează creștinul prin botezul „în Hristos” (εἰς Χριστὸν). Chiar dacă prepoziția εἰς nu este locativă, probabil că imaginea pe care dorește să o transmită Pavel este aceea a botezului prin scufundare; la fel cum este învăluit de apa botezului, creștinul trebuie să-și imagineze că este „învăluit”, adică „îmbrăcat”, cu Hristos. Așa cum am amintit mai sus, prepoziția εἰς utilizată împreună cu βαπτίζειν reliefează scopul, finalitatea de a fi „în Hristos”. Sensul este accentuat și de a doua parte a versetului, unde „îmbrăcarea cu Hristos” înseamnă de fapt „a fi în Hristos.”⁴⁰ Acest lucru presupune și încorporarea credinciosului în Trupul Bisericii lui Isus Hristos.

³⁶ Beasley-Murray, *Baptism in NT*, 128, apud Tipei, *Botezul creștin*, 84.

³⁷ Chiril din Ierusalim compară nuditatea celui ce se botează cu nuditatea lui Hristos de pe cruce, apud Ioan Tipei, *Botezul creștin*, 109-10. Pentru mai multe detalii consultați: H. H. Rowley, „Jewish Proselyte Baptism” in *Hebrew Union College Annual*, 1940, 322.

³⁸ W. F. Flemington, *Doctrine*, 57.

³⁹ J. Cottrell, *Baptism: A Biblical Study*, 106; Beasley-Murray, *Baptism in NT*, 147. Dunn susține corect că nu putem separa aspectul etic de cel al poziție pe care o are credinciosul în Hristos, dar greșește când afirmă că menirea metaforei în Gal. 3:27 este aceea de a ilustra „transformarea spirituală care îl caracterizează pe un creștin” - Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 110, apud Tipei, *Botezul creștin*, 110.

⁴⁰ Tipei, *Botezul creștin*, 111.

Un singur botez și o singură Biserică

Este un singur Domn, o singură credință și un singur botez (ἓν βαπτισμα) – Efes. 4:5.

Contextul acestui verset este prezentat și prin pasajul din 4:1-16. Acesta din urmă poate fi împărțit în două părți distincte.⁴¹ Prima parte compusă din versetele 1-6 este constituită și ea din două secțiuni: prima descrie îndemnul adresat cititorilor de a trăi în conformitate cu chemarea primită, iar a doua se focalizează pe unitatea Duhului (vv.1-3). Apoi, în vv. 4-6, Pavel reliefează unirea care există între toate realitățile pe care este fundamentată Biserica - un singur trup, un singur Dumnezeu și Tată a tuturor, un singur botez, un singur Duh – toate acestea existând printr-o singură credință. În partea a doua (vv. 7- 16) este descrisă ideea de diversitate în distribuirea harului lui Hristos fiecărui membru din Biserică.⁴² Revenind la versetul 5, trebuie să afirmăm că referința la botez face parte dintr-o construcție triadică (Domn, credință, botez). Așa cum am afirmat deja, elementele constitutive ale acestei construcții formează baza unității bisericii (acestea pot fi regăsite și în Gal. 3:26,27).⁴³ Poziția botezului în această triadă, și anume după credință, indică faptul că actul este important numai datorită credinței și a faptului că este un act prin care cel botezat se predă *singurului* Domn.⁴⁴

Concluzii

Botezul Domnului Isus Hristos a fost realizat având câteva deziderate: împlinirea tuturor profețiilor mesianice privitoare la oficiile Sale de Miel și Mesia, și de asemenea pentru a ne oferi un exemplu incontestabil.

Botezul în apă trebuie perceput ca o normă a lui Isus Hristos, care după înviere a poruncit ucenicilor Săi practicarea acestuia în anumite condiții a căror valoare și ordine sunt imposibil de modificat. Așa după cum am putut observa, condițiile preliminare oficierii acestui act sunt: credința, pocăința, care întotdeauna vor fi urmate de iertarea păcatelor.

⁴¹ Tipei, *Botezul creștin*, 225.

⁴² „Această nouă idee adusă de Pavel în discuție nu abandonează tema unității începută în introducerea pasajului. Mai mult, apostolul vede diversitatea contribuind la unitate, arătând că scopul fiecărui dar al lui Hristos dat Bisericii – apostoli, proroci, păstori - e dat să zidească întregul trup să conducă la maturitate și unitate (v.13)”, apud A. T. Lincoln, *World Biblical Commentary, Ephesians*, vol. 42, Word Books, Dallas 1990, 225.

⁴³ Tipei, *Botezul creștin*, 112-3.

⁴⁴ Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 162.

Privind botezul din perspectiva epistolelor Pauline am încercat să observăm care este relația dintre acesta și Biserică. Așadar, am putut observa că botezul este actul prin intermediul căruia candidatul devine membru activ în Biserică, sau mădular în „Trupul lui Hristos”.

LA DIVINISATION DE L'HOMME CHEZ GREGOIRE DE NAZIANZE

CRISTIAN TISELIȚĂ*

ABSTRACT. *The Divinisation of Man in the Works of Gregory of Nazianze.* The man's vocation is a central doctrine in the theology of saint Gregory of Nazianze. This divinisation is possible through the Embodiment of the Son of God, the perfect Image. Created as the face of God, the human being aspires to the complete divine image. But, to become like God, the bishop of Cappadocia considers, the man should practice the virtue, should purify the heart and contemplate God who is the Light of the world. In the end, the last remark belongs to the silence, says the poet's soul of saint Gregory, because the silence makes the words and the contemplation perfect and expresses the glory of the Creator and the divinisation of the man.

REZUMAT. *Îndumnezeirea omului la Grigore de Nazianz.* Vocația omului la îndumnezeire este o doctrină centrală în teologia sfântului Grigore de Nazianz. Aceasta îndumnezeire este posibilă prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Imaginea perfectă. Creat după chipul lui Dumnezeu, ființa umană aspiră la deplinătatea acestei imagini divine. Însă, pentru a deveni asemănător lui Dumnezeu, consideră episcopul de Capadocia, omul trebuie să practice virtutea, să-și purifice inima, să-L contempleze pe Dumnezeu care este Lumina lumii. În fine, ultima notă privește tăcerea, ne spune sufletul de poet al sfântului Grigore, pentru că tăcerea desăvârșește cuvintele și contemplația și exprimă gloria Creatorului și îndumnezeirea omului.

Keywords: *divinisation, face of God, wish of God, light, virtue, purification, contemplation, silent hymn.*

Cuvinte-cheie: *divinizarea, chipul lui Dumnezeu, dorința lui Dumnezeu, lumina, virtutea, purificarea, contemplarea, imnul tăcut.*

Introduction

« Pour moi, le Christ est la paix de tout le reste, et je porte la pauvreté de sa Croix comme une richesse ! » (*Poème II, 10*). Telles sont les paroles de saint Grégoire de Nazianze, témoignant d'une vie mise au service du Christ, de l'Eglise et du prochain.

* Doctorand la Institutul Catolic din Toulouse și vicar parohial la parohia Sf. Francisc din Toulouse, cristiantiselita@yahoo.fr

Grégoire de Nazianze, docteur et pasteur de l'Église, est issu d'une famille chrétienne de Cappadoce, province de l'Asie Mineure située à l'Ouest de l'Arménie. Deux autres noms, amis intimes de Grégoire, illustrèrent au IV^{ème} siècle l'Église de Cappadoce : saint Basile le Grand et saint Grégoire de Nysse. Au niveau de son éducation intellectuelle, saint Grégoire reçoit une formation exceptionnelle, car il fréquenta toutes les capitales des lettres et de la pensée¹. Il connaît la littérature, la philosophie, les mathématiques, la cosmologie, la zoologie, la médecine, la physique, la chimie, etc. Cependant Grégoire cherche la voie qui mène à Dieu, mais la voie de la perfection, de la divinisation de l'homme. Ordonné prêtre en 361, évêque en 372, il lutte toute sa vie pour la vérité dans le Christ. Ayant un caractère émotif, il est un passionné dans le Seigneur.

Le Concile de Chalcédoine (451) l'appelle « le plus grand » et lui donne le titre de *Théologien*. Pour saint Grégoire, le théologien est « le héraut de Dieu, interprète des oracles divins, sous l'inspiration venue d'en haut dans la contemplation et dans l'étude »². Le vrai théologien est un témoin de la divinité ; il est un témoignage par la sainteté de sa vie et de son enseignement³. Plus encore, pour saint Grégoire, tout homme est appelé à la sainteté, à la vie divine. Autrement dit, l'homme, en tant qu'il est créé à l'image de Dieu, est appelé à la divinisation, car de par sa création il est en quelque sorte une partie de Dieu. Sans doute la doctrine de la *divinisation* est un thème central dans la théologie du saint Docteur. A cet égard, il serait précieux d'approfondir l'enseignement théologique de saint Grégoire de Nazianze, pour montrer en quoi consiste cette divinisation de l'homme ainsi que les moyens pour y parvenir.

Le travail se propose d'examiner ces questions en trois parties en mettant d'abord en relief le thème de la contemplation, ensuite celle de la vie vertueuse, enfin, la divinisation de l'homme.

I. La contemplation

Pour connaître Dieu, il faut le contempler. Notre théologien identifie la contemplation à l'âme de la théologie⁴. Cependant, il y a un autre élément qui précède la contemplation, à savoir la purification. Le rapport entre la purification et la contemplation est proportionnel, car « Dieu n'accorde sa lumière qu'en proportion de la pureté du cœur »⁵. Mais, à la base de la contemplation, comme d'ailleurs de l'action, il existe inscrit dans notre nature un désir naturel de voir Dieu qui peut conduire l'homme à la Lumière divine.

¹ S. G. PETERS., « Grégoire de Nazianze », *Lire les pères de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, p. 535.

² *Ibid.*, p. 544.

³ *Ibid.*, p. 545.

⁴ J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Editions Franciscaines, Paris, 1951, p. 108.

⁵ *Ibid.*, p. 111.

1° Le désir de voir Dieu

Ce désir de Dieu a un fondement ontologique présent dans chaque être. Tout ce qui existe tend vers sa perfection de sorte qu'il est inscrit donc, dans l'univers entier, un désir de retour au Créateur. Dans l'univers terrestre, cette aspiration vers la source première concerne principalement la personne humaine qui se distingue de toutes les autres créatures par la connaissance et l'amour.

Mais le saint évêque relie ce désir de Dieu à la contemplation. Grégoire de Nazianze s'inspire fondamentalement de la philosophie platonicienne et néoplatonicienne sur la question de la contemplation (*theoria*). Ainsi pour notre docteur, l'âme créée à l'image de Dieu tend naturellement vers son Archétype⁶, car le désir de Dieu impose à l'âme de s'élever vers Lui, comme on gravit une montagne. Il s'agit de se détacher des réalités terrestres et de monter avec crainte vers le lieu de la rencontre avec Dieu⁷: « *Je gravis la montagne avec un empressement mêlé de crainte. Le premier sentiment vient de mon espérance, l'autre de ma faiblesse* » (*Disc. 28, 1*). En même temps, il faut être humble devant l'Absolu, car personne n'a vu Dieu : « *Moïse lui-même n'a pas vu Dieu* » (*Disc. 32, 16*).

L'Eglise catholique identifie l'accomplissement du désir de Dieu à la béatitude qui consiste dans la vision de l'essence divine (CEC 2548). Notre intelligence, qui tend toujours à une connaissance parfaite, porte sur l'essence des choses, car c'est l'essence qui dévoile la connaissance profonde d'une chose. Ainsi, voir Dieu dans son essence est la plus haute forme de connaissance et de bonheur. Grégoire de Nazianze promeut cette vérité et, en se fondant sur les doctrines d'Origène et de Clément d'Alexandrie, il évoque l'importance du visuel, car l'homme peut exprimer en paroles ce qu'il a vu ou ce qu'il pense⁸. Et nous savons que dans le Nouveau Testament le Christ, qui est la parole incarnée, « l'image du Dieu invisible » (Col. 1, 15), promet aux cœurs purs le bonheur de voir Dieu (Mt. 5, 8).

A préciser que chez le *Théologien*, ce désir de voir Dieu est alimenté par l'Esprit Saint qui permet à l'âme l'union divinisante avec Dieu. C'est l'Esprit qui purifie nos désirs. C'est uniquement par lui que « *Dieu peut être compris, révélé, entendu. Et donc seul l'Esprit de pureté peut s'approcher de la Pureté en lui étant toujours semblable* » (*Disc., 2, 39*).

Toutefois, le désir de voir Dieu, c'est aussi le désir de voir la lumière divine, « *puisque'il n'est pas possible de le regarder sans que la pureté de sa lumière éblouisse nos sens* » (*Disc. 28, 29*).

⁶ J. ROUSSE, « Saint Grégoire de Nazianze », *Dictionnaire de spiritualité*, tome VI, Paris, Beauchesne, 1967, col. 949.

⁷ *Ibid.* col. 950. Certes.

⁸ T. SPIDLIK, *Grégoire de Nazianze, Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1971, p. 3.

2° Les trois lumières

Un des thèmes importants de la doctrine spirituelle de Grégoire de Nazianze est celui de la lumière. Notre Docteur discerne dans l'univers la présence de trois lumières : Dieu, l'ange et l'homme⁹.

Dieu, en tant qu'Il est la première lumière, est aussi la source de toute lumière. Saint Grégoire utilise l'analogie entre Dieu et le soleil, présente déjà chez Platon : « *Le soleil est dans le monde sensible ce que Dieu est dans le monde spirituel* » (*République* VI, 508). Il s'agit bien de Dieu le Père tout puissant, cause et principe de toutes choses qui communique sa bonté divine aux créatures dans sa souveraine liberté¹⁰.

En ce qui concerne la deuxième lumière, les *anges*, ils sont « *les natures intelligibles les plus proches de la divinité et qui ne sont concevables que par l'intelligence* » (*PG 36, 629C*). Ce sont de purs esprits, des serviteurs de Dieu, qui se nourrissent de sa parole et qui s'adonnent sans relâche à la contemplation. Or, en tant que messagers célestes, ils illuminent les hommes avec la lumière divine¹¹.

Quant à la troisième lumière, *l'homme*, saint Grégoire l'appréhende en se basant sur l'opposition entre le corps et l'âme. Ainsi, l'être humain est petit à cause de son corps et grand à cause de son âme immortelle¹², ce qui signifie qu'il ne peut trouver le bonheur véritable dans le monde matériel, mais uniquement en Dieu. C'est pourquoi, le corps devient un empêchement à cette aspiration vers la Lumière première : « *Malheur à moi ! Voici que je suis destiné au ciel, attiré vers le trône de Dieu, et de partout le corps me tient* » (*PG 37, 1147*). Là encore, Grégoire reprend le thème du corps prison à Platon (cf. Phédon). En revanche, ce qui va délivrer l'âme vers l'ascension jusqu'à la lumière Invisible, c'est la mort. D'une part, elle est une peine méritée à cause du péché, et d'autre part, elle est l'action de la miséricorde divine pour que le mal ne soit pas immortel¹³.

Trois sont donc, selon Grégoire de Nazianze, les lumières qui composent le monde. Les deux dernières sont destinées à et orientées vers la lumière divine alors que les deux premières aident et contribuent à la divinisation de l'homme. En résumé, « Dieu est la lumière suprême, inaccessible et incompréhensible donnant lumière à toute notre intelligence ... La deuxième lumière, c'est l'ange, l'émanation et la participation de la première ... La troisième lumière est l'homme, ce qui est clair même à ceux qui sont dehors (les païens). Ils appellent l'homme lumière à cause de l'intelligence qui est en lui » (*PG 36, 364*).

⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ *Ibid.*, p. 20-21.

¹² *Ibid.*, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 29.

Cependant, le thème de la lumière apparaît en contraste avec celui des ténèbres. Pour notre docteur, les ténèbres ou l'image de la nuée, sont vus tantôt comme un obstacle à la vue de Dieu tantôt comme le lieu où Il se fait connaître. Dans cette dernière perspective, rentrer dans la nuée signifie se retirer en soi-même pour se séparer du corps¹⁴. Mais il est certain que la clé de la connaissance plénière de Dieu est donnée par la lumière. C'est pourquoi, comme le désir supérieur de l'homme consiste dans la connaissance de Dieu, nous ne pouvons le connaître qu'en contemplant sa lumière et nous ne le contemplons que dans la mesure où nous le connaissons¹⁵. Cette contemplation est indispensable pour le théologien : « *Le théologien doit être aussi pur que possible afin de saisir la lumière en étant lui-même lumière* » (Disc. 2, 39).

Assurément, la contemplation toute seule ne peut pas être la voie du salut qui est le point final de l'accomplissement et la divinisation de l'homme. En fin de compte, c'est la vie vertueuse qui garantit l'authenticité de la contemplation, car le regard seulement purifié peut découvrir dans les créatures l'œuvre de Dieu¹⁶.

II. La vie vertueuse

Les pères grecs utilisaient le terme *theoria*, pour parler de la contemplation, alors que pour évoquer l'action, ils employaient le mot *praxis*. Les deux activités, contemplative et pratique, sont inséparables dans la vie du chrétien. La *theoria* ne reste pas abstraite et détachée de la *praxis*, et la *praxis* trouve son couronnement dans la *theoria*. Or, du point de vue de la succession, c'est la *praxis* qui devance la *theoria*¹⁷. Mais du point de vue axiologique, théologique et spirituel, la *praxis* trouve son acmé dans la *theoria*. De cette manière, saint Grégoire considère que l'homme imite Jésus-Christ par la vertu et par la purification du cœur.

1° La vie dans la vertu

Le sens de la vertu est généralement appréhendé par rapport au bien et à la perfection de l'être humain. Cela explique par ailleurs comment l'idéal grec était de vivre selon la vertu. Platon n'est pas qu'un pur contemplatif, mais il lutte aussi pour le bien provenant de la *praxis*, comme pour les lois de la cité qui doivent être énoncées selon la vertu. Quant à Aristote, la vertu est une disposition

¹⁴ J. ROUSSE, « Saint Grégoire de Nazianze », *Dictionnaire de spiritualité, op.cit.*, col. 951.

¹⁵ T. SPIDLIK, *op. cit.*, p. 42.

¹⁶ J. ROUSSE, « Saint Grégoire de Nazianze », *Dictionnaire de spiritualité, op.cit.*, col. 950.

¹⁷ J. PLAGNIEUX, *op. cit.*, p. 108. La meilleure activité que puisse faire l'homme, c'est de contempler Dieu. Sur ce point, Grégoire est plotinien.

permanente à faire le bien (*Ethique à Nicomaque II, 5*)¹⁸. Ainsi, dans la mesure où l'être humain, qui est un animal social, pratique la justice, l'amitié et notamment la prudence qui est la reine des vertus, dans cette mesure-là l'homme participe au vrai bien social et à sa propre perfection.

Grégoire de Nazianze reprend fondamentalement l'idée du connu dicton stoïcien: « *la vertu est l'unique bien de l'homme, le vice son unique mal, le reste est indifférent* »¹⁹. Liée intimement au bien suprême de l'homme, à savoir Dieu, la vertu est un moyen de parvenir à Dieu pour tout chrétien qui respecte les commandements. En outre, le *Théologien* affirme que ce qui maintient l'ordre dans l'Univers, ce n'est pas le péché, mais c'est bien la vertu: « *Par les vertus l'homme participe à l'instauration de l'ordre et à la mesure divine* »²⁰. C'est à cette mesure et vie divine qui est sa propre perfection que l'homme aspire dernièrement.

Quelle serait dès lors, chez l'évêque de Cappadoce, la plus grande des vertus? C'est la charité. Or, « *l'essentiel de la charité c'est l'amour des pauvres, la compassion et la sympathie de nos frères* »²¹. Le saint docteur nous invite ensuite à méditer sur la bonté divine qui d'ailleurs nous incite à pratiquer la charité, ainsi que sur notre pauvreté devant Dieu²². Le refus de se reconnaître pauvre devant Dieu même pour un contemplatif est un grand péché: « *En voici un qui est riche en contemplation ..., mais il ne veut pas être pauvre! Qu'il s'en aille au troisième ciel et gare à sa chute* »²³.

Il existe dans la doctrine de saint Grégoire un autre élément connexe à la vertu: la foi. La vie vertueuse implique bien des obstacles et des combats, mais pour ressembler au Christ il n'y a qu'une seule voie: faire le bien. Or, pour faire le bien il faut avoir la foi. Ainsi, on n'a pas besoin de monter au ciel ni de descendre aux enfers pour découvrir et obtenir le salut offert par le Christ, car il suffit de croire: « *La justice est dans la foi seule, le salut consiste dans la profession de la foi* » (PG 36, 204 A). Sans doute, la vertu, la foi perfectionnent et purifient l'homme.

¹⁸ Nous pouvons mentionner que la définition aristotélicienne de la vertu a été reprise par le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* presque mot à mot: « La vertu est une disposition habituelle et ferme à faire le bien » (CEC, n° 1803).

¹⁹ T. SPIDLIK, *op. cit.*, p. 60.

²⁰ *Ibid.*, p. 67.

²¹ P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze*, Les Editions Ouvrières, Paris, 1959, p. 82.

²² *Ibid.*, p. 79.

²³ PETERS S. G., *op. cit.*, p. 554 (Disc 32). Cet amour pour les pauvres le pousse, au moment de sa mort, à laisser tous ces biens à l'Eglise au service de ces personnes démunies. Il connaissait les pauvres, car il a été un grand témoin et combattant de la misère, de la souffrance, des maladies par opposition au bien-être et à l'opulence des riches.

2° La purification

La pratique des vertus purifie l'âme, comme d'ailleurs le désir de Dieu : « *Il nous illumine l'âme, non sans l'avoir purifié, mais comme l'éclair frappe l'œil sans l'arrêter* » (Disc. 38, 7). Mais la voie cathartique chez Grégoire de Nazianze comporte trois étapes : le baptême, l'ascèse et la vie éternelle.

La divinisation de l'homme passe implicitement par les sacrements qui nous permettent en conséquence de participer à la vie du Christ dans l'Eglise, soutenus par la grâce. Le premier des sacrements est le baptême, et le docteur de Cappadoce précise que le baptême qui s'administre dans l'eau et dans l'Esprit divinise la personne²⁴. Par le baptême, nous sommes introduits dans le mystère de la mort et de la Résurrection du Christ, et par son sang nous entrons en contact avec la Pureté elle-même.

La seconde purification consiste dans la vie ascétique. Pour que l'image du Christ ne soit pas altérée, l'homme doit lutter contre les passions, les péchés et les vices qui précisément font obstacle à cette image : « *Ne craignons qu'une chose, de craindre quoi que ce soit de plus que Dieu au point de violer son image en nous par le péché* » (Disc. 2, 5).

A la controversée question sur le péché originel, Grégoire répond qu'Adam n'avait pas la vraie *praxis* qui est la voie qui mène à Dieu. L'interdiction de manger du fruit de la connaissance du bien et du mal prouvait que sa gnose (connaissance) n'était pas parfaite. Le péché d'Adam est aussi notre péché. Il ne consiste pas dans le fait d'avoir la liberté, mais de ne pas l'utiliser en vue d'une bonne fin²⁵. Mais, à cause de nos péchés, il nous a fallu un Rédempteur. Pour être semblable au Christ et s'unir à lui, il faut que l'âme soit purifiée de toutes les vanités du monde afin qu'elle puisse se recueillir et accueillir Dieu. Il faut donc, « *fuir les mensonges pour se réfugier dans la vérité* »²⁶. Cette vérité est le Christ qui achève notre purification « *parce qu'il nous purifie, afin qu'étant purs nous puissions recevoir celui qui est la pureté* » (PG 36, 132 a). Il s'agit du troisième degré de purification, chez Grégoire de Nazianze, qui a comme terme l'obtention de la vie éternelle.

Ainsi, le désir de contempler et de voir la lumière Invisible se réalise par la pratique des vertus et la purification de cœur. C'est tout le chemin de la divinisation de l'homme.

²⁴ J. ROUSSE, « Saint Grégoire de Nazianze », *Dictionnaire de spiritualité, op.cit.*, col. 953.

²⁵ T. SPIDLIK, *op. cit.*, p. 79-82. L'idée du péché d'Adam en tant qu'absence de *praxis* est justifiée par le cardinal Thomas Spidlik dans sa remarquable étude sur la théologie de Grégoire de Nazianze, par le fait que la *praxis* est précisément le chemin qui conduit à la *theoria*, qui elle-même unit à Dieu.

²⁶ J. PLAGNIEUX, *op. cit.*, p. 145.

III. La divinisation de l'homme

Il est donc certain que la contemplation et la vie dans la vertu vont de pair : *« C'est une belle chose que la contemplation et c'est une belle chose que l'action ; l'une nous élève d'ici-bas et nous mène au Saint des Saints, ramenant notre être vers ce pour quoi il est fait, l'autre accueille le Christ, le sert et prouve sa charité par les actes »* (Disc. 14, 4). L'appel à la divinisation s'adresse à tous les hommes, et la Nature entière chante l'hymne silencieuse à son Créateur.

1° L'appel à la divinisation

A la suite de saint Athanase, Grégoire de Nazianze reprend la doctrine sur la divinisation de l'homme : *« Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit divinisé »*²⁷.

En tant qu'il est le couronnement de la sagesse divine et le plus mystérieux des êtres, l'homme est appelé à la déification. En revanche, nous devons respecter notre condition spirituelle, charnelle, ainsi que la loi divine. Ignorer la condition charnelle et la loi naturelle imposée par Dieu nous rappelle la faute originelle et le péché en général. Jésus-Christ est venu pour nous arracher à la mort et concilier les deux dimensions humaines de sorte que dans son Incarnation nous contemplions l'union du divin et de l'humain²⁸.

Comment atteindre la divinisation, sinon en imitant le Verbe Incarné qui est la voie par laquelle Dieu se fait entendre au monde. Il est devenu homme *« pour que toi tu te dégages de tes idées charnelles et terre à terre, pour que tu puisses t'élever et te hausser jusqu'à la divinité, pour que tu ne restes pas au niveau des choses visibles mais que tu atteignes les réalités spirituelles »* (PG 36, 97 C).

Notre divinisation se réalise grâce à l'Incarnation du Christ et à l'aide de l'Esprit Saint, mais aussi par notre effort ascétique qui nous fait participer à sa gloire²⁹. C'est pourquoi, *« Il faut que je sois enseveli avec le Christ, que je ressuscite avec lui au ciel, que je devienne fils de Dieu, que je devienne Dieu »*³⁰. C'est le Christ qui a sanctifié toute action humaine, et en l'imitant nous affirmons notre foi dans son Incarnation et accueillons ce mystère. En l'imitant nous accomplissons l'image divine inscrite en nous qui tend vers son Archétype³¹. Sans la foi en Jésus-Christ, vaine serait la contemplation et la pratique des sacrements. Mais la foi ne va pas toute seule, elle a besoin de la charité. L'amitié de Dieu se manifeste dans la charité fraternelle : *« Homme de Dieu, souviens-toi de celui qui t'a créé ... Imité la philanthropie divine »* (PG 35, 976 c).

²⁷ S. G. PETERS, *op. cit.*, p. 550.

²⁸ J. PLAGNIEUX, *op. cit.*, p. 425-427.

²⁹ S. G. PETERS, *op. cit.*, p. 550-551.

³⁰ *Ibid.*, p. 550-551 (Disc. VII).

³¹ T. SPIDLIK, *op. cit.*, p. 108.

En effet, à la suite du Christ, nous sommes tous appelés, et les paroles de saint Grégoire de Nazianze évoquent ce profond appel : « *Rendons-nous semblables au Christ, puisqu'il s'est rendu semblable à nous ; devenons Dieu par lui puisqu'il s'est rendu semblable à nous ; devenons Dieu par lui puisqu'il s'est fait homme à cause de nous* » (PG 35, 397-400).

2° L'hymne silencieuse

Bien qu'il soit un grand rhéteur, saint Grégoire de Nazianze considère le silence comme un moyen indispensable pour entrer en contact avec Dieu. Chez lui, le culte de la parole et le culte du silence sont des dons de Dieu : « *et vous ne savez pas quel don divin est le silence ; quel privilège c'est de n'être pas astreint à enseigner* » (Disc. 32, 14).

Le silence du *Théologien* est plus qu'un recueillement ; il favorise la contemplation. Il s'agit d'un silence qui attend et qui écoute ; il sait bien que les grandes pensées germent dans le silence. Un silence qui fait partie de toute expérience de Dieu et qui caractérise une théologie de crainte et de tremblement³².

Cependant, l'âme est stupéfaite devant la bonté infinie, et le refus de parler est involontaire. C'est l'amour qui façonne ce silence et non pas l'expérience du vide. Il s'agit d'un silence de pauvreté qui constitue un hommage imparfait à la richesse divine. Il est comme la note finale où s'épuise la louange³³.

Saint Grégoire préfère se réfugier dans le silence ; un silence contemplatif et qui reconforte. Devant l'Infini, le silence prend toute sa valeur, car de cette manière on honore par le silence les mystères de Dieu. En outre, le silence est un moyen de se purifier : dans la solitude, dans l'apaisement des nombreuses voix du cœur, l'âme saisit un reflet de la beauté de Dieu³⁴.

L'importance du silence est imprégnée dans la vie du grand évêque. En 382, il s'impose un carême de silence : « *La raison de mon silence, c'était d'offrir un sacrifice en esprit, privé de tout moyen de s'exprimer pour pouvoir maintenant offrir des paroles purifiées* »³⁵.

En définitive, le silence chez saint Grégoire de Nazianze est le dernier mot de sa théologie. Il ne s'agit pas d'un silence qui renie les mots, mais qui les achève. Au modèle du théologien, il est le mendiant des rayons de la Vérité qui divinise l'homme³⁶.

³² J. PLAGNIEUX, *op. cit.*, p. 328.

³³ *Ibid.*, p. 330.

³⁴ J. ROUSSE, « Saint Grégoire de Nazianze », *Dictionnaire de spiritualité, op. cit.*, col. 952.

³⁵ S. G. PETERS, *op. cit.*, p. 540 (*Lettre à Palladius*).

³⁶ J. PLAGNIEUX, *op. cit.*, p. 332.

Ainsi, l'homme divinisé aspire à la cause première, et la Nature toute entière proclame la louange de Dieu. Mais il s'agit principalement d'une hymne silencieuse de la liturgie cosmique, une hymne qui achève la divinisation et glorifie le Créateur :

« O Toi l'au-delà de tout, n'est-ce pas là tout ce qu'on peut chanter de Toi ?
Quelle hymne te dira le langage ? Aucun mot ne t'exprime (...).
Seul, Tu es indicible, car tout ce qui se dit est sorti de Toi.
Tous les êtres, ceux qui parlent et ceux qui sont muets te proclament.
Tous les êtres, ceux qui pensent et ceux qui n'ont point la pensée te rend hommage.
Le désir universel, l'universel gémissent tend vers Toi.
Tout ce qui est te prie, et vers Toi tout être qui pense ton Univers
fait monter une hymne de silence »³⁷.

Conclusion

Doué d'amour et de connaissance et créé à l'image de Dieu, l'homme est appelé à la divinisation qui constitue le terme de l'accomplissement de sa personne et sa fin dernière.

Le fondement de la divinisation de l'homme s'appuie, chez saint Grégoire, comme c'est le cas d'ailleurs chez les autres pères grecs, sur l'incarnation du Christ : le Verbe s'est fait homme à cause de l'homme ; l'homme, à cause du Verbe incarné, est appelé à devenir Dieu (Or. 40, 45, 424 a). Ainsi, l'homme désire et aspire naturellement à son Créateur qui est la Lumière Invisible, étant appelé librement à la vie divine en raison de sa dignité et vocation particulières. Or, les moyens de la divinisation de l'homme, chez Grégoire de Nazianze, sont la contemplation et la vie vertueuse fondée sur l'imitation du Christ, et qui requièrent également la purification, et la sainte hymne silencieuse. C'est également le rapport entre la *theoria* et la *praxis* mais concentrés dans le Christ : « *Le Christ est mon souffle, le Christ est ma force, le Christ qui me donne de bien courir est le prix merveilleux de ma course. Pour moi, le Christ est le prix de tout le reste. Et je porte la pauvreté de sa croix, comme une richesse* » (Poème, I, II).

Cependant, sur le chemin de la divinisation de l'homme, on peut mentionner un personnage qui tient une place importante dans la vie et la théologie de saint Grégoire. Il s'agit de la Vierge Marie. La Vierge Marie, notre mère, la Mère de notre Rédempteur, *Theotokos*, comme la considère Grégoire de Nazianze bien avant le Concile d'Éphèse en 431, a eu un rôle déterminant dans l'histoire de la rédemption de l'homme. Elle a, comme l'indique le saint Docteur, un rôle déterminant pour la divinisation de l'homme³⁸.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ J. QUENSERT, « Saint Grégoire de Nazianze », *Imitation aux Pères de l'Église*, volume 3 – « L'âge d'or de la littérature grecque du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine », trad. de l'anglais par J. Laporte, Paris, Cerf, 1987, p. 363-364. Assurément, la place de la Vierge Marie dans la doctrine de la divinisation de l'homme chez Grégoire de Nazianze ferait l'objet d'un précieux article.

Abréviations

CEC	-	Catéchisme de l'Eglise catholique
Disc	-	Discours
PG	-	Patrologia Graeca

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de saint Grégoire de Nazianze

Discours 1-3, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Beranrdi, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », n° 247), 1978.

Discours 27-31, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », n° 250), 1978.

Discours 32-37, introduction, texte critique et notes par G. Moreschini, traduction par P. Gallay, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », n° 318), 1985.

Discours 38-41, introduction, texte critique et notes par G. Moreschini, traduction par P. Gallay, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », n° 358), 1990.

Poèmes et lettres, sous la direction de P. Gallay, Paris - Lyon, Vitte, 1941.

Patrologia Graeca, « Grégoire de Nazianze », sous la direction de J.-P. Migne, tomes 35-37).

Ouvrages généraux

Bible de Jérusalem, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

Catéchisme de l'Eglise catholique, Paris, Cerf, 1998.

Dictionnaire de la philosophie Larousse, Paris, France Loisirs, 1993.

Dictionnaire de spiritualité, tome VI, Paris, Beauchesne, 1967.

Dictionnaire critique de la théologie, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, Quadrige, 1998.

Dictionnaire de morale catholique, sous la direction de J.-L. Brugues, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1991.

Patrologia Graeca, « Grégoire de Nazianze », sous la direction de J.-P. Migne, tomes 35-37).

Ouvrages spécifiques et divers

BERNARDI J., Saint Grégoire de Nazianze. Le théologien et son temps (330-390) Paris, 1994.

BRUGUES J.-L., « Vertu », Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1991n p. 449-453.

- FARENC T., *Quatre vertus pour un chemin d'excellence, Ethique et vie spirituelle*, Paris, Téqui (coll. « Croire et savoir »), 2006.
- GALLAY P., *Grégoire de Nazianze*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1959.
- LADARIA L.-F., « L'homme créé à l'image de Dieu », *L'histoire des Dogmes* sous la direction de B. Sesboüé, t. II : L'homme et son salut, Paris, Desclée, 1995, p. 90-149.
- PETERS S. G., *Lire les pères de l'Eglise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981.
- PLAGNIEUX J., *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris, Editions Franciscaines, 1951.
- ROUSSE J., « Saint Grégoire de Nazianze », *Dictionnaire de spiritualité*, tome VI, Paris, Beauchesne, 1967, col. 931-971.
- QUENSERT J., « Saint Grégoire de Nazianze », *Imitation aux Pères de l'Eglise*, volume 3 – « L'âge d'or de la littérature grecque du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine », trad. de l'anglais par J. Laporte, Paris, Cerf, 1987, p. 339-365.
- SPIDLIK T., *Grégoire de Nazianze, Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1971.

STUDIA PHILOSOPHICA

PER UN DIRITTO DEI "CITTADINI DEL MONDO" IL PACIFISMO GIURIDICO KANTIANO E LA GARANZIA DEI DIRITTI UMANI

ROSA MARIA MARAFIOTI*

ABSTRACT. *Towards a Right of "the Citizens of the World". The Kantian Legal Pacifism and the Guaranteeing of Human Rights.* Starting with the last century, the intensification of economic exchanges and the increase in mutual relationships and influences between the nations have made it necessary to swiftly develop international law. A rather heated debate on the nature of human rights and the legitimacy of protecting these rights even by means of war intervention has been prompted by the problems arisen in such cases when international organisations, on the basis of *erga omnes* commitments, have gone so far as to violate single nation's *domestic jurisdictions*. Some remarks from Kant's political writings may help us in facing this kind of problems. Kant's depiction of a "Federal World Republic" as a "rational idea" we should aim to, in order to arrive at a condition of enduring peace, represents a possible answer to the questions related to the globalization and world economic integration. In addition to this, the Kantian project of "cosmopolitan right" – namely, a project that credits every human being with the posses of juridical subjectivity and that is limited to conditions of universal hospitality – proves to be definitely relevant for such multiethnic and multicultural societies as the ones we live in.

REZUMAT. *Pentru un drept al "Cetățenilor lumii". Pacifismul juridic kantian și garantarea drepturilor omului.* Intensificarea schimburilor și creșterea influențelor reciproce dintre națiuni, începând cu secolul trecut, au determinat o dezvoltare rapidă a dreptului internațional. Problemele ivite din violarea *domestic jurisdiction* a unui Stat în numele obligațiilor *erga omnes*, operă a organizațiilor internaționale, au provocat o dezbateră aprinsă asupra naturii drepturilor umane și asupra legitimității unui conflict belic finalizat sub tutela lor. Unele indicații pentru abordarea acestor dificultăți se regăsesc în scrierile politice ale lui Kant. Descrierea kantiană a unei

* Doctor în filosofie, Universitatea din Messin, Italia, rosamarafioti@hotmail.com

„Republici federale mondiale” drept „idee rațională” spre care tinde în vederea inaugurării unei situații de pace de durată poate constitui un posibil răspuns la problemele ridicate de globalizare și de integrarea economică mondială. Proiectul kantian al unui „drept cosmopolit” care atribuie fiecărui individ o subiectivitate juridică și este limitat de condițiile ospitalității universale este foarte actual în societatea multietnică și multiculturală a zilelor noastre.

Keywords: *cosmopolitan right, juridical subjectivity, Immanuel Kant, globalization, world economic integration*

Cuvinte-cheie: *drept cosmopolit, subiectivitate juridică, Immanuel Kant, globalizare, integrare economică mondială*

*... quae [pax], vel iniusta, utilior est
quam iustissimum bellum cum civibus*

Cicerone

§ 1. Fare la guerra per mantenere la pace: l'intervento armato a fini umanitari

Il progresso scientifico e tecnologico, che si è realizzato sempre più rapidamente a partire dalla metà del XX secolo, ha avuto come conseguenza l'intensificarsi degli scambi e l'accrescersi delle influenze reciproche tra le nazioni. Per affrontare i nuovi problemi sorti dalla trasformazione del mondo in un "villaggio globale" è stato necessario un notevole sviluppo del diritto internazionale. Soggetti originari del diritto internazionale – enti titolari dei diritti e degli obblighi previsti dalle norme della legislazione internazionale – sono rimasti gli Stati, a cui si sono però aggiunti numerosi soggetti derivati, soprattutto le organizzazioni internazionali, associazioni tra Stati che perseguono interessi comuni istituite mediante trattati¹.

La peculiarità del diritto internazionale risiede nel fatto che esso, disciplinando le relazioni tra Stati sovrani e indipendenti, non è prodotto da un'entità giuridica sovranazionale, che si preoccupi di farlo rispettare imponendo la propria autorità. Come nel diritto statale, anche nella legislazione internazionale vige tuttavia il principio della norma "cogente", che è la «norma accettata e riconosciuta dalla Comunità

¹ La soggettività internazionale è stata a lungo attribuita soltanto agli Stati. Prima del 1945 le organizzazioni internazionali erano considerate meri strumenti dei Paesi che le avevano istituite, e non avevano il diritto di stipulare accordi internazionali. Soltanto dopo la seconda guerra mondiale esse (prima fra tutte l'Organizzazione delle Nazioni Unite) hanno ottenuto piena autonomia giuridica internazionale. Per la struttura e le competenze delle organizzazioni internazionali cfr. C. Zanghì, *Diritto delle organizzazioni internazionali*, Giappichelli, Torino 2007².

internazionale degli Stati nel suo insieme»². Dello *jus cogens* fanno parte le norme che disciplinano i rapporti economici internazionali, le norme che riguardano il processo di decolonizzazione (per esempio la legge che riconosce il diritto all'autodeterminazione dei popoli), le norme che tutelano i diritti fondamentali dell'uomo (tra cui il principio di non discriminazione razziale e i divieti di genocidio, schiavitù, *apartheid*), e soprattutto le norme che concernono il mantenimento della pace e della sicurezza internazionali, tra cui rientra il divieto dell'uso della forza nella risoluzione delle controversie eccetto che nei casi di legittima difesa.

Tutte queste norme sono sancite dalla Carta delle Nazioni Unite (ONU)³, organizzazione internazionale sorta subito dopo la fine della seconda guerra mondiale con l'obiettivo di mantenere la pace fra le nazioni. Per raggiungere questo scopo l'ONU proibisce l'uso della forza nelle relazioni internazionali, vieta la minaccia dell'integrità territoriale e dell'indipendenza politica di qualsiasi Stato, e ordina la risoluzione pacifica delle controversie⁴. L'ONU persegue inoltre lo sviluppo delle relazioni amichevoli tra gli Stati, la cooperazione internazionale in campo economico, sociale, culturale e umanitario, la difesa dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali. Il riconoscimento dell'esistenza di un nucleo fondamentale di diritti umani, la cui salvaguardia è affidata a norme di diritto imperativo, ha contribuito in modo decisivo alla recente attribuzione di una soggettività internazionale all'individuo. Grazie a essa ogni uomo, indipendentemente dal suo essere cittadino di uno Stato particolare, è oggi titolare di diritti soggettivi e di una responsabilità penale internazionale.

Il rispetto dei diritti dell'uomo è un obbligo "*erga omnes*": se esso non viene osservato, ogni membro della comunità internazionale è autorizzato a intervenire. Gli obblighi "*erga omnes*" consentono, in casi particolari, di violare anche il principio della "*domestic jurisdiction*", cioè di sospendere il principio di non ingerenza in questioni che rientrano nel "dominio riservato" di ciascuno Stato⁵. La necessità di rispettare la "*domestic jurisdiction*", così come la possibilità di violarla in casi eccezionali, sono sancite dalla Carta delle Nazioni Unite. Lo Statuto dell'ONU,

² Art. 53 della Convenzione di Vienna sui trattati tra Stati e organizzazioni internazionali o tra organizzazioni internazionali (21 marzo 1986), il cui testo è consultabile al link http://untreaty.un.org/ilc/texts/instruments/english/conventions/1_2_1986.pdf.

³ Cfr. l'art. 2, § 4 dello Statuto dell'ONU (25 giugno 1945), il cui testo è disponibile sul sito delle Nazioni Unite al link <http://www.un.org/en/documents/charter/index.shtml> (in italiano su <http://www.conflittidimenticati.it/cd/docs/1105.pdf>).

⁴ Cfr. l'art. 1 del Capitolo I e il Capitolo VII dello Statuto dell'ONU, intitolato "*Azione rispetto alle minacce alla pace, alle violazioni della pace e agli atti di aggressione*".

⁵ Il "dominio riservato" o "competenza domestica" di un Stato comprende tutte quelle attività disciplinate unicamente dalle leggi statali. Se in passato si riteneva che la facoltà di determinare l'ampiezza del "dominio riservato" fosse di competenza statale, con l'intensificarsi della dipendenza reciproca tra gli Stati la "*domestic jurisdiction*" è stata definita negativamente come l'insieme di quelle attività dello Stato non disciplinate dal diritto internazionale.

se da una parte vieta di «intervenire in questioni che appartengono essenzialmente alla competenza interna di uno Stato», dall'altra afferma che questo divieto «non pregiudica l'applicazione di misure coercitive a norma del capitolo VII»⁶, cioè non proibisce l'intervento armato in tutti quei casi in cui è ritenuto necessario per il mantenimento della pace e la difesa dei diritti umani.

Questa clausola ha offerto una giustificazione giuridica all'intervento delle Nazioni Unite in numerose guerre civili (per esempio in Somalia, in Ruanda e in Kosovo), e ha occasionato un acceso dibattito sulla natura dei diritti umani e sulla legittimità di intraprendere un conflitto bellico finalizzato alla loro tutela⁷. Ci si è chiesti, in particolare, se i diritti fondamentali dell'uomo possano essere ancora identificati con quelli teorizzati dal giusnaturalismo, tra i quali il diritto alla vita occupa una posizione di primo piano. Se così fosse, non potrebbe essere certo definito "giusto" un intervento armato che mirasse a difendere i valori astratti della vita e della pace proprio sopprimendo tante vite e alterando le condizioni pacifiche di popolazioni civili inermi⁸.

Alcune risposte a simili questioni possono essere formulate rileggendo gli scritti kantiani dedicati al diritto cosmopolitico e all'elaborazione di un progetto di pace perpetua. È pertanto opportuno ripensare la teoria politica di Kant: mostrare il fondamento della concezione kantiana del diritto nella filosofia critica in generale e chiarire i suoi rapporti con alcune tradizioni giuridiche consentirà di porre in luce la sua fecondità per il dibattito politico contemporaneo.

⁶ Art. 2, § 7 dello Statuto dell'ONU. Per le problematiche sollevate da questo articolo cfr. W.M. Reisman, *Coercion and Self-Determination: Construing Charter Article 2 (4)*, "American Journal of International Law", 1984, pp. 643-645.

⁷ Cfr. per esempio: M.R. Hutchinson, *Restoring Hope: U.N. Security Council Resolutions for Somalia and an Expanded Doctrine of Humanitarian Intervention*, "Harvard International Law Journal", 1993, pp. 624 – 640; Sciso (a cura di), *L'intervento in Kosovo*, Milano, 2001; O. Corten-P. Klein, *L'assistance humanitaire face à la souveraineté des États*, "Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme", 1992, pp. 343-364; J.A. Carrillo Salcedo, *Le droit à l'assistance humanitaire: à la recherche d'un équilibre entre les devoirs des autorités territoriales et les obligations des donateurs des secours humanitaires*, in European Commission (ed.), *Law in Humanitarian Crises*, vol. II, Lussemburgo 1995, pp. 97-123; F. Tésou, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, Transnational Publishers, Irvington-on-Hudson 1997.

⁸ Come ha fatto acutamente notare Massimiliano Tomba, «il problema non è costituito dalla reciproca implicazione tra giustizia e forza, ma dal fatto che la forza possa contraddire la giustizia e affermarsi come giusta» (M. Tomba, *La "vera politica". Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 14). Secondo Carl Schmitt questa situazione, che avrebbe condotto all'affermazione della «guerra civile ideologica», sarebbe supportata da un mutamento dei concetti giuridici internazionali. Essi cesserebbero di avere un carattere «ecclesiastico e teologico-morale» per acquisire un aspetto «giuridico-statuale» eurocentrico (cfr. C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, tr. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991, pp. 133-134, e Id., *Ex Captivitate Salus*, tr. it. di C. Mainoldi, Adelphi, Milano 1987, pp. 71-80). Sulla problematica giustificazione della guerra in base alla tutela dei diritti umani O. Paye, *Sauve qui veut?*, Bruylant, Bruxelles 1996; F. Lattanzi, *Assistenza umanitaria e intervento di umanità*, Giappichelli, Torino 1997.

§ 2. Le tre questioni del criticismo kantiano e il fondamento della speranza umana

Il progetto kantiano di pacifismo giuridico non è utopico: esso trova la sua giustificazione in una filosofia della storia che è la diretta conseguenza della concezione etica di Kant, la quale sta alla base della teoria kantiana del diritto. Il pensiero politico di Kant si fonda a sua volta nell'idealismo trascendentale, che, rendendo l'atteggiamento critico proprio dell'illuminismo "metodico"⁹, si realizza come "criticismo": critica a cui la ragione sottopone se stessa per portare alla luce le sue possibilità essenziali e i suoi limiti. Il progetto critico kantiano intende rispondere alle tre questioni: «1. Che cosa posso sapere? 2. Che cosa debbo fare? 3. Che cosa mi è lecito sperare?». Esse confluiscono nell'interrogativo: «4. Che cos'è l'uomo?»¹⁰, il quale rappresenta il culmine della filosofia, intesa in senso «cosmopolitico» come la «scienza dei fini ultimi della ragione umana»¹¹.

Kant risponde alla prima domanda nella *Critica della ragion pura* (1781, 1787), indagando le forme pure a priori della conoscenza del mondo fenomenico, in cui vige un rigoroso determinismo che esclude qualsiasi libertà. Egli dimostra la possibilità di agire liberamente nella *Critica della ragion pratica* (1788), dove risponde alla seconda domanda prendendo in considerazione l'uomo non più come essere fenomenico, bensì come essere noumenico che è fine in sé e si autodetermina, obbedendo alla legge morale. Questa legge è un imperativo categorico dal carattere meramente formale, imposto all'uomo dalla stessa ragione: essa comanda di agire per il puro dovere, indipendentemente dalle conseguenze (vantaggiose o svantaggiose) dell'azione. Kant ritiene che la tendenza naturale alla felicità possa però venire appagata in una vita ultraterrena, in cui Dio renderà l'uomo più o meno felice, in

⁹ Cfr. il giudizio di Hegel, secondo cui «la filosofia kantiana è teoreticamente l'illuminismo reso metodico» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von K.L. Michelet, *Dritter Band*, in *Sämtliche Werke*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bann Cannstatt, Bd. 19, 1959³, p. 554; tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. 3, t. II, p. 287). Sul rapporto di Kant con l'illuminismo cfr. N. Hinske (Hrsg.), *Kant und die Aufklärung*, Meiner, Hamburg 1993.

¹⁰ Le prime tre domande sono già presenti in I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), hrsg. von J. Timmermann, Meiner, Hamburg 1998 (=KrV), A 805/B 833, p. 838 (tr. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Milano 1996, p. 573), mentre la quarta è aggiunta in I. Kant, *Logik* (1800), in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig, Abt. I: *Werke* (=GS), Bd. IX: *Logik. Physische Geographie. Pädagogik*, Nachdr. d. Ausg. 1923, 1972 (pp. 1-150) (=L), p. 25 (tr. it. di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 2004⁵, p. 19).

¹¹ L, p. 23 (tr. it., p. 18).

proporzione alla virtù che egli avrà esercitato sulla terra¹². Postulando l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima e la libertà – senza di cui non è possibile agire con virtù, cioè in modo interiormente conforme al dovere –, l'essere umano può dunque sperare che dopo la morte andrà incontro a un avvenire beato.

La risposta completa alla terza questione presa in esame dalla filosofia kantiana lascia però all'uomo la possibilità di sperare anche in qualcosa di realizzabile su questa terra, qualcosa che è reso possibile dal finalismo della natura in generale – di cui fa parte la storia umana – garantito da Dio¹³. Il finalismo non si lascia conoscere scientificamente, ma può esser colto dalla ragione per mezzo della facoltà del Giudizio teleologico, descritta da Kant nella *Critica del Giudizio* (1790). La ragione è in grado di scorgere nella creazione uno scopo ultimo (*letzter Zweck*), che consiste nello sviluppo di quelle attitudini umane superiori (le arti, la scienza, la tecnica) che costituiscono la cultura. Questa, aiutando a vincere le inclinazioni naturali che si oppongono all'azione virtuosa, consente la piena realizzazione dell'uomo come essere morale, il quale costituisce lo scopo finale (*Endzweck*) – «quello che non ne richiede alcun altro come condizione della sua possibilità»¹⁴ – della creazione.

Articolando la morale in generale nell'eticità (che implica l'assunzione dell'idea del dovere a principio determinante delle azioni) e nella legalità (che richiede la mera conformità esterna dell'azione alla legge morale, indipendentemente dal suo movente¹⁵),

¹² Kant chiama Dio “sommo bene originario” perché lo considera la causa della felicità dell'uomo nella vita ultraterrena. Con l'espressione “sommo bene derivato” egli intende invece l'unione di virtù e felicità, che deriva da Dio. Kant introduce il concetto del “sommo bene” nel saggio *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), in GS, Bd. VIII: *Abhandlungen nach 1781*, Nachdr. d. Ausg. 1923, 1969 (pp. 273-313) (=TP), p. 279 (tr. it. a cura di G. Bedeschi, *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in G. Bedeschi, *Il pensiero politico di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1997 [pp. 114-152], p. 119), e lo precisa in *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in GS, Bd. V: *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*, Nachdr. d. Ausg. 1913, 1974 (pp. 1-163), A 194-199, pp. 108-111 (tr. it. con testo a fronte di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2003⁴, pp. 237-245).

¹³ Sulla risposta alla terza domanda presa in esame da Kant cfr. l'*Annotazione della curatrice* a I. Kant, *Sette scritti politici liberi*, tr. it. a cura di M.C. Pievatolo, Firenze University Press, Firenze 2011, pp. 273-274.

¹⁴ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), in GS, Bd. V, cit. (pp. 165-485) (=KU), p. 434 (tr. it. con testo a fronte di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2002², p. 553).

¹⁵ Cfr. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, in *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in GS, Bd. VI: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*, Nachdr. d. Ausg. 1907, 1969 (pp. 203-372) (=AR), pp. 205, 214, 218-219 (tr. it. di G. Vidari, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2001⁷ [pp. 1-217], pp. 3, 15, 20-21). Kant distingue qui la legalità dalla moralità, le leggi giuridiche dalle leggi etiche, e considera la dottrina del diritto e la dottrina della virtù come le due parti della metafisica dei costumi. Egli aveva già differenziato questo tipo di metafisica dalla metafisica della natura, identificandola con la morale in generale, nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in GS, Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781). *Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Kant ritiene che lo scopo finale della natura possa essere raggiunto soltanto mediante l'instaurazione di una società civile in cui sia garantito il rispetto delle leggi giuridiche. Se infatti il «*diritto* è la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione del suo accordo con la libertà di ogni altro», e il «*diritto pubblico* è l'insieme delle *leggi esterne* che rendono possibile un tale accordo»¹⁶, soltanto nella società civile esiste un potere legittimo che si oppone alle infrazioni reciproche della libertà. Una tale società è dunque la condizione formale del «massimo sviluppo delle disposizioni naturali» umane, che potrà realizzarsi soltanto in «un tutto *cosmopolita*, vale a dire [in] un sistema di tutti gli Stati»¹⁷ che faccia rispettare il diritto. Il modo in cui la provvidenza divina, in sinergia con l'azione morale degli uomini, conduce la storia verso questo suo stato finale, è approfondito da Kant negli scritti politici.

§ 3. L'idea di una storia universale: l'ordinamento cosmopolitico e il fine della natura

Già nel saggio *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), esponendo in nove tesi la propria concezione della storia, Kant afferma l'esistenza di «*un disegno della natura*»¹⁸ conformemente al quale tutte le potenzialità umane sono destinate a realizzarsi compiutamente. Questo disegno rappresenta il filo conduttore che regge la storia universale, come le leggi formulate da Keplero e la gravitazione scoperta da Newton regolano il corso dei pianeti. Esso si lascia ricostruire dal filosofo che, esponendolo agli altri uomini, ne accelera la realizzazione.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Nachdr. d. Ausg. 1903, 1973 (pp. 385-463), p. 388 (tr. it. con testo a fronte di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2003³, p. 5). Sul significato e sulle conseguenze della distinzione kantiana tra "moralità" e "legalità" cfr. G. Cotroneo, *Morale e diritto: una questione aperta*, "Bollettino della Società Filosofica Italiana", n. 204, settembre/dicembre 2011, pp. 5-12.

¹⁶ TP, pp. 289-290 (tr. it., p. 129). Kant riprende più volte questa definizione del diritto: essa si ritrova ancora, in forma leggermente mutata, in AR, § E, p. 232 (tr. it., p. 36), e in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in GS, Bd. VI, cit. (pp. 1-202) (=RV), p. 98 (tr. it. con testo a fronte di V. Cicero, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Rusconi, Milano 1996, p. 237).

¹⁷ KU, p. 432 (tr. it., p. 551). La società civile è considerata qui come «la condizione formale sotto cui soltanto la natura può raggiungere il suo scopo finale» (p. 432; tr. it., p. 549).

¹⁸ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in GS, Bd. VIII, cit. (pp. 15-31) (=IG), p. 18 (tr. it. di G. Bedeschi, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in G. Bedeschi, *Il pensiero politico di Kant*, cit. [pp. 91-105], p. 92). Sull'interpretazione della storia elaborata da Kant cfr. P. Chiodi, *La filosofia kantiana della storia*, "Rivista di filosofia", 58, 1967, pp. 263-287. Per i rapporti tra la teoria politica di Kant e la sua concezione della storia universale cfr. invece L. Dupré, *Kant's Theory of History and Progress*, "Revue de Metaphysique et de Morale", 51, 1998, pp. 813-828, e T. Kater, *Politik, Recht, Geschichte. Zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999.

Facendo proprio l'ottimismo illuminista Kant ritiene che il piano della natura – nome con cui egli chiama la provvidenza nei contesti in cui preferisce sottolineare i limiti della ragione umana¹⁹ – si attuerà sicuramente.

Kant afferma che il mezzo adoperato dalla natura per raggiungere il suo scopo è l'«*insocievole socievolezza degli uomini*»²⁰: ogni uomo, pur essendo consapevole del fatto che può realizzarsi pienamente soltanto nella vita in società, tende a scontrarsi con i suoi simili, perché ricerca sempre e soltanto il proprio interesse. L'antagonismo che ne risulta è però proprio ciò che induce l'essere umano a vincere la sua tendenza alla pigrizia e a ricercare onore, potenza, ricchezza, sviluppando le sue disposizioni naturali. La piena realizzazione delle capacità umane è possibile in quella società in cui da una parte è concessa «la massima libertà, e quindi un generale antagonismo dei suoi membri», ma dall'altra sono anche imposti dei limiti a una «tale libertà, affinché essa possa coesistere con la libertà degli altri», ossia in «*una società civile che faccia valere universalmente il diritto*»²¹.

Kant afferma la necessità che questo tipo di società non sia limitata ai confini di un solo Stato, ma si configuri come una «*grande federazione di popoli (foedus amphyctyonum)*»²², in cui i rapporti tra gli Stati siano regolati da un potere comune che faccia rispettare la legge. Egli ritiene di scorgere i segni del progressivo avanzamento verso una simile confederazione soprattutto nell'epoca a lui contemporanea. In essa i rapporti tra gli Stati sono già talmente stretti che nessun paese può ostacolare lo sviluppo della cultura e delle libertà civili e religiose al suo interno senza peggiorare la propria posizione (anche commerciale) nei confronti di tutte le altre nazioni. La guerra diventa inoltre un'impresa sempre più costosa e dall'esito quanto mai incerto. L'«*influenza che ogni sconvolgimento politico prodotto nella nostra parte del mondo, per la connessione degli interessi, esercita su tutti gli altri Stati*»²³, aumenta infine così tanto che ogni popolo si convincerà a poco a poco dell'opportunità di realizzare un ordinamento cosmopolitico: soltanto esso può infatti garantire la pace e permettere il raggiungimento del fine supremo della natura.

¹⁹ Cfr. TP, p. 310 (tr. it., p. 149), e I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), in GS, Bd. VIII, cit. (pp. 341-386) (=ZF), pp. 361-362 (tr. it. di R. Bordiga, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, Feltrinelli, Milano 2002⁸, pp. 69-70).

²⁰ IG, p. 20 (tr. it., p. 95). Cfr. anche ZF, p. 360 (tr. it., p. 68), e TP, p. 312 (tr. it., p. 151), dove Kant scrive: «Ed è proprio l'antagonismo delle tendenze, da cui sorge il male, quello che procura alla ragione l'occasione di un libero gioco, atto a sottometterle nel loro insieme e a far trionfare, in luogo del male che distrugge se stesso, quel bene che, una volta prodotto, si conserva da sé nel futuro».

²¹ IG, p. 22 (tr. it., p. 96).

²² Ivi, p. 24 (tr. it., p. 99).

²³ Ivi, p. 28 (tr. it., p. 103).

§ 4. *Sopra il detto comune: la "validità pratica" dell'imperativo giuridico*

4.1. *Principi e caratteri dello stato civile*

Kant sviluppa e integra le tematiche accennate nel saggio *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* nello scritto *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* (1973), in cui difende la sua concezione della morale dalle critiche di Christian Garve e prende le distanze dalle tesi di Thomas Hobbes e Moses Mendelssohn. *Sopra il detto comune* è pertanto diviso in tre parti, in cui Kant indaga il rapporto della teoria con la pratica nella morale in generale, nel diritto statale e nel diritto internazionale, esaminando la condizione dell'uomo come singolo, come cittadino dello Stato e come cittadino del mondo.

Contro l'opinione comune secondo cui i principi teorici sarebbero inapplicabili nella vita pratica, Kant dimostra che ciò che vale "*in thesi*" (in teoria) vale anche "*in hipotesi*" (in pratica)²⁴: l'imperativo etico – che comanda di agire per il puro dovere – e l'imperativo giuridico – che chiede di comportarsi in modo che la propria libertà possa coesistere con quella di tutti gli altri secondo una legge universale – hanno una validità che non è meramente astratta²⁵. Tali imperativi sono infatti comandi della pura ragione, e in quanto tali devono poter essere attuati: da quest'attuabilità dipende non soltanto la loro "realtà oggettiva", ma anche la possibilità di quell'unione cosmopolitica che è d'altra parte necessaria alla loro piena realizzazione.

Dopo aver esposto nella prima sezione del suo saggio i principi della morale, nella seconda sezione Kant prende in considerazione il diritto naturale, cioè il diritto secondo ragione, e precisamente il diritto che presiede allo Stato ideale, il quale determina il modo in cui uno Stato *deve* essere²⁶. Egli enuncia i principi a priori su

²⁴ Cfr. TP, p. 276 (tr. it., p. 115). Kant trae le espressioni "*in thesi*" e "*in hipotesi*" dal linguaggio giuridico e attribuisce loro il senso che posseggono nella vita forense: in tribunale la difesa chiede "*in thesi*" la sentenza che ritiene giusta dal punto di vista teorico, ma "*in hipotesi*" (a livello pratico) si accontenta spesso di una sentenza meno favorevole.

²⁵ Un'estesa trattazione del "principio universale del diritto" si trova in AR, § C, pp. 230-231 (tr. it., pp. 35-36). Per questo principio vale ciò che Massimiliano Tomba dice dell'idea morale in generale, e cioè che la sua realtà effettiva (*Wirklichkeit*) risiede unicamente nell'uso pratico della ragione, nell'agire conformemente a essa: se si volesse imporre la realizzazione concreta dell'ideale morale si opererebbe in modo dispotico (cfr. M. Tomba, *Idea e pratica della repubblica mondiale*, in G.M. Chiodi-G. Marini-R. Gatti [a cura di], *La filosofia politica di Kant*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 91-94).

²⁶ Cfr. TP, p. 289 (tr. it., pp. 128-129). Nei *Principi metafisici della dottrina del diritto* Kant dirà di occuparsi dello «Stato *ideale*», cioè del modo in cui lo Stato «dev'essere secondo puri principi di diritto» (AR, p. 313; tr. it., p. 142). Egli chiarirà la sua posizione articolando il diritto in «*naturale*», cioè «basato esclusivamente su principi a priori», e «*positivo*», che è «derivato dalla volontà di un

cui si fonda lo stato civile considerato come stato giuridico – «1) La *libertà* di ogni membro della società, in quanto *uomo*. 2) L'*uguaglianza* di esso con ogni altro, in quanto *suddito*. 3) L'*indipendenza* di ogni membro di un corpo comune, in quanto *cittadino*»²⁷ –, e afferma che la fondazione di una costituzione civile è «il primo, incondizionato dovere per ogni rapporto esterno degli uomini in generale»²⁸.

Kant ritiene che all'origine della società civile vi sia un "*contractus originarius*" o "*pactum sociale*", ma prende le distanze dalla tradizione contrattualistica perché non intende il contratto originario come un fatto storico. Egli scrive che il patto all'origine della società civile è «una *semplice idea della ragione*», che ha «la sua realtà (pratica) [...] nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come se (*als ob*) esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo, e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà»²⁹. A differenza di Locke, che distingueva implicitamente nel contratto sociale i due aspetti del "*pactum unionis*" (istituente la società civile) e del "*pactum subjectionis*" (costituente il governo), Kant intende inoltre il patto di unione come un patto di totale sottomissione: non riconosce validità al diritto di resistenza perché un'opposizione al potere legislativo «avrebbe luogo secondo una

legislatore» (p. 236; tr. it., p. 44). Distinguerà inoltre la metafisica dei costumi, che studia come gli uomini devono comportarsi in quanto esseri intelligibili, dall'antropologia pragmatica, che descrive l'effettivo comportamento degli individui (cfr. p. 217; tr. it., p. 18). Il modo in cui Kant intende il collegamento tra queste due discipline può essere dedotto dalla sua descrizione del "politico morale" (cfr. ZF, pp. 372-380; tr. it., pp. 84-95). Il "politico morale" sembra essere infatti colui che presiede all'applicazione della metafisica dei costumi nella pratica e che, per rendere concretamente più efficace la teoria, tiene conto dell'antropologia pragmatica.

²⁷ TP, p. 290 (tr. it., p. 129). Kant si colloca così nella tradizione liberal-democratica e rielabora la triade "*homme*", "*bourgeois*", "*citoyen*", teorizzata da Rousseau (cfr. J.-J. Rousseau, *Émile*, in *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1959, IV, pp. 249-250). Giuliano Marini rileva che i tre principi enunciati in *Sopra il detto comune* ritorneranno nella *Metafisica dei costumi* (cfr. AR, § 46, p. 314; tr. it., p. 143), ma non in *Per la pace perpetua*, dove rimarranno soltanto i primi due. Egli spiega questo cambiamento ipotizzando che Kant si sia progressivamente reso conto del fatto che la libertà occupa una posizione originaria rispetto agli altri due principi: se dalla libertà derivano tutti i diritti umani l'indipendenza, intesa come autosufficienza economica, non possiede un carattere autonomo (cfr. G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 81-82). Per affinità e differenze tra la determinazione della costituzione repubblicana in Kant e la concezione della repubblica in Rousseau cfr. B. Bourgeois, *L'idéalisation kantienne de la République: Kant contre Rousseau*, "Tijdschrift voor Filosofie", 55, 1993, pp. 293-306, e G. Geismann, *Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau*, "Der Staat", 21, 1982, pp. 161-189.

²⁸ TP, p. 289 (tr. it., p. 128).

²⁹ Ivi, p. 297 (tr. it., p. 136). Kant si soffermerà estesamente sull'idea del contratto originario anche in AR, § 47, p. 315 (tr. it., p. 145). Riguardo all'influenza di Rousseau e Hume sulla concezione kantiana del *pactum sociale* cfr. H. Williams, *Kant's Political Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1983, p. 169.

massima che, universalizzata, distruggerebbe ogni costituzione civile»³⁰, dissolvendo il solo stato in cui gli uomini possono rivendicare dei diritti.

Kant non concorda però con la tesi di Hobbes, secondo cui non è possibile che il sovrano commetta ingiustizia verso i suoi sudditi. Egli ammette infatti che una costituzione possa essere sbagliata: il popolo non può pretendere di renderla nulla per mezzo di una rivoluzione, ma deve poter manifestare liberamente la sua opinione. Gli intellettuali devono anzi godere di una «*libertà della penna*»³¹ affinché, tramite l'«uso pubblico della propria ragione»³², possano denunciare gli eventuali difetti della legge, che sarà modificata dal legislatore mediante riforme graduali. Kant è convinto che in tal modo si giungerà anche a concedere al popolo il diritto di decidere, per mezzo di una votazione, se fare la guerra o meno, e che questo rappresenterà un passo decisivo verso il raggiungimento della pace: i sudditi, chiamati a impugnare le armi in prima persona, sono i maggiormente danneggiati dalla guerra, e cercheranno quindi di evitarla³³.

³⁰ TP, p. 299 (tr. it., p. 138). Cfr. anche AR, pp. 318-323 (tr. it., pp. 148-154), dove Kant rileva che se si ammettesse il diritto di resistenza si cadrebbe in un regresso all'infinito o in una contraddizione, perché la legislazione sovrana dovrebbe contenere in sé una disposizione secondo la quale il popolo, e non essa stessa, dovrebbe essere sovrano. Per questo motivo egli condanna l'esecuzione di Luigi XVI come «un suicidio dello Stato [che] non sembra riscattabile da nessuna espiazione» (p. 322, nota; tr. it., p. 153). Kant stesso considera però poi la rivoluzione francese come un segno della maturazione morale dell'umanità, che si solleva contro il dispotismo. Sul rifiuto kantiano del diritto di resistenza cfr. G. Marini, *Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)*, "Actum Luce", XXXIII, 1-2, 2004, pp. 21-40. Per l'atteggiamento ambiguo tenuto da Kant nei confronti della "grande Rivoluzione" cfr. invece P. Burg, *Kant und die Französische Revolution*, Duncker & Humblot, Berlin 1974.

³¹ TP, p. 304 (tr. it., p. 143).

³² Kant definisce «uso pubblico» della ragione «l'uso che uno ne fa come *studioso* davanti all'intero pubblico dei *lettori*», «uso privato» della ragione quello che ciascuno «può farne in un certo impiego o funzione civile a lui affidata» (I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [1784], in GS, Bd. VIII, cit. [pp. 33-42], p. 37; tr. it. di G. Bedeschi, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in G. Bedeschi, *Il pensiero politico di Kant*, cit. [pp. 106-113], p. 108). Non ammettendo l'uso privato della ragione che potrebbe condurre a forme di resistenza, Kant rimarrebbe secondo Howard Williams molto più indietro di John Locke (cfr. H. Williams, *Kant's Political Philosophy*, cit., pp. 198 ss.). Sull'appartenenza di Kant alla tradizione liberale – secondo cui essere liberi significa godere di un'ampia sfera d'azione autonoma rispetto allo Stato – ma non alla tradizione democratica – per la quale essere liberi significa obbedire alle leggi che ci si è dati autonomamente – cfr. N. Bobbio, *Kant e le due libertà*, in *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, p. 147.

³³ Cfr. TP, p. 311 (tr. it., p. 150). Gargano rileva che Kant, a differenza della maggioranza dei suoi predecessori (anche dell'abate di Saint-Pierre, il cui *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* è considerato il diretto antecedente di *Per la pace perpetua*), non ritiene che la causa della guerra possa coincidere con fattori psicologici come l'aggressività o la fame di potere dei sovrani: egli non può pertanto arrestarsi a un mero appello ai principi affinché evitino la guerra (cfr. A. Gargano, *Il progetto per una pace perpetua di Kant*, su http://www.iisf.it/scuola/kant/kant_pace.htm). Per la concezione kantiana del rapporto tra guerra e pace cfr. A. Simari, *Pace e guerra nel pensiero di Kant: studi su un tema della filosofia critica*, Giuffrè, Milano 1998.

4.2. La costituzione cosmopolitica e il fine della storia

Kant espone e difende la tesi secondo cui la pace è la meta verso cui la provvidenza dirige il cammino del genere umano nella terza parte del saggio *Sopra il detto comune*: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica», in cui afferma che gli Stati, per evitare i mali derivanti dalle continue guerre, dovranno infine «entrare in una costituzione cosmopolitica (*weltbürgerliche Verfassung*)»³⁴. Egli prende in considerazione due possibili configurazioni di una simile costituzione. Dapprima afferma che se essa fosse alla base di uno Stato così grande da abbracciare tutto il mondo la libertà rischierebbe di venire soppressa dall'instaurarsi di un governo dispotico. Dopo aver dichiarato preferibile allo Stato universale la formazione di una «confederazione secondo un diritto dei popoli sostenuto in comune (*Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht*)»³⁵, nonostante la minore sicurezza che essa offrirebbe al mantenimento della pace, egli ritorna però sull'opportunità di formare uno «Stato universale dei popoli (*allgemeiner Völkerstaat*)».

Ai sostenitori dell'opinione comune secondo cui bisogna rinunciare a realizzare nella pratica ciò che vale nella teoria – lo Stato universale – Kant ribatte che si deve aver «fiducia nella teoria risultante dal principio giuridico che indica quale *deve essere* il rapporto tra gli uomini e gli Stati, e che raccomanda agli dèi della terra questa massima: di condursi sempre nei loro conflitti in modo che un siffatto Stato universale dei popoli venga preparato e sia considerato possibile (*in praxi*)»³⁶. Il rischio che lo Stato dei popoli si trasformi in un governo dispotico universale sarebbe limitato se esso, invece di configurarsi come «una comunità cosmopolitica sotto un unico sovrano»³⁷, possedesse una costituzione repubblicana. Questa soluzione è prospettata nell'opera *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico* (1795), che Kant scrive subito dopo la firma del trattato di Basilea da parte della Prussia e della Repubblica francese, e in cui espone, attraverso cinque articoli, la sua proposta pacifista.

³⁴ TP, p. 310 (tr. it., p. 150).

³⁵ Ivi, p. 311 (tr. it., p. 150) (qui e in altri casi la traduzione italiana è stata leggermente modificata). Kant mette in guardia contro il rischio del dispotismo connesso alla formazione di una monarchia universale anche in ZF, p. 367 (tr. it., pp. 77-78), dove scrive che il potenziale stato di guerra risultante dalla semplice vicinanza di molti Stati è preferibile alla loro fusione in una monarchia universale, capeggiata dal più forte. Egli nota inoltre che la natura agevola il cammino verso la pace impedendo la mescolanza dei popoli per mezzo della diversità delle lingue e delle religioni. Kant aveva già espresso una considerazione analoga in RV, p. 123, nota (tr. it., p. 291). Sui vantaggi e i rischi comportati dallo Stato universale e dalla confederazione dei popoli cfr. K.E. Dodson, *Kant's Perpetual Peace: Universal Civil Society or League of States*, "Southwestern Philosophical Studies", 15, 1993, pp. 1-9.

³⁶ TP, p. 313 (tr. it., p. 152).

³⁷ Ivi, p. 311 (tr. it., p. 150).

§ 5. Per la pace perpetua: lo *jus cosmopoliticum* come "necessario completamente" del diritto pubblico

5.1. Il "primato" della costituzione repubblicana

Nella prima parte di *Per la pace perpetua* Kant spiega l'articolo "preliminare"³⁸ del suo progetto. Esso contiene molti dei principi poi ripresi nella Carta delle Nazioni Unite, tra cui il divieto che uno Stato indipendente venga acquisito da un altro, la proibizione che uno Stato si intrometta in modo violento nella costituzione e nel governo di un altro³⁹, il rifiuto del tradimento, della guerra punitiva e della guerra di sterminio⁴⁰.

Nella seconda parte Kant passa all'esposizione dei tre articoli "definitivi" per una pace perpetua. Ciascuno di essi enuncia un principio che vale in uno dei tre ambiti del diritto pubblico: il «*diritto civile* degli uomini, in un popolo (*ius civitatis*)», il

³⁸ Cfr. ZF, p. 343 (tr. it., p. 45). Per le problematiche e il contesto di quest'opera kantiana cfr. soprattutto O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant: "Zum ewigen Frieden"*, Akademie, Berlin 1995, e G. Cavallar, *Pax Kantiana. Systematisch-Historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*, Böhlau, Wien 1992.

³⁹ Kant si rifà implicitamente alla Costituzione francese del 1791, in cui si legge che la Francia non si deve intromettere nel governo di altre nazioni, e non deve accettare che queste si intromettano nel suo. Al Titolo VI della Costituzione del 1791 (consultabile sul sito: <http://www-3.unipv.it/webdspd/storiadoc/Doc%20RivFrancese/1791%20Cost%20francese%20%28tr%29.htm>) è inoltre scritto: «La Nazione francese rinuncia ad intraprendere qualsiasi guerra al fine di fare delle conquiste e non impiegherà mai le proprie forze contro la libertà di alcun popolo».

⁴⁰ Cfr. ZF, pp. 343-347 (tr. it., pp. 45-50). Si dissente qui dalla tesi di Carl Schmitt, secondo cui il rifiuto del *bellum punitivum* e *internecinum* da parte di Kant sarebbe la conseguenza di una «rieticizzazione» del diritto internazionale, che avrebbe come risolto l'identificazione dell'avversario con il criminale *tout court*, con un nemico «ingiusto» contro di cui sarebbe legittima una guerra «assoluta» (cfr. C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, cit., pp. 202 ss.). I passaggi testuali di *Per la pace perpetua* (ZF, p. 346; tr. it., p. 50) e dei *Principi metafisici della dottrina del diritto* (AR, § 60, pp. 349-350; tr. it., pp. 186-187) in cui Kant parla del nemico ingiusto, dicendo che contro di esso «il diritto di uno Stato [...] non ha limite» (p. 349; tr. it., p. 186), si riferiscono infatti a una situazione in cui il rapporto tra gli Stati non è ancora regolato dal diritto, e nella quale «l'espressione "un nemico ingiusto" è un *pleonasmò*»: «Lo stato di natura [tra Stati] è esso stesso uno stato d'ingiustizia» (pp. 349-350; tr. it., p. 187) da cui bisogna uscire, e in cui nessun avversario può essere detto «nemico illegittimo» (p. 50), non essendoci nessun'autorità che faccia valere qualsiasi legge. A differenza di quanto sostiene Schmitt, affermando che nello stato di natura il nemico può essere solo "ingiusto", Kant non reintroduce quella guerra «giusta» respinta con l'avvento dell'età moderna, ma rafforza la sua condanna di ogni guerra. Cfr. al riguardo F. Mancuso, *Guerra giusta, nemico ingiusto: Schmitt interprete di Kant*, "Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale", VI, 2010, 1, su <http://www.juragentium.unifi.it/topics/thil/it/mancuso.htm>, e G. Cavallar, *Guerre giuste. Le guerre del Golfo del 1991 e del 2003 e il diritto internazionale filosofico: prospettive kantiane*, in P. Becchi-G. Cunico-O. Meo (a cura di), *Kant e l'idea di Europa*, Il Melangolo, Genova, 2005, p. 95. Sull'interpretazione schmittiana di Kant cfr. invece F. Vander, *Kant, Schmitt e la guerra preventiva. Diritto e politica nell'epoca del conflitto globale*, Manifestolibri, Roma 2004.

«diritto internazionale degli Stati gli uni in rapporto agli altri (*ius gentium*)», e il «diritto cosmopolitico, in quanto gli uomini e gli Stati [...] sono da considerarsi come cittadini di uno Stato umano universale (*ius cosmopolitanicum*)»⁴¹.

Il primo articolo definitivo afferma che «in ogni Stato la costituzione civile deve essere repubblicana»⁴². Già nella *Critica della ragion pura* Kant, per spiegare il significato dell'«idea» come concetto razionale a cui non si può adeguare nessuna esperienza possibile, e che ha dunque un valore meramente regolativo e non costitutivo, aveva addotto l'esempio della repubblica platonica. Egli aveva considerato la forma di Stato descritta da Platone come «una costituzione volta a fondare *la massima libertà umana possibile* in base a leggi tali da far sì che *la libertà di ciascheduno coesista con quella degli altri*»⁴³. Pur ammettendo l'impossibilità che questo Stato si realizzi completamente, egli aveva affermato la necessità che la sua idea sia «posta a fondamento non soltanto del primo disegno d'una costituzione politica, ma di qualsiasi legge [...], al fine di ottenere che la costituzione giuridica degli uomini si vada sempre più avvicinando alla massima perfezione possibile»⁴⁴.

Nel progetto *Per la pace perpetua* Kant giustifica il «primato» della costituzione repubblicana affermando che essa è l'«unica costituzione che deriva dall'idea del contratto originario»⁴⁵, poiché si fonda sui principi a priori dello stato giuridico: la

⁴¹ ZF, p. 349 (tr. it., p. 54). Kant rielabora questa distinzione in AR, § 43, p. 311 (tr. it., pp. 139-140). Egli assume l'espressione «diritto delle genti» nell'unico senso di «diritto internazionale», mentre essa ha originariamente una connotazione ambigua, poiché designa sia il diritto che regola i rapporti reciproci tra gli Stati, sia l'insieme dei diritti «naturali» che gli individui posseggono autonomamente dallo Stato. Egli aggiunge inoltre il diritto cosmopolitico alla tradizionale dicotomia del diritto pubblico, che si era imposta quando il diritto delle genti aveva perso le sue connotazioni giusnaturaliste per assumere quelle del moderno diritto positivo internazionale. Per una lettura della concezione kantiana del diritto pubblico come il primo tentativo di costituzionalizzazione del diritto internazionale cfr. H. Brunkhorst, *The Right to war: Hegemonial Geopolitics or Civic Constitutionalism?*, «Constellations», n. 4, 2004, pp. 516-517.

⁴² ZF, p. 349 (tr. it., p. 54).

⁴³ KrV, A 316/B 373, p. 423 (tr. it., p. 281).

⁴⁴ Ivi, A 316-317/B 373-374, pp. 423-424 (tr. it., pp. 281-282). Nello scritto *Il conflitto delle facoltà* Kant riprenderà e integrerà queste riflessioni, scrivendo: «La comunità che, pensata in conformità a tale costituzione secondo puri concetti della ragione, si dice *ideale platonico (respublica noumenon)*, non è una vuota chimera, ma la norma perpetua per ogni costituzione civile in genere e allontana ogni guerra. Una società civile organizzata in conformità a ciò è la rappresentazione (*Darstellung*) di quell'idea secondo leggi della libertà, attraverso un esempio nell'esperienza (*respublica phaenomenon*)» (I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* [1798], in GS, Bd. VII: *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Einsicht*, Nachdr. d. Aufl. 1917, 1968 [pp. 1-116] [=SF], p. 91; tr. it. a cura di G. Riconda, *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, p. 290).

⁴⁵ ZF, p. 350 (tr. it., p. 54). Giuliano Marini ipotizza che uno dei motivi per cui Kant, a partire da *La religione nei limiti della semplice ragione*, esalta l'idea della repubblica, sia la sua affinità con il concetto del «regno dei fini» quale «riunione sistematica di esseri ragionevoli diversi sotto leggi comuni», esposto nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (cit., p. 433; tr. it., p. 101). La repubblica è infatti l'unica costituzione in cui ogni uomo è considerato come un fine (cfr. G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit., pp. 56-57).

libertà dei membri di una società (in quanto uomini), la loro dipendenza da un'unica legislazione (in quanto sudditi), la loro uguaglianza (in quanto cittadini). Egli afferma che la costituzione repubblicana è inoltre l'unica che può condurre alla pace perché soltanto in essa è richiesto il parere dei cittadini prima di intraprendere una guerra.

La repubblica non è tuttavia la democrazia: una forma statale è definita repubblicana o democratica in base a criteri di classificazione differenti. Per Kant, infatti, uno Stato può essere repubblicano o dispotico (a seconda che preveda o meno la separazione del potere esecutivo dal legislativo) se considerato dal punto di vista della forma del governo; autocratico, aristocratico o democratico se definito in base alla forma del dominio⁴⁶. Dopo aver criticato la democrazia in quanto forma di Stato dispotica, in cui la volontà generale contraddice se stessa e la libertà, e aver affermato che ogni Stato deve dotarsi di una costituzione repubblicana mediante graduali riforme, Kant enuncia il secondo articolo definitivo per la pace perpetua.

5.2. Verso lo Stato universale: la confederazione dei popoli

Il secondo principio formulato da Kant per pervenire alla pace afferma che «il diritto internazionale deve fondarsi su un federalismo di liberi Stati»⁴⁷. Kant ritiene che il diritto internazionale a lui contemporaneo, che consisteva prevalentemente nello *jus belli et pacis* (nell'autorizzazione alla guerra in caso di lesioni del proprio diritto), sia soltanto provvisorio e non perentorio, e sostiene che il diritto inter-statale deve culminare nell'instaurazione di relazioni definitivamente pacifiche tra i popoli. Egli paragona la situazione degli Stati che non sono sottoposti a leggi esterne comuni a quella degli uomini nello stato di natura, in cui la guerra è l'unico modo per affermare il proprio diritto⁴⁸. Come gli uomini hanno il dovere di uscire

⁴⁶ Cfr. ZF, pp. 351-353 (tr. it., pp. 57-59), e AR, § 51, pp. 338-339 (tr. it., pp. 173-174). Kant preferisce la classificazione delle forme di Stato in base alla forma del governo (che riprende da Montesquieu, modificandola leggermente), e condanna ogni genere di Stato che non sia rappresentativo, considerando pertanto la democrazia come la peggiore forma di dominio. Riguardo alla possibilità che Kant abbia pensato a una combinazione dei due criteri di distinzione delle forme statuali, in base a cui avrebbe potuto definire istituzioni "ibride" come una monarchia repubblicana o una repubblica monarchica, cfr. N. Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino 1969², pp. 244, 247.

⁴⁷ ZF, p. 354 (tr. it., p. 59).

⁴⁸ Cfr. ivi, pp. 346, 354 (tr. it., pp. 49-50, 59-60), e AR, § 44, 53-54, pp. 312, 343-344 (tr. it., pp. 140-141, 179-180). Nella *Metafisica dei costumi* Kant definirà lo stato di natura come una situazione in cui il diritto non è completamente assente, perché la sua idea si trova a priori nella ragione, ma non c'è nessun'autorità superiore alle parti in lotta che la faccia valere con la forza: lo «*status naturae*» non è «*iniustus*», ma «*iustitia vacuus*». In *La religione nei limiti della semplice ragione* egli distinguerà inoltre lo stato di natura giuridico dallo stato di natura etico, in cui gli uomini vivono in una società non ancora organizzata secondo la virtù, e affermerà che essi hanno il dovere di entrare in uno stato giuridico-civile e etico-civile (cfr. RV, pp. 93-98; tr. it., pp. 225-235).

dallo *status naturae* istituendo una costituzione politica mediante il contratto originario, così ogni Stato «può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione simile a quella civile, nella quale a ciascuno sia garantito il suo diritto»⁴⁹.

Kant afferma che questa costituzione deve essere «una *repubblica universale* (*Weltrepublik*)», cioè uno «Stato dei popoli (*civitas gentium*)» comprendente «tutti i popoli della terra»⁵⁰, un'entità politico-giuridica sovranazionale a cui gli Stati cedano la loro sovranità e si sottomettano, riconoscendole l'autorità di dirimere le controversie che possono sorgere tra di loro. Egli ritiene però che difficilmente tutti popoli accetterebbero di unirsi in un unico Stato (*Völkerstaat*): coloro che rifiutano quest'unione potrebbero giustificare la loro posizione in base al diritto internazionale vigente, secondo il quale uno Stato, al cui interno si trova già un rapporto di subordinazione (quello del popolo al legislatore), si contraddirebbe se accettasse di sottoporsi a un'autorità superiore.

Kant avanza perciò la proposta che gli Stati costituiscano una «*confederazione di popoli* (*Völkerbund*)»⁵¹ in cui conservino la loro piena sovranità, pur dando vita a

⁴⁹ ZF, p. 354 (tr. it., p. 60). La differenza notevole tra la situazione degli uomini e quella degli Stati, che Kant evidenzia, è che nello stato di natura gli individui sono in una condizione di totale mancanza di leggi, mentre gli Stati sono già retti internamente da una costituzione legale, per cui «sfuggono alla costrizione degli altri Stati che [...] volessero portarli sotto una costituzione giuridica allargata» (pp. 355-356; tr. it., p. 62): uno Stato non può costringere gli altri ad associarsi con lui mediante la guerra, e l'instaurazione di una società civile cosmopolitica deve avvenire mediante il negoziato, attraverso trattati.

⁵⁰ Ivi, p. 357 (tr. it., p. 64). Per l'evoluzione della concezione della repubblica universale nel pensiero kantiano cfr. G. Marini, *Kants Idee einer Weltrepublik*, in P. van Tongeren et al. (ed.), *Eros and Eris – Liber amicorum for Adriaan Peperzak*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1992, pp. 133-146, scritto ripreso in G. Marini, *Implicazioni sistematiche dell'idea di repubblica in Kant*, in *Studi in memoria di G. Villani*, Arte Tipografica, Napoli 2002, pp. 1539-1551.

⁵¹ ZF, p. 354 (tr. it., p. 60). Il ruolo giocato dal "*Völkerbund*" nell'ambito del progetto kantiano e il suo rapporto con il "*Völkerstaat*" (la "*Weltrepublik*") teorizzato da Kant sono stati oggetto delle più disparate interpretazioni. Martin Wight, per esempio, ha accentuato unilateralmente la predilezione kantiana per la repubblica universale, e reso Kant uno strenuo sostenitore dello Stato mondiale (cfr. M. Wight, *International Theory. The Three Traditions*, Leicester University Press, Leicester 1991). Norberto Bobbio ha considerato invece l'oscillazione kantiana tra il *Völkerbund* e il *Völkerstaat* come un segno di incoerenza. L'interpretazione più plausibile del commento kantiano al secondo articolo definitivo per la pace perpetua sembra essere quella di Giuliano Marini, che attribuisce l'argomento a favore del *Völkerbund* al diritto internazionale della fine del Settecento: limitandosi a riportarlo, Kant contrapporrebbe a esso prove che dimostrano la preferibilità della *Weltrepublik* (cfr. G. Marini, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua*, in *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, I.E.P.I., Roma-Pisa 1998, pp. 48-49). Marini rileva inoltre che, se in *Per la pace perpetua* Kant considera la confederazione come una soluzione soltanto provvisoria, destinata a lasciare il posto alla federazione mondiale, in *La religione nei limiti della semplice ragione* egli descrive un'entità politica intermedia, il "*Völkerbund als Weltrepublik*" (confederazione di popoli come repubblica mondiale), anticipando l'odierna concezione del federalismo (cfr. G. Marini, *Sul sorgere di motivi federalistici nel pensiero politico kantiano tra il 1793 e il 1795*, in *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit., pp. 246-271).

organismi comuni in grado di prevenire lo scoppio della guerra. Questa confederazione si dovrebbe chiamare «*federazione di pace (foedus pacificum)*» perché, a differenza del «*trattato di pace (pactum pacis)*», non ha come scopo la fine di una guerra, ma di «*tutte le guerre e per sempre*»⁵².

Che i popoli rifiutino «*in hipotesi*» (in pratica) ciò che è giusto «*in thesi*» (in teoria), preferendo alla repubblica universale «il surrogato [...] di un'*alleanza* contro la guerra»⁵³, la quale non assicura comunque la pace eterna, non vuol dire però che ciò che vale a livello teorico non possa avere una sua realtà pratica. Un futuro di pace perpetua – che secondo Kant può essere assicurato soltanto dalla formazione di uno Stato universale – è anzi garantito dalla stessa provvidenza, che ha fatto sì che i popoli abitassero tutte le regioni della terra e li ha contemporaneamente spinti a intrattenere tra di loro relazioni pacifiche, favorendo lo «*spirito del commercio*»⁵⁴. Grazie a esso «parti del mondo lontane possono pacificamente entrare in rapporti reciproci che alla fine diventano pubblicamente legali, avvicinando così sempre di più il genere umano a una costituzione civile universale»⁵⁵. Quando questa costituzione si affermerà, entrerà in vigore anche un «diritto dei cittadini del mondo (*Weltbürgerrecht*)» che assicurerà piena cittadinanza agli abitanti della repubblica mondiale. Kant ritiene che il diritto cosmopolitico debba comunque essere rispettato sin d'ora, sebbene nella forma limitata esposta nel terzo articolo definitivo per la pace universale⁵⁶.

⁵² ZF, p. 356 (tr. it., p. 62). Con il suo concetto di confederazione Kant accetta il principio dell'uguaglianza formale degli Stati quali membri della comunità internazionale, proprio della tradizione del diritto delle genti, e prende le distanze dai progetti per la pace perpetua del suo tempo, che prevedevano la creazione di istituzioni sovranazionali atte a giudicare l'operato delle varie entità politiche. Per affinità e differenze della teoria kantiana rispetto ai progetti di Wolff, Saint-Pierre, Cloots e Syrach cfr. D. Archibugi, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, "Teoria politica", IX, n. 2, 1993, pp. 98-99, 101-104. Riguardo all'importanza della confederazione mondiale per la pace, e ai problemi lasciati irrisolti da quest'istituzione, cfr. invece N. Bobbio, *La paix perpétuelle et la conception kantienne de la fédération internationale*, in M. Telò (a cura di), *L'État et la démocratie internationale*, Ed. Complexe, Bruxelles 1998, pp. 143-158, e P.P. Portinaro, *Foedus pacificum e sovranità degli Stati: un problema oltre Kant*, "Iride", IX, 1996, pp. 94-103.

⁵³ ZF, p. 357 (tr. it., p. 64).

⁵⁴ Ivi, p. 368 (tr. it., p. 78).

⁵⁵ Ivi, p. 358 (tr. it., p. 66).

⁵⁶ Sulla possibilità che Kant abbia implicitamente considerato il diritto cosmopolitico «*in thesi*» come un vero e proprio «*foedus gentium*», sebbene in *Per la pace perpetua* abbia esposto soltanto una sua versione «debole», «*in hipotesi*», cfr. G. Marini, *Kant e il diritto cosmopolitico*, "Iride", IX, 1996, pp. 136-137. Sul cosmopolitismo kantiano in generale cfr. P. Klingeld, *Kants politischer Kosmopolitismus*, "JRE", 5, 1997, pp. 333-348.

5.3. Il diritto dei cittadini del mondo

Secondo il terzo principio enunciato da Kant per preparare la pace perpetua «il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale»⁵⁷. Giustificando questa norma mediante considerazioni quanto mai attuali, Kant da una parte afferma la natura giuridica (non meramente filantropica) del «diritto che uno straniero ha di non essere trattato come un nemico a causa del suo arrivo sulla terra di un altro»⁵⁸, dall'altra precisa che tale diritto di visita (*Besuchsrecht*) non significa di per sé già un diritto di accoglienza, di soggiorno stabile (*Gastrecht*). Esso spetta comunque a tutti a causa «del diritto della proprietà comune della superficie terrestre»⁵⁹ che, essendo sferica, obbliga gli uomini a risiedere l'uno vicino all'altro.

Questa situazione spinge le nazioni a intraprendere relazioni talmente strette «che la violazione del diritto commessa in una *parte* del mondo viene sentita in *tutte* le altre parti»⁶⁰, sollecitando a una presa di posizione ogni uomo, in quanto essere razionale che possiede l'idea del diritto. Kant condanna pertanto «la condotta *inospitale* degli Stati civili, soprattutto quelli commerciali, della nostra parte del mondo, l'ingiustizia, di cui essi danno prova *visitando* paesi e popoli stranieri (visite che immediatamente identificano con la conquista)», e la riduzione in schiavitù degli abitanti delle Americhe proprio da parte di quegli «Stati che fanno grande mostra della loro religiosità [...], mentre per loro l'ingiustizia è facile come bere un bicchier d'acqua»⁶¹.

Kant conclude affermando la necessità dell'elaborazione di un diritto cosmopolitico a «completamento del codice non scritto sia del diritto politico sia del diritto internazionale verso il diritto pubblico dell'umanità, e quindi verso la pace perpetua»⁶². Egli sembra così intendere il diritto cosmopolitico come un insieme di norme atte a regolare sia i rapporti di uno Stato con i cittadini di un altro Stato, sia i rapporti di uno Stato con individui che non appartengono a nessuno Stato e i rapporti tra individui, indipendentemente dalla loro nazionalità. Questa concezione

⁵⁷ ZF, p. 357 (tr. it., p. 65).

⁵⁸ Ivi, p. 358 (tr. it., p. 65).

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Ivi, p. 360 (tr. it., p. 68).

⁶¹ Ivi, pp. 358-359 (tr. it., pp. 66-67). Qui e in AR, p. 353 (tr. it., pp. 190-191), Kant affronta il problema della definizione dei diritti di cui sono titolari gli individui delle comunità prestatuali, questione molto dibattuta a partire dalla scoperta dell'America. Il diritto delle genti aveva cercato di definire i casi in cui Stati e entità non statuali (per esempio la Compagnia delle Indie) avrebbero potuto adoperare contro le comunità selvagge la forza, autorizzata anche da John Locke nel XVI capitolo del suo secondo *Trattato sul governo*. Kant nega il diritto di conquista e condanna le violenze contro i popoli extra-europei. Egli si pone così in linea con le decisioni dei rivoluzionari francesi, che avevano riconosciuto i diritti dei cittadini anche alle popolazioni delle colonie.

⁶² ZF, p. 360 (tr. it., p. 68).

dello *jus cosmopolitanum*, basata sul presupposto che ogni uomo, per il solo fatto di essere un "cittadino del mondo", ha una propria soggettività giuridica, appare confermata nei *Principi metafisici della dottrina del diritto*, prima parte della *Metafisica dei costumi* (1797).

§ 6. I Principi metafisici della dottrina del diritto: la repubblica federale mondiale

Nelle sezioni dedicate al diritto delle genti e al diritto cosmopolitico dei *Principi metafisici della dottrina del diritto* Kant riprende e approfondisce quanto scritto a commento del secondo e del terzo articolo definitivo per la pace perpetua. Dopo aver affermato che il diritto delle genti, esaminando le relazioni tra gli Stati «in condizione di libertà naturale [...], implica il diritto *alla* guerra, il diritto *nella* guerra, e il diritto di costringersi reciprocamente a uscire da questo stato di guerra, e quindi il compito di stabilire una costituzione che fondi una pace duratura, vale a dire il diritto *dopo* la guerra»⁶³, Kant descrive due diverse possibili forme di tale costituzione.

Dapprima egli afferma la necessità di istituire una «confederazione di popoli (*Völkerbund*) secondo l'idea di un contratto sociale originario»⁶⁴. Questa «associazione (*Genossenschaft*)», a differenza della costituzione civile, non è retta da un potere sovrano: potendo venire «disdetta in ogni tempo», essa deve «essere periodicamente rinnovata»⁶⁵. Kant adduce come esempio storico della confederazione di popoli l'assemblea degli stati generali riunitasi all'Aja nella prima metà del Settecento, che giudica come un'«alleanza di alcuni *Stati* per conservare la pace»⁶⁶.

A tale «congresso (*Kongreß*) di *Stati*», che è soltanto una «riunione volontaria e in ogni tempo *revocabile*», incapace di assicurare una pace perpetua, Kant contrappone poi un'unione «(come quella degli Stati d'America) fondata sopra una costituzione pubblica e perciò indissolubile»⁶⁷. Soltanto questa «generale *unione degli Stati* (analoga a quella mediante cui un popolo diviene uno Stato)» può garantire «un vero *stato di pace*»⁶⁸. Kant riconosce le difficoltà comportate dalla creazione e dal mantenimento di un simile «Stato di popoli», che sarebbe talmente vasto da risultare presumibilmente ingovernabile: dopo un certo periodo

⁶³ AR, § 53, p. 343 (tr. it., pp. 179-180). Per il rapporto della teoria kantiana del diritto esposta nella *Metafisica dei costumi* con la tradizione del diritto naturale cfr. B.S. Byrd-J. Hruschka-J.C. Joerden (Hrsg.), *Themenschwerpunkt: Kants Metaphysik der Sitten im Kontext der Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts*, Duncker & Humblot, Berlin 2008.

⁶⁴ AR, p. 344 (tr. it., p. 180).

⁶⁵ *Ibidem*. Kant chiama questa forma di associazione «*foedus amphictyonum*».

⁶⁶ Ivi, § 61, p. 350 (tr. it., p. 188).

⁶⁷ Ivi, p. 351 (tr. it., p. 188).

⁶⁸ Ivi, p. 350 (tr. it., p. 187).

esso potrebbe disgregarsi in una moltitudine di corporazioni, pronte a farsi guerra l'un l'altra. Egli afferma però che avvicinarsi quanto più possibile all'unione universale degli Stati, attraverso la stipula di alleanze sempre più ampie, è un dovere comandato dalla ragione. Quest'ultima indica infatti, quale meta dell'intera dottrina del diritto, la pace perpetua, e comanda di «agire come se [essa] fosse una cosa reale», cioè di promuovere la sua realizzazione instaurando, mediante riforme graduali, «una costituzione (forse il repubblicanesimo di tutti gli Stati, insieme e in particolare) (*der Republikanismus aller Staaten samt und sonders*) che sembri la più adatta a condurre alla pace»⁶⁹.

La soluzione finale proposta dal diritto pubblico kantiano per raggiungere la pace perpetua sembra essere dunque quella dell'instaurazione di una repubblica di repubbliche, di una repubblica federale mondiale in cui sia evitato tanto il dispotismo della monarchia universale quanto il rischio che l'unione progressiva degli Stati si realizzi come una fusione meramente estrinseca, sempre esposta al rischio di dissolversi. L'«idea razionale» di questa «comunità perpetua *pacifica*» è anche il «principio *giuridico*»⁷⁰ che sta alla base del diritto cosmopolitico.

Nei *Principi metafisici della dottrina del diritto*, rielaborando alcune considerazioni esposte in *Per la pace perpetua*, Kant afferma che a causa della forma sferica della terra tutti i popoli debbono vivere entro confini determinati. Gli uomini stanno dunque «*originariamente* in una comunanza del suolo» e «in uno stato reciproco di *commercio* (*commercium*) fisico possibile»⁷¹: essi hanno la possibilità «di entrare in *relazione*», e perciò anche il diritto di rapportarsi gli uni agli altri senza che gli stranieri li trattino come nemici⁷². Kant fonda questo diritto sul fatto che ogni uomo può considerare se stesso cittadino di quella «repubblica mondiale» che la ragione comanda di realizzare. Egli scrive pertanto che il diritto degli individui di entrare in relazione tra di loro, «in quanto concerne l'associazione [...] di tutti i popoli in conformità di certe leggi universali che presiedono ai loro possibili rapporti,

⁶⁹ Ivi, p. 354 (tr. it., p. 194). Nell'*Antropologia pragmatica* Kant descrive il continuo avvicinamento a una simile costituzione non soltanto come un dovere, ma anche come una tendenza naturale. Egli scrive infatti: «Il carattere della specie [...] è questo, che essa [...] è una moltitudine di persone» che «si sentono da natura destinate a costituire, con la reciproca coazione sotto leggi da loro stesse create, una coalizione sempre minacciata di sciogliersi, ma complessivamente progressiva verso una società cosmopolitica» (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], in GS, Bd. VII, cit. [pp. 117-332], p. 331; tr. it. di G. Vidari riv. da A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 226-227).

⁷⁰ AR, § 62, p. 352 (tr. it., p. 189).

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Cfr. *ibidem*. Kant dà così un'ulteriore giustificazione ai principi enunciati nel § 50 del diritto statutale, dedicato al «*rapporto giuridico del cittadino con la patria e con l'estero*», in cui si legge: «Il suddito (considerato anche come cittadino) ha il diritto di emigrare, perché lo Stato non potrebbe trattenerlo come sua proprietà [...]. Il *signore del Paese* ha il diritto di favorire l'*immigrazione* e l'*insediamento* di stranieri (coloni)» (p. 338; tr. it., p. 172).

può essere chiamato il *diritto cosmopolitico (jus cosmopolitanum)*»⁷³: può essere considerato il diritto dei cittadini di una costituzione universale.

Kant riconosce in tal modo a ciascun uomo dei diritti che gli spettano in quanto appartenente a quella comunità cosmopolitica di cui esso, in quanto essere razionale, possiede l'idea. Il kantiano *jus cosmopolitanum* permette così di fondare giuridicamente i diritti naturali tradizionali, e offre una solida base teorica ai diritti sanciti dalle rivoluzioni americana e francese.

§ 7. Il diritto cosmopolitico come ideale regolativo del diritto internazionale

La concezione kantiana del diritto cosmopolitico non ha avuto molto successo nel XIX secolo: le decisioni prese durante il Congresso di Vienna (1814-1815) hanno condotto all'affermazione di un diritto internazionale centrato solo ed esclusivamente sullo Stato, senza che agli individui fosse di fatto riconosciuto alcun diritto che non riguardasse la loro condizione di sudditi. Invece di valorizzare gli aspetti più moderni del progetto kantiano di pace perpetua ne sono stati sottolineati i limiti: Kant avrebbe ingenuamente creduto nella possibilità che gli intellettuali influenzino la vita politica, aggiungendo ai tre articoli definitivi del suo progetto di pace perpetua l'articolo supplementare: «*Le massime dei filosofi sulle condizioni che rendono possibile la pace pubblica devono essere tenute presenti dagli Stati armati per la guerra*»⁷⁴. Egli non avrebbe inoltre dato indicazioni su come intervenire contro la violazione dei diritti cosmopolitici e, soprattutto, non avrebbe precisato a quale entità sovranazionale spetti la loro tutela.

Tra i primi critici del pensiero politico kantiano si trova anche Hegel, il quale ha notato che Kant, non avendo posto al vertice della sua federazione di Stati un'autorità sovrana in grado di far rispettare con la forza il diritto internazionale, è rimasto sul piano astratto del «*dover essere*». Nella sua *Filosofia del diritto* (1821) Hegel ha scritto infatti che «la concezione kantiana di una *pace perpetua* grazie a una federazione di Stati, la quale appianasse ogni controversia [...], e con ciò rendesse impossibile la decisione per mezzo della guerra, presuppone la *concordia* degli Stati, la quale riposerebbe su fondamenti e riguardi morali, religiosi o quali siano, in genere sempre su volontà sovrane particolari, e a causa di ciò rimarrebbe affetta da accidentalità [...]. La controversia degli Stati può quindi, in quanto le volontà particolari non trovano un accordo, venir decisa soltanto dalla *guerra*»⁷⁵.

⁷³ Ivi, § 62, p. 352 (tr. it., p. 189). Per un commento analitico di questo paragrafo e della conclusione dei *Principi metafisici della dottrina del diritto* cfr. J.P. Müller, *Das Weltbürgerrecht (§ 62) und Beschluß*, in O. Höffe (Hrsg.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akademie, Berlin 1999, pp. 257-278.

⁷⁴ ZF, p. 368 (tr. it., p. 79).

⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1995⁵, §§ 333-334, pp. 285-286 (ed. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 261-262). Sul giudizio di Hegel cfr. J. Hoffmeister, *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*, Mohr, Tübingen 1934.

Il pensiero politico kantiano è stato riscoperto nella seconda metà del XX secolo, dopo la fine dei dispotismi totalitari e il progressivo affermarsi dei principi repubblicani. Una prova dell'efficacia della proposta federalista kantiana per il mantenimento della pace è stata offerta dall'Unione Europea (UE). L'Unione degli Stati europei, formata inizialmente soltanto da sei Paesi e fondata prevalentemente su interessi di natura economica e commerciale (CECA, CEE), è andata sempre più ampliandosi e approfondendosi⁷⁶. Le relazioni pacifiche intrattenute tra gli Stati dell'Unione – che nel 2007 sono divenuti 27 – hanno consentito il libero scambio non soltanto delle merci ma anche delle idee, favorendo un percorso di arricchimento culturale che ha preparato la realizzazione di progetti politici comuni e la formazione di un'“identità europea”.

La repubblica federale mondiale teorizzata da Kant è stata d'altra parte considerata una possibile risposta ai problemi posti dalla globalizzazione e dall'integrazione economica mondiale⁷⁷. Di fronte alla sempre maggiore erosione della sovranità degli Stati⁷⁸, l'unica alternativa al dominio del sistema di mercato e

⁷⁶ La CECA (Comunità europea del carbone e dell'acciaio), istituita con il trattato di Parigi del 18/04/1951, e la CEE (Comunità economica europea), istituita con i trattati di Roma del 25/03/1957, sono le prime comunità europee. Esse costituiscono le origini dell'Unione Europea, istituita ufficialmente con il trattato di Maastricht il 7/02/1992. Dal 1995 in poi gli accordi di Schengen consentono ai cittadini degli Stati europei libertà di movimento, lavoro e investimento all'interno dell'Unione, che possiede una moneta unica (l'Euro) dal 1999. Da semplice organizzazione internazionale, l'Unione Europea ha gradualmente acquisito prerogative tipiche di una federazione (per esempio una politica economica e ambientale comune), perché gli Stati membri hanno trasferito una parte della loro sovranità agli organismi comunitari. L'Unione Europea difende il principio dello stato di diritto e i diritti umani, promuovendo l'affermarsi della democrazia e della pace a livello internazionale (cfr. al riguardo la *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, su http://en.wikisource.org/wiki/Charter_of_Fundamental_Rights_of_the_European_Union, in italiano su <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0389:0403:IT:PDF>).

⁷⁷ Tra gli innumerevoli studi che hanno fatto riferimento al pensiero kantiano nell'affrontare problematiche attuali cfr. M. Riedel, *Menschuniversalismus und Patriotismus. Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit*, "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", 1, 1993, pp. 1-22; J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua – Due secoli dopo*, "Paradigmi", XIV, 1996, pp. 15-32; H. Bielefeldt, *Towards a Cosmopolitan Framework of Freedom. The Contribution of Kantian Universalism to Cross-Cultural Debates on Human Rights*, "Jahrbuch für Recht und Ethik", V, 1997, pp. 349-362; J. Bohman, *The Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitan Publicity and the Problem of Cultural Pluralism*, "Philosophy and Social Criticism", 24, 1998, pp. 199-216; H.F. Klemme-B. Ludwig-M. Pauen-W. Stark (Hrsg.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999; O. Höffe, *"Königliche Völker". Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.

⁷⁸ Lucio Levi nota che oggi ha perso valore la definizione hegeliana della società civile come un sotto-sistema dello Stato, poiché è piuttosto lo Stato a diventare sempre più il sotto-sistema della società globale, costituita da attori non statali come le multinazionali (cfr. L. Levi, *Il significato del "Progetto di pace perpetua" di Kant per l'uomo contemporaneo*, 2004, su <http://www.peacelink.it/>)

alla diffusione della violenza è sembrata la costituzione di nuove forme di autorità sovrastatali e il potenziamento delle organizzazioni internazionali. Tra di esse giocano oggi un ruolo fondamentale sia quelle che disciplinano ambiti particolarmente importanti della vita pubblica (per esempio la NATO, l'OCSE, l'OMS, l'ICAO), sia quelle che hanno una competenza generale (come l'ONU).

Le organizzazioni internazionali a carattere universale, infatti, cercano di prevenire lo scoppio dei conflitti tra gli Stati membri vigilando sull'applicazione del loro trattato istitutivo e dirimendo le controversie sorte in seguito a eventuali inadempienze per via pattizia, arbitrale o giudiziale⁷⁹. Il tentativo di comporre una lite internazionale in modo pacifico ha spesso condotto alla stipula di convenzioni multilaterali (per esempio la Convenzione dell'Aja del 1907 e l'Atto generale di arbitrato del 1928) e all'intervento dei tre organi delle Nazioni Unite che esercitano una funzione conciliativa (il Consiglio di Sicurezza, l'Assemblea Generale e il Segretario Generale).

Uno sviluppo del diritto internazionale in direzione del diritto cosmopolitico prospettato da Kant si è avuto, soprattutto negli ultimi anni, grazie a una più precisa determinazione della soggettività internazionale dell'individuo, a cui sono stati recentemente attribuiti diritti di azione: il singolo può avviare autonomamente un procedimento giurisdizionale internazionale nel caso che siano stati commessi determinati reati contro la sua persona. Particolarmente significativa da un punto di vista kantiano è stata anche l'istituzione della Corte Internazionale di Giustizia (fondata nel 1945 per dirimere le dispute relative all'interpretazione e all'applicazione del diritto internazionale sorte fra Stati membri dell'ONU, e per offrire pareri consultivi su questioni legali avanzate da altri organi delle Nazioni Unite) e della Corte Penale Internazionale (in funzione dal 2002 per processare individui responsabili di genocidio, di crimini di guerra e di crimini contro l'umanità). Questa corte, così come i tribunali penali internazionali istituiti per processare i colpevoli dei crimini commessi

europace/a/6650.html). Riguardo all'indebolimento dell'autorità dello Stato e al mutamento del ruolo delle istituzioni statali nella situazione mondiale attuale cfr. S. Strange, *The retreat of the State. The diffusion of power in the world economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, e M. Lutz-Bachmann, *Souveränitätsprinzip und Demokratie. Überlegungen zur Transformation der Staatenwelt im Anschluß an Kant*, "Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft", 106, 1999, pp. 334-356.

⁷⁹ Cfr. l'art. 33 dello Statuto dell'ONU, dove si legge che «le parti di una controversia, la cui continuazione sia suscettibile di mettere in pericolo il mantenimento della pace e della sicurezza internazionale, devono, anzitutto, perseguirne una soluzione mediante negoziati, inchiesta, mediazione, conciliazione, arbitrato, regolamento giudiziale, ricorso a organizzazioni o accordi regionali, o altri mezzi pacifici di loro scelta». Nel 1988 l'ONU ha inoltre stilato una dichiarazione relativa alla prevenzione di situazioni che possono mettere in pericolo la pace e la sicurezza internazionale (ris. 43/51), il cui testo è consultabile su <http://www.un.org/documents/ga/res/43/a43r053.htm>.

nell'ex-Jugoslavia e in Ruanda⁸⁰, tratta infatti gli individui come soggetti di diritto internazionale. Negli ultimi anni sono sorti inoltre numerosi tribunali internazionali a tutela dei diritti dell'uomo, tra cui la Corte suprema dei diritti dell'uomo (1959), la Corte europea dei diritti dell'uomo (1959), la Corte interamericana dei diritti dell'uomo (1979), la Corte africana dei diritti dell'uomo (2004).

La fondazione di tutte queste istituzioni non può però essere considerata come una prova del fatto che la specie umana è in costante progresso verso il meglio: il passato dei totalitarismi e dei genocidi, e il presente dei fondamentalismi, dello sterminio delle popolazioni civili inermi, delle guerre giustificate come interventi umanitari, ma di fatto combattute per motivi economici, non confermano certo le previsioni kantiane, secondo cui «le violenze da parte dei potenti diminuiranno gradualmente e crescerà l'adesione al punto di vista delle leggi. Vale a dire che nel corpo comune troverà posto maggiore carità, ci saranno meno controversie giudiziarie, una maggiore fedeltà alla parola data e così via, in parte per senso dell'onore, in parte per un proprio vantaggio correttamente inteso; e infine tutto ciò si estenderà alle relazioni esterne dei popoli, fino alla società cosmopolitica»⁸¹.

Il costante sviluppo del diritto internazionale e la crescente sensibilizzazione per i diritti umani possono essere tuttavia interpretati come il segno di una maturazione morale dell'umanità, a cui rimane il dovere di lottare per realizzare l'ideale della "ragione". Nell'odierna società multietnica e multiculturale questo non vuol dire certo soffocare le "ragioni" dei popoli, ma intraprendere un dialogo che si apra all'ascolto del diverso e non asservisca l'altro ai propri interessi, ma lo consideri come concittadino di quel "regno dei fini" in cui si è già veramente liberi.

⁸⁰ Si tratta dell'*International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia* (ICTY) (istituito il 25/05/1993 con la risoluzione 827 dell'ONU) e dell'*International Criminal Tribunal for Rwanda* (ICTR) (creato l'8/11/1994 con la risoluzione 955 dell'ONU). Questi due tribunali, come l'*International Court of Justice* (ICJ) e l'*International Criminal Court* (ICC), hanno sede all'Aja.

⁸¹ SF, pp. 91-92 (tr. it., p. 291).

WHY SOCIAL MOOD REGULATES HUMAN BEHAVIOR?

TUDOR NICULA*

ABSTRACT. *Why Social Mood Regulates Human Behavior?* This interdisciplinary article will examine the changes in socio-economical and political attitudes from different perspectives in a framework that hopefully allows for new insights into what motivates people to act and how mass popular shifts occur. Bringing together and integrating research and evidence from mass communication, psychology, mathematics and finance, we will attempt to piece together an image into the behavior of human society. This study will introduce and explore a new paradigm in social sciences that proposes a radical approach in studying the causality that generates social, economical, political and cultural events. With its roots in financial pattern analysis and psychology, this relatively recent paradigm tries to focus on what drives societies.

REZUMAT. *De ce dispoziția socială controlează comportamentul uman?* Acest articol interdisciplinar va examina schimbările în atitudinile socio-economice și politice din perspective diferite într-un cadru care poate va permite noi puncte de vedere despre ceea ce îi motivează să acționeze și cum apar schimbările populare în masă. Adunând și integrând cercetarea și evidența din comunicarea în masă, psihologie, matematică și finanțe, vom încerca să punem laolaltă piesele unei imagini în comportamentul societății umane. Acest studiu va introduce și explora o nouă paradigmă în științele sociale care propune un demers radical în studierea cauzalității care generează evenimentele sociale, economice, politice și culturale. Cu rădăcinile lui în modelul analizei financiare și în psihologie, această paradigmă relativ recentă încearcă să se centreze pe ceea ce călăuzește societățile.

Key words: *social mood, rationality, finance, psychology, socioeconomics*

Cuvinte-cheie: *dispoziție socială, raționalitate, finanțe, psihologie, socionomie*

* Ph.D.c, Babeș-Bolyai University, Faculty of Political, Administrative and Communication Sciences, Cluj-Napoca, Romania, tudornicula@gmail.com

Each and every day events take place because of a variety of reasons, but as we all know too well, the reasons and causality behind these is less than obvious. Historic social events like economic crisis, war, peace, revolution, unity and dissolution take place before us and yet we strive to assign some sort of logic and causality to them. In the following study we attempt to bridge the gap between several scientific perspectives, integrating research findings from multiple fields (Communication Sciences, Psychology, Finance, Socionomics) and shed some light on how cause and effect in societies is influenced by the social mood present.

The link between Media and social behavior

It has been widely documented that the use of information to persuade and manipulate the masses was used in the ancient societies for thousands of years. This technique of mobilizing, demobilizing and generally influencing public opinion became propaganda and was used by leaders as an instrument of ruling their subjects or as a means of deceiving their enemies. Early thinking on how communication mediums can affect the masses assumed a causal link between information and mass behavior. Observation of totalitarian regimes in Europe, which used mass propaganda techniques, and a few cases of media-instigated mass panics in the United States, resulted in the 'magic bullet' or 'hypodermic needle' theory of strong media effects. Research done by Lippman and Lasswell in the 1920's and Cantril in 1940¹ inspired media theories that are still used. The implicit assumption was that the public could be persuaded to act irrationally and contrary to their best interests as a consequence of media consumption.

The strong effects paradigm in media has been replaced in recent decades by advances in research in media communications. The developments in this field have ushered in new theories: agenda-setting (what stories to consider newsworthy and how much prominence and space to give them), priming (media images stimulate related thoughts in the minds of audience members) and framing (creating a frame of interpretation for the audience).² These more recent models assume that means of mass communication do have an important role in how the public perceives the environment, but this is achieved indirectly rather than directly as with the 'hypodermic needle' model, developed in the first part of the 20-th century.

However, it has become apparent that the public reacts with a certain delay and rather unpredictable. Most of the time, individuals decide and act under uncertainty and in the absence of information, in which case their decisions are largely affected by

¹ Walter Lippman, *Public Opinion*, 1922; Harold Laswell, *Propaganda Techniques in the First World War*, 1927; Cantril et al., *The Invasion from Mars*, 1940

² Dietram Scheufele, *Agenda-setting, priming, and framing revisited: Another look at cognitive effects of political communication*, 2000, pp. 297-316

psychological factors like fears and desires. As behavioral scientists have shown, by simply framing the choices offered to subjects in their experiments (the method used by Tversky and Kahneman in developing Prospect Theory)³, it is possible to manipulate people into making irrational choices.

The issue of rationality in social contexts and financial markets

Just as researchers started with the premise that society's behavior is influenced by information, it was assumed that information also causes behavior in an economical and financial context. The early paradigm regarding what causes shifts in the dynamic of financial markets, for example, assumed that external events are responsible for the dynamic in financial markets. Scholars like Eugene Fama believed that information flow in general and the news published by the mass-media in particular could be the source – introducing the Efficient Market Hypothesis⁴ (EMH) in the 1960's. This strong information effect paradigm in Finance was then developed into a theoretical model that explained why stock prices change.

In short, EMH argues that the financial markets are 'efficient' in disseminating new information, and most importantly, individuals act upon information propagated through means of mass communication in order to conduct their investments. Such information will allow the rational evaluation of the financial perspective of companies, sectors and even whole economies and these perspectives become investment opportunities. This way, the new data will result in buying and selling that would change the price until it corresponds to the new perceived value. Thus, argue the supporters of the EMH, information is quickly assimilated in the price of that particular asset, price that reflects all available information concerning that asset. Price shifts happen only with the emergence of new data that changes the perceived value. This theoretical model, that is still being taught in economics schools around the world assumes that the vast majority of participants are rational in their decisions or actions and that they desire assets with the best benefit possible at a certain level of risk.⁵ This assumption is valid as long as individuals react to the new information in a linear way, incorporating them into their decision making.

In society at large, this paradigm would translate into the assumption that individuals act and react to changes in their environment, changes of which they become aware through own experience, interaction with others and means of mass communication. These sources aggregate to shape one's view of the world. In this aggregated information flow, mass-media occupy a vital role – supplying the public

³Daniel Kahneman, Amos Tversky, *Prospect theory: An analysis of decision under risk*, 1979

⁴ Eugene Fama, *The Behavior of Stock Prices*, 1965

⁵ Fama, *Efficient Capital Markets: A Review of Theory and Empirical Work*, pp. 383–417

with data that they in turn use in order to make informed decisions concerning their lives. Mass-media thus shapes our view of the world. Societies are 'efficient' only if the information spreads rapidly and any news is disclosed and becomes public in the shortest possible time. If the information flow is rapid and continuous, individuals can quickly adapt to the changes in the perception. Critics have argued that EMH, although supported by statistic studies, is not in line with actual social behavior in markets. Furthermore, it has been pointed out that such an approach is not suited for the study of socio-economical systems because these are nonlinear dynamic systems (almost all the systems in the real world are nonlinear: growth and decay, the weather) – meaning that the rate of change is not constant.

The key issue in this debate revolves around whether or not people are rational in the decisions they make and whether they act in their own best interest. Research has shown that individuals are subject to herding impulse, meaning that they copy each other's behavior and avoid acting in an individual manner. Man has evolved this mechanism as an adaptation that increased the chance of survival in a hostile environment, where numbers can offer safety. In environments such as financial markets, individuals also feel comfortable acting like their peers and tend to avoid being in conflict with what the majority is thinking and doing – a trait that affects both individuals and institutions – increasing the volatility of the markets in terms of price and volume traded.⁶ Herding in this contexts is not only harmful to the participants and the markets because it is the direct cause of speculative bubbles, financial manias, and finally crises. In this regard, the boom and the burst phases of the bubble are examples of a positive feedback mechanism, in contrast to the negative feedback mechanism that determines the equilibrium price under normal market circumstances. Prices in an economic bubble can fluctuate erratically, and become impossible to predict from supply and demand alone.⁷

Behavioral insights into mass psychology

Over the last decades, research on decision and how it impacts the financial markets has yielded a good understanding on how people think and act in such environments. These studies support the conclusion that perceptions are an integral part of the decision-making process and in fact shape the actions undertaken by individuals. Furthermore, it is now clear that people act on how they feel. Logically speaking, it is quite obvious that when people are predisposed to make plans and act on a certain bias towards their perception of the present

⁶ Tudor Nicula, *Media Effects on Stock Market Behavior. Study on an Elite Audience*, 2009

⁷ Vernon Smith, Gerry Suchanek, Arlington Williams, *Bubbles, Crashes, and Endogenous Expectations in Experimental Spot Asset Markets*, 1988, pp. 1119–1151

and future. The main problem they face when making projections of future events is uncertainty, meaning that with all the data from past and present which become the reference point, no one knows what happens in the future and instead makes guesses.

From the second half of the 20-th century, research – especially carried out by psychologists, some of who were awarded the Nobel Prize in economics – has pointed out that people are highly irrational⁸ or rationally bounded⁹. Scholars in the field of behavioral finance¹⁰ have argued that individuals are not capable of acting in their best interest and have demonstrated this empirically¹¹. Studies have showed time and time again that humans have a tendency to think in a linear manner, extrapolating data from the past and present to project the future, which is flawed and leads to disastrous consequences.

Regarding decisions, confidence is of key importance in how people act.¹² The bias towards a positive or negative frame of interpretation has more to do with perspective, meaning how one looks at things. In the economy, a positive outlook of the future entices both businesses and individuals to invest more, save less, and borrow more money to spend in order to grow (business) or reach a certain living standard (individuals) – with the goal of prosperity. Because more houses, cars and other products are bought the economy grows and generates a feedback loop that results in more production, and consumption. At the same time, a negative outlook on the present and future motivates decisions of preservation in order to survive, so people save more for an uncertain future, pay back loans, avoid borrowing and investing – which also turns into a vicious circle that reinforces itself.

The fractal nature of social and economic evolution

In the 1930's, while analyzing the charts of the American stock indices Ralph Nelson Elliott discovered that financial markets behave in a limited number of recognizable patterns, that he named waves. These waves that carry price in

⁸ Amos Tversky, Daniel Kahneman, *The framing of decisions and the psychology of choice*, 1981, pp. 453–458; Tversky & Kahneman, *Advances in prospect theory: Cumulative representation of uncertainty. Journal of Risk and Uncertainty*, 1992, pp. 297–323

⁹ Herbert Simon, *Rational choice and the structure of the environment*, 1956, pp. 129–138; Simon, *Models of bounded rationality*, 1982; Simon, *Invariants of human behavior*, 1990

¹⁰ Shefrin, 2000; Shleifer, 2000; Taleb, 2004

¹¹ Kahneman, *A perspective on judgment and choice: Mapping bounded rationality*, 2003a, pp. 697–720; Kahneman, *Experiences of collaborative research*, 2003b, pp. 723–730

¹² van Raaij, W.F. & Gianotten, H.J. *Consumer confidence, expenditure, saving, and credit*, 1990, pp. 269–290

trends and countertrends, Elliott showed, occur in certain patterns that tend to repeat in time and price. While the economic depression was still raging, and most people wanted nothing to do with owning shares of companies, he forecasted that stocks will soar for decades to come. He published his findings from 1938 through 1946 in a series of articles and books¹³ in which he explained that the stock market forms a fractal and described the theory that today bears his name: the Elliot Wave Principle. In summary, Elliott's analysis on the stock averages concluded that stock markets dynamics are fractal in nature and that they move in recognizable patterns both in time and in price.

Fractals¹⁴ can be defined by a rough or fragmented geometric shape that can be split into parts, each of which is at least approximately a reduced-size copy of the whole, this self-similarity being either in form or statistical. Although the concept of fractals is based in mathematical thinking, in fact these constructs are all around us. Examples include clouds, river networks, fault lines, mountain ranges, craters¹⁵, frost crystals formed naturally, snowflakes¹⁶, lightning, broccoli, systems of blood vessels and pulmonary vessels, and ocean waves¹⁷ and are even present in our DNA and heartbeats¹⁸. The fractal nature of trees, branches and leaves is also evident, each being similar in at another scale.

A new paradigm in Social Sciences

Building on the basis of Elliott's discovery and applying it to cultural trends, Robert Prechter¹⁹ claims that the patterns observed by Elliott in the financial markets are present in other areas of human activity and result from the oscillating nature of social/popular mood. He argues that the movement in the stock averages should be seen as a reflection of rising or falling social mood in a given society. These 'waves' can also be traced in popular culture: music, movies, fashion or in politics.²⁰ The new paradigm has been dubbed socionomics and its focus is the study of society from this new perspective.

¹³ Ralph Elliott, *The Wave Principle*, 1938, articles in *Financial World* magazine (1939), *Nature's Law*, 1946

¹⁴ Benoit Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, 1982

¹⁵ Didier Sornette, *Critical phenomena in natural sciences: chaos, fractals, selforganization, and disorder: concepts and tools*, pp. 128–140

¹⁶ Yves Meyer, Sylvie Roques, *Progress in wavelet analysis and applications*, 1993, p. 25

¹⁷ Paul Addison, *Fractals and chaos: an illustrated course*, 1997, pp. 44–46

¹⁸ Buldyrev, Goldberger, Havlin, Peng, Stanley, *Fractals in Science*, 1995, chapter 3

¹⁹ Founder of Elliott Wave International and Socionomics Institute

²⁰ Robert Prechter, *Pioneering studies in socionomics*, 2003, p. 3

As a radically new paradigm for the social sciences, socionomics offers a new theory about the causal connection between social mood and human behaviour. The socionomics paradigm also states anticipation of future events is possible with the knowledge that human social behaviour changes as a result not of external forces but of internal psychological ones and explores how and why the psychological dynamics behind social mood trends shape the financial, economic, political, demographic and sociological forces that make history.

Social mood determines social trends

Popular art, fashion, mores are a reflection of the dominant public mood and a substantial change in mood, either positive or negative induces the character of present and future events. In fact, the perspective and underlying mood of the people involved in the events cause a shift in the events. The proponents of this new paradigm suggest that mood is the cause and not the effect of social, economical, political and artistic events: “Major historic events which are often considered important to the future (i.e., economic activity, lawmaking, war) are not causes of change; they are the result of mass mood changes that have already occurred” – states the author in the first chapter (*Popular Culture and the Stock Market*) of *Pioneering Studies in Socionomics*²¹. According to this theory, the events themselves can be considered as lagging indicators of the shift in social mood, because it may take years for the mood to motivate a group to undertake a collective action.

Socionomics, argues that the stock market movements indicate the overall state of that society, a rising stock market pointing towards rising social mood – optimism about the future, and a falling market showing a negative climate and pessimism. Because the stock market is a good reflection of a society’s potential (creative and productive, weaknesses, strength, threats and opportunities) and therefore the assumption is that the financial market is the best way to gage the public’s mood: “Extremes in popular cultural trends coincide with extremes in stock prices, since they peak and trough coincidentally in their reflection of the popular mood. The stock market is the best place to study mood change because it is the only field of mass behavior where specific, detailed and voluminous numerical data exists”²².

It is important to note that in the United States of America, data going back to the 1700’s until the present consistently shows that every stock market crash was followed by significant economic recession or even depression. This would imply that financial markets gyrate according to the prospects and perception that those involved have.

²¹ Prechter, 2003, p. 4

²² Prechter, 2003, p. 4

Towards a new perspective on historical events

While this perspective does seem radical, history has shown countless times that high tension in a population does have the power to change a regime, start a rebellion and plant the seeds of revolution. Historically, there is a good correlation between periods of significant socio-economic decline and wars (civil wars), rebellions, revolutions. It is a fact that a negative mood increases tension and antagonism while decreasing tolerance and undermining unity among individuals, groups and countries.

The American, French, and European Revolutions (1848) – all happened in a climate of social unrest, while the American Civil War followed four decades of economic strife and depression. One of the best examples of the effect that falling mood can have upon a society is what happened in 1920's and 1930's Europe, where Bolshevik revolutions tried to overthrow democratic governments and Nationalist Socialist Parties or Extreme Right regimes gained power in countries like Germany, Italy, Spain, Hungary and Romania.

This is another key aspect that offers a radical new perspective into the creation and dissolution of groups of individuals, political parties and even states. According to this paradigm, in a climate of rising mood people become more open and act in a cooperative manner. The opposite occurs when negative mood dominates: people act selfishly, states nationalistic and climate antagonistic – tension is high in society. A good illustration of this appears to be the European Union: a pseudo federal union of independent states tied by a common economic, foreign and judicial policy. Analyzing the whole process of European unity from the 1950's until the present, more than 60 years after it was begun, from a socio-economic perspective, we can point out that indeed the moment in time when this long and complex process of integration started coincided with a positive feeling of relief in Western Europe where the public's and politicians mood was recovering after a depression and the Second World War, which caused so much pain and suffering on the continent. Four decades after the first steps towards integration, the states were perceived and were acting like a federal state. We have to bear in mind that for the whole duration of this process, all these countries stock markets (the indicator of what the prevailing mood is) were trending higher. During this time, the themes were: integration, common interests, common identity and unification. As European stock indices topped and began to fall in the summer of 2007, the mood also started to change and rifts started to appear where once unanimous unity stood. It appears now that the equality in treatment has been replaced with 'some are more equal than others' (attitude towards migrants, economic policy, border integration, etc.) and common foreign policy replaced with unilateral decisions on the part of some member states (civil war in Libya).

REFERENCES

- Addison, Paul S., *Fractals and chaos: an illustrated course*, CRC Press, 1997
- Buldyrev, Goldberger, Havlin, Peng, Stanley, in A. Bunde and S. Havlin (Eds.), *Fractals in Science*, Springer, 1995
- Bear, M.F.; B.W. Connors and M. A. Paradiso, *Neuroscience: Exploring the Brain* (3rd ed.), Philadelphia: Lippincott, 2006
- Cantril, H., Gaudet H. și Hertzog H., *The Invasion from Mars*, Princeton, Princeton University Press, 1940
- Davis, Aeron, *Media Effects and the Active Elite Audience: A Study of Communications in the London Stock Exchange*, in „European Journal of Communication”, DOI: 10.1177/0267323105055260, 2005
- Elliott, Ralph Nelson, *The Wave Principle*, 1938; articles in *Financial World* magazine (1939); Elliott, Ralph Nelson, *Nature's Law*, 1946, Republished by Prechter, Jr., Robert Rougelot (Ed.), in *R.N. Elliott's Masterworks – The Definitive Collection*, New Classics Library (1980/1994)
- Fama, Eugene, *The Behavior of Stock Prices*, in “Journal of Business”, no. 38, 1965
- Fama, Eugene, *Efficient Capital Markets: A Review of Theory and Empirical Work*, in “Journal of Finance” 25(2), 1970
- Kahneman, Daniel, *A perspective on judgment and choice: Mapping bounded rationality*, (Nobel Prize lecture), in *American Psychologist* no.58, 2003a
- Kahneman, Daniel, *Experiences of collaborative research*, in “American Psychologist”, no. 58, 2003b
- Kahneman, Daniel, Tversky, Amos, *Prospect theory: An analysis of decision under risk*, in “Econometrica”, no. 47, 1979
- Lippmann, Walter, *Public Opinion*, New York, Macmillan, 1922
- Lasswell, Harold, *Propaganda Techniques in the First World War*, New York, Alfred Knopf, 1927
- Mandelbrot, B.B. *The Fractal Geometry of Nature*, W.H. Freeman and Company, 1982
- Mccombs, M., *Setting the Agenda: The mass media and public opinion*, Malden, MA, Blackwell Publishing Inc., 2004
- Meyer, Yves, Roques, Sylvie. *Progress in wavelet analysis and applications*, in proceedings of the International Conference "Wavelets and Applications," Toulouse, France - June 1992, Atlantica Séguier Frontières, 1993
- Myers, David, *Theories of Emotion*, Psychology: Seventh Edition, New York, NY: Worth Publishers, 2004
- Nicula, Tudor, *Media Effects on Stock Market Behavior. Study on an Elite Audience*, in Interdisciplinary New Media Studies Conference Proceedings, Cluj-Napoca, 2009

- Peters, Edgar, *Chaos and order in the Capital Markets: A new View of Cycles, Prices and Market Volatility*, New York, John Wiley and Sons, 2-nd edition, 1996
- Prechter, Jr., Robert Rougelot, *Pioneering Studies in Socionomics*, vol 2, New Classics Library Gainsville Georgia, 2003
- van Raaij, W.F. & Gianotten, H.J., *Consumer confidence, expenditure, saving, and credit*, 'Journal of Economic Psychology', 11, 1990
- Scheufele, D.A., *Agenda-setting, priming, and framing revisited: Another look at cognitive effects of political communication*, 'Mass Communication & Society', 3(2&3), 2000
- Shefrin, H.M., *Beyond greed and fear: Understanding behavioral finance and the psychology of investing*, Boston: Harvard Business School Press, 2000
- Shleifer, A., *Inefficient markets: An introduction to behavioral finance*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2000
- Smith, Vernon L.; Suchanek, Gerry L.; Williams, Arlington W., *Bubbles, Crashes, and Endogenous Expectations in Experimental Spot Asset Markets*, in 'Econometrica' 56 (5), 1988
- Sornette, Didier, *Critical phenomena in natural sciences: chaos, fractals, selforganization, and disorder: concepts and tools*, Springer, 2004
- Taleb, N.N., *Foiled by randomness: The hidden role of chance in life and the markets*, New York: Random House, 2004
- Tversky, Amos, Fox, C.R., *Weighing risk and uncertainty*, in 'Psychological Review', no.102, 1995
- Tversky, Amos, Kahneman, Daniel, *The framing of decisions and the psychology of choice*, in 'Science', no. 211, 1981
- Tversky, Amos, Kahneman, Daniel, *Advances in prospect theory: Cumulative representation of uncertainty*, in 'Journal of Risk and Uncertainty', no. 5, 1992

STIMMEN DER EINSAMKEIT - ZUR ROLLE DES DRAMATIKERS BEI EUGENE IONESCO¹

ALINA NOVEANU*

ABSTRACT. *Voices of Solitude – About the Role of the Dramatist at Eugene Ionesco.*

The meaning and the intention of the artistic act and the status of the work of art are the main focus of the following text on the French-Romanian author Eugene Ionesco. Over many debates as the London-controversy (1958) with Kenneth Tynan, Orson Welles and Philipp Toynbee, Ionesco tries to defend an anti-realistic position by pointing out that the truth of art relies on the act of expression itself and not on any political intention or social function of art. Against his opponents, the thesis Ionesco defends is that society can rely only on the solitude of the ones who are ready to think, to confront and to change the social patterns that have the tendency to become absurd (“true society is above the social”). Art represents a way to reveal the void of false communication and create the space for a solution, which, however, has always to be an individual one. The artist cannot give with his art a common answer to the (surprisingly?) common fears, hopes and dreams of individuals; he can only give an artistic expression to these great questions and problems. With this refuse of art as a medium for ideology, Ionesco hopes to save the ancient function of art as a ground for community. By raising questions, art can help restore the true community of individual thinkers (“again: to be human is not only a social function”), who are allowed to stay as separate entities and are not being dissolved in the anonymity of the not really communicating, but always networking modern society.

REZUMAT. *Voci ale singurătății – despre rolul dramaturgului la Eugene Ionesco.*

Înțelesul și intenția actului artistic și a stării operei de artă sunt principalul obiectiv al următorului text aparținând autorului româno-francez Eugen Ionescu. După mai multe dezbateri, precum controversa de la Londra (1958) cu Kenneth Tynan, Orson Welles și Philipp Toynbee, Ionescu încearcă să apere poziția anti-realistă prin evidențierea ideii că adevărul artei se bazează pe actul expresiei însăși și nu pe vreo intenție politică sau funcție socială a artei. Împotriva oponentilor săi, ceea ce apără teza lui Ionescu este că societatea se poate baza doar pe solitudinea celor care sunt pregătiți să gândească, să confrunte și să schimbe modelele sociale care au

¹ Der vorliegende Text wurde als mündlicher Vortrag konzipiert und wurde für die Publikation grösstenteils unverändert belassen.

* Lect. dr., Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, e-mail: alina_noveanu@yahoo.com

tendința de a deveni absurde („societatea adevărată este deasupra socialului”). Artă reprezintă o cale de a descoperi golul falsei comunicări și de a crea spațiu pentru o soluție, care, oricum, trebuie întotdeauna să fie una individuală. Artistul nu poate să dea cu arta sa un răspuns la (surprinzătoarele?) temerile comune, speranțele și visele indivizilor; poate doar să dea o expresie artistică la aceste mari probleme și întrebări. Cu acest refuz al artei ca mijloc pentru o ideologie, Ionescu speră să salveze vechea funcție a artei ca decor pentru comunitate. Ridicând aceste întrebări, artă poate ajuta la restaurarea unei comunități adevărate a gânditorilor individuali („din nou: a fi uman nu presupune doar o funcție socială”), care au voie să stea ca entități separate și nu sunt dizolvați în anonimatul necomunicării, ci întotdeauna conectând societatea modernă.

Keywords: *intention of the artistic act, status of the work of art, London-controversy (1958), Kenneth Tynan, Orson Welles, Philipp Toynbee, anti-realistic position, expression, political intention, social function of art, void, false communication, common fears, hopes, dreams, individuals, ideology, community, society.*

Cuvinte-cheie: *intenția actului artistic, statutul de operă de artă, Londra - controversă (1958), Kenneth Tynan, Orson Welles, Toynbee Philipp, poziție antirealistă, expresie, intenție politică, funcția socială a artei, vid, comunicare falsă, temeri comune, speranțe, vise, persoane fizice, ideologie, comunitate, societate.*

Aus Abneigung gegen das Theater zum Dramatiker werden? Eine nicht gerade gewöhnliche Entwicklung, und zwar die eines Autors, der sich in Bezug auf seine Sache als „nicht wirklich ein Laie, aber noch weniger [als] ein Mann des Theaters“² beschrieben hat. Diese überraschende Wende kennzeichnet weniger denjenigen, der sich auf sicherem Wege weiss, sondern eher den leidenschaftlich Suchenden, welcher auf Grenzen des Verständlichen oder des Erträglichen stossend, bereit ist, sich dieser Erfahrung ohne jede Zurückhaltung hinzugeben. Seine Hoffnung besteht darin, etwas dabei zu entdecken, was auf ausgetretenen Pfaden nicht wächst. Diese nicht ungefährliche Bereitschaft, ein Spiel einzuhegen, dessen Regeln man höchstens erahnt, gehört zu einer oft beschriebenen, jedoch gegenüber den üblichen Verhaltensweisen höchst befremdlichen Verkehrtheit jenes Geistes, der meint, Wahres aufgespürt zu haben. Das Verlockende dieser Wahrheit veranlasst dazu, gegen jede Vorsicht, zu erproben, inwieweit die bewährten Strukturen, welche deren Auftritt aufhalten, doch dank eines geglückten denkerischen Angriffes gestürzt werden können. Sollte der Versuch des Umdenkens gelingen, muss notwendigerweise ein neues Gestalten eingeleitet werden, sonst wird das Offene selbst zur nichtenden Gefahr.

² Vgl. E. Ionesco, *Meine Erfahrungen mit dem Theater*, in *Argumente und Argumente*, Luchterhand Verlag 1962. S.15. Im Kontext heisst es weiter: „Wirklich, ich habe das Theater verabscheut. Er langweilte mich. Und doch wieder nicht.“ (ebd.)

Als Triebfeder dieses Gestaltungsgeschehens vermögen gerade das Sich- Versagende, das Widerwärtige und umso mehr, das Beängstigende, den fragenden Geist zu reizen und zu provozieren. Was aber führt zur Geburt der neuen Gestalt und hebt das Nichten der Leere auf?

Eugene Ionesco, der noch im Jahre 2007 laut *Le monde* meistgespielte französische Theaterautor ausserhalb von Frankreich, erfuhr, dem Eigenbericht gemäss, *im* und *am* Theater auf schmerzhafter Weise seinen Mangel und seine Grenze: er scheiterte, nach und nach, an der Fremdheit der Welt. Und deshalb mied er während seines bukarester Literatur- und Philosophiestudiums konsequent das als Kind geliebte Theater, wobei damals das Erstaunen an der Welt noch den grössten Reiz und die Faszination des Theaters ausmachte:

„Jedes Stück gab mir das Gefühl, die Welt sei ungewöhnlich, ein Gefühl, das, in mir so tief verwurzelt, mich bis heute nicht verliess. Jedes Schauspiel weckte in mir dieses Gefühl, dass die Welt fremd ist, was mir nirgends klarer wurde als im Theater.“³

Bekanntlich fängt auch alle Philosophie an mit dem Erstaunen – ein Staunen, welches aber nicht angesichts des Aussergewöhnlichen dieser Welt erwacht, sondern da, wo das Allzuverständliche der Welt, wider Erwarten, ins Ungewohnte, ja ins Unbegreifliche, umschlägt: was die meisten meinen, verstanden zu haben, das gerade wird und bleibt der Philosophie notwendigerweise, wenn sie philosophisch bleiben soll, fremd. Das ist im Grunde die Erfahrung, welche Ionesco als Kind mit jedem Theaterbesuch, vor allem im Marionettentheater, immer wieder zu machen suchte: „ein Schauspiel, das die Welt wiederspiegelte, ungewohnt und unwahrscheinlich.“ (ebd.)

Warum verlor jedoch der spätere Philosophiestudent die Freude an diesem Spektakel des Ungewohnten? Die gleiche Ahnung des Aussergewöhnlichen des Gewöhnlichen, welche als aufrichtiges Staunen an der Welt, den dreizehnjährigen Ionesco sein erstes Stück schreiben liess, verwandelte sich beim jungen Philosophen in eine regelrechte Abneigung gegen „die plumpen Kniffe“ (ebd.) des Theaters. Seinem, während des Studiums, bis zur Unerträglichkeit gesteigerten Gefühl der Fremdheit gegenüber der Welt, erschien das Theater jetzt unangemessen, und zwar, nicht befremdend genug. Die Theaterwelt sollte nicht vergnügen, sondern, gleichsam den griechischen Tragödien, erschrecken können, Unlösbares auf die Bühne bringen, denn:

„Nur das Unerträgliche ist nicht lösbar. Einzig das, was unerträglich ist, ist tief tragisch, tief komisch, ist wesenhaft Theater.“⁴

³ E. Ionesco, *Meine Erfahrungen mit dem Theater*, in *Argumente und Argumente*, Luchterhand Verlag 1962. S.16.

⁴ Ebd., S.15.

Das als gekünstelt, fast als peinlich erlebte Theater, vermochte dem, seiner Naivität durch die begriffliche Präzision der Philosophie beraubten jungen Ionesco nicht mehr zu genügen: was dem modernen Theater gerade fehlen würde, so sein Vorwurf, sei die Fähigkeit, das Unerträgliche auf die Bühne zu bringen, seine Zuschauer zu erschüttern. Bei aller Nähe scheint aber bereits beim frühen Ionesco jede Analogie mit dem klassischen Tragödienspiel ihr Ende zu haben. Denn was sich als das Unerträgliche schlechthin abzeichnet, jene Stereotypen des gesellschaftlichen Umgangs, welche innerhalb des sich profilierenden Werkes des jungen Autors immer pointierter angeklagt werden, sollen gerade nichts Ausgezeichnetes darstellen: keine grossen Konflikte, keine unvereinbaren ethischen Zuspitzungen, nichts Grandioses- und somit nichts Tragisches, zumindest nicht im klassischen Sinn. Keine Furcht wird erregt, kein Mitleid hervorgerufen und somit auch keine, selbst nur für einige begnadete Augenblicke anhaltende, heilende Entspannung angesichts des Unerträglichen, zu erwarten. Keine Lösung durch den Tod, keine Reinigung, sondern, umso mehr, das Versinken in die eigene Einsamkeit, die Steigerung der kreatürlichen Angst durch Einsicht in die Ohnmacht alles vernünftigen Tuns und Strebens. Diese Ohnmacht ist aber jetzt eine andere als die des hybriden Heros: das furchterregende Schicksal des durch göttliche Macht gestürzten Menschen, welche in der griechischen Tragödie die Furcht letztlich in der Bestätigung von göttlichen, die menschliche Einsicht übertreffenden Gesetze auflösen lässt und den Zuschauer reinigt und stärkt, soll bei Ionesco gerade keine Auflösung mehr finden. Die allgemeine Tragödie des Menschengeschlechtes welche alle als Mit-leidende, als Verbündete zueinander finden lässt, wird in seinem Werk zur nichtenden, lähmenden, weil nicht mehr kommunizierbaren, klein- privaten *Komödie*. Jeder ist allein: jeder spricht entweder eine private, unverständliche oder viel schlimmer, eine tote, verkalkte Sprache: Floskeln, welche nichts mehr mitteilen. Das Tragische findet keinen Ausweg, die Spannung bleibt und steigert sich bis zum unerträglich-Komischen. Kann hier doch noch ein kathartischer Effekt erhofft werden? Auf jeden Fall scheint ein solcher nie in der Absicht des, später als der humorvollste unter den Autoren von absurdem Theater bezeichneten Dramatikers gelegen zu haben:

„Ich habe nie den Unterschied zwischen tragisch und komisch begriffen. Das Komische, unmittelbarer Einblick in das Absurde, enthält für mich mehr Verzweiflung als das Tragische. Das Komische ist auswegslos. Ich brauche das Wort Verzweiflung: in Wirklichkeit liegt das Komische aber jenseits-oder diesseits- von Verzweiflung und Hoffnung.“⁵

Was für Ionesco das Unerträgliche schlechthin darstellt und als solches zum Ausdruck gebracht wird, ist, zunächst, wie auch für andere Vertreter seiner existentialistisch geprägten Generation, die unendliche Tragikomödie des Alltags. Die

⁵ Ionesco, Ganz einfache Gedanken über das Theater, in Eugene Ionesco, Die Nashörner (Erzählungen, Erinnerungen, Gedanken über das Theater) Arche Verlag Zürich, S.93.

Trivialität des sozialen Umgangs, die in ihrer Skurrilität blossgestellten Gepflogenheiten der zivilisierten bürgerlichen Gesellschaft, die platte Ordnung des Familien- und Berufslebens, die verkalkte Umgangssprache, schliesslich das Faktum des Lebens, das alternativlose, flache Da-sein überhaupt (denn das Da-sein, sagt Ionesco, kann gar nicht, nicht sein). Dies alles stellt für den Dramatiker ein abgründiges Rätsel dar: tief tragisch und zugleich, tief komisch, in seiner Absurdität. Und erst recht, die Gewalt des Todes, das Unbegreifliche schlechthin, der kosmische Witz als Antwort auf die sinnleere Tragik des Lebens. Ein absurder Ausgang, stets im Raum, aber keine Lösung auf die ewige Frage des Vereinsamten und des durch die verflachte Gesellschaft sich selber fremd gewordenen Individuums: „Wie steht es um diese Welt?“ Ein philosophisches Problem, mit einem nichtphilosophischen Ausklang, wenn man so will, und zwar erfahren, an gerade derjenigen Stelle, wo die Grenzen des Weltverständnisses für Ionesco am sichtbarsten werden: im Theater. Sein Theater wird sich ununterbrochen weigern, die üblichen Panazeen der Nächstenliebe, Freundschaft oder Solidarität einzusetzen, und wird es vorziehen, sich in der selbstquälerischen Betrachtung der abgründigen Einsamkeit, mit der das menschliche Dasein geschlagen ist, zu wälzen.

„Weil ich die Welt nicht verstehe, warte ich darauf, dass man sie mir erklärt“, sagte Ionesco bei der Uraufführung seiner *Stühle*. Ionescos Warten gebar Theater. In einem ersten Anlauf, mit der *Kahlen Sängerin*, als reiner Spott auf das künstlich-Theatrale des modernen Theaters, aus Rachsucht und Widerwillen gegen eine Welt, welche ihm in seiner gesteigerten Todesangst und Einsamkeit, die Antwort versagt hatte. Die *Kahle Sängerin*, das Anti-stück mit dem ulkigen Namen, zu den Ionescos neugeborene Tochter ihren Vater inspiriert hatte, stellt einen Akt der Auflehnung dar, einen Angriff auf die Grobheit und Plumpheit des Theaters, auf dessen Unfähigkeit, das rein Offene, das Erhabene und das Unerträglich wieder in seine ungezähmte Gewalt erscheinen zu lassen. Es ist die Anklage eines Unvermögens, den unerträglichen Riss zu heilen, welchen, das in Entsetzen umgeschlagene Erstaunen des einst theaterverliebten Jungen, angesichts der Ungewohntheit der Welt, bewirkt hatte. Das Theater zeigte Ionesco die Grenzen seines Weltverständnisses: aber das Theater hatte es nicht gleichzeitig vermocht, diese Grenze zu überwinden, deshalb die Anzeige, die Entlarvung, die Blossstellung des Künstlichen am Theater, seiner peinlichen Kniffe. Und dann, die Wende:

„...Mir ist es passiert, dass ich verblüfft war, als ich auf der Bühne der »Noctambules« bei der Probe meines ersten Stückes sah, wie sich die aus mir hervorgegangenen Figuren auf einmal bewegten. Das erschreckte mich sehr. Wer hatte mich dazu berechtigt? War das erlaubt? ..Es war fast teuflisch. So begann ich, das Theater zu lieben, nur weil ich zufällig und mit der Absicht, es zu verspotten, dafür geschrieben hatte. Ich fing an, es in mir wiederzuentdecken, zu verstehen und davon fasziniert zu sein. Mir wurde klar, worin meine eigene Aufgabe bestand.“⁶

⁶ Ebd.S.20.

Ionesco hatte sich gefunden: das Theater, *sein* Theater hatte ihn erstaunt und erschreckt-und ihm offenbar auch einen Weg aus der phobischen Sphäre der Fremdheit gebahnt, denn das Publikum konnte scheinbar sehr wohl mit seinem Werk umgehen: seine Stücke wurden nicht während der Pause verlassen, wie oft bei Beckett der Fall, sondern wurden wieder und wieder aufgeführt (*Die Unterrichtsstunde* und *Die Kahle Sängerin* werden im Pariser *Theatre de la Huchette* seit über 50 Jahren gespielt). Eine existentielle Schranke war gefallen, ein kreativer Damm war gebrochen und Ionesco verfasste in den nächsten dreißig Jahren nach seinem ersten Anti-stück fast im Jahresrhythmus seine achtundzwanzig Stücke, naturalistische Komödien, komische Dramen, Farcen, Tragikomödien, welche ihn neben Beckett und Adamov zu einem der wichtigsten Repräsentanten des Absurden Theaters etablierten, unter denen er aber, unumstritten, als der am meisten gespielte und witzigste gilt. Aus der „Tragödie der Weltangst“ wurde, mit ziemlichem Erfolg, wie die Kritik es auch oft wiederholt hatte in den 60 iger Jahren, ein Kasperletheater.

„Ich sagte mir, dass, wenn das Theater nur eine bedauerliche Vergrößerung von Schattierungen war, die mich störte, es daran lag, dass diese Vergrößerung unzureichend war. Das allzu Plumpe war nicht plump genug, das, was zuwenig schattiert war, war noch allzu schattiert. ...Man musste nicht die Kniffe verstecken, sondern sie noch sichtbarer machen, sie mutig zeigen. ...Humor, ja, aber mit den Mitteln der Burleske. Eine harte Komik, Komik ohne Feinheiten, übertrieben.... Auch Auflösung, Auseinandernehmen der Sprache.“⁷

Ionescos komische Dramen sind hoffnungslos, auflösend- witzig: und zwar so, dass nach einem Gespräch keine Partie unversehrt bestehen bleibt:⁸ „Man kann beweisen, dass der soziale Fortschritt besser ist mit Zucker“-sagt in der elften und letzten Szene der *Kahlen Sängerin* Mr. Martin, was laut Inszenierungsvorgaben des Autors „Feindlichkeit und Erregung“ in den anderen Personen auslösen soll. In einer Steigerung von Nervosität bis zur kollektiven Wut verselbständigt sich das Gespräch zwischen den zwei sich gemütlich beim Tee unterhaltenden Familien Smith und Martin und wirkt surreal: „Touchire nicht meine Niere“- „Kuriere meine Kuriere“- „Epikuriere meine Niere“- „Pikiere die Liere“- „Liriliere“- „Kremiere“ – „Klistiere die Elixiere“- „Demonstriere deine Emire“- „Vexiere“- „Okuliere und eliminiere“- „Kujoniere die Kanoniere“- „Filtriere, examiniere.“ „Examiniere nicht, sie ist aus Goethe.“ „Johann.“ „Wolfgang.“ „Goethe.“ „In“- „der“ – „Morgenröte!“ Der Ausgang des Gespräches: die entsetzten Ausrufe, die Erkenntnis, die jetzt nicht mehr befreiend wirkt, weil keiner mehr richtig weiss, was er gesucht hat: „Es!“ „Ist!“ „Nicht!“ „Dort!“ „Es!“ „Ist!“ „Da!“ Letztes Indiz von Ionesco: *Die Martins sitzen and der Stelle wie die Smiths zu Beginn des Stückes. Das Ganze fängt von vorne an,*

⁷ Ebd.S.21.

⁸ Zit. nach E.Ionesco, *Ausgewählte Theaterstücke*, Darmstadt, 1964, vgl.S.34-35 (Angabe des jeweiligen Sprechers wurde ausgespart).

die gleichen Sätze werden gesprochen, während der Vorhang fällt.⁹ Das Ende bietet keinen Schluss, die Lösung bietet keine Erlösung, sondern nur die ewige Wiederholung, trotz des angeblichen „Fundes“. Die Personen bleiben als monadische Gefangene in der „Hölle der Anderen“ um einen Ausdruck Sartres zu verwenden, den Ionesco auch oft und gerne zitiert, zu welcher sie verdammt sind, ohne je ein Bezug zueinander zu finden, in der teuflischen Falle des Sozialisierens, des bedeutungslosen *small-talks* und in einer abgündigen Einsamkeit, wartend, während eine in der *Kahlen Sängerin* „englische Wanduhr siebzehn englische Schläge“¹⁰ schlägt.

Doch wieso versagt eigentlich Ionesco immer wieder seinen Personen die Chance, sich selbst und die anderen zu finden, ihnen zu begegnen, wieso baut er alle Brücken ab, angefangen mit der Möglichkeit einer Begegnung durch die Sprache, weshalb die Freude am ständigen Scheitern seiner schwachen, entstellten Menschentypen, innerhalb einer übertrieben flach konzipierten Gesellschaft? Kenneth Tynan, der Dramaturg, der auch als *Observer*-Kritiker Ionesco in England eingeführt hatte, hat als Erster genug des Wartens auf die Entschlüsselung dieses Rätsels. Das Entfremdungssupplicium wird Tynan langweilig¹¹, und das macht er auch deutlich in einer sehr scharf formulierten Rezension der *Stühle*. Damit entflammt gegen Ende der fünfziger Jahre die Polemik um den, zunächst in England gross gefeierte, aber nichtsdestotrotz, bezüglich seiner künstlerischen Botschaft stur und stumm gebliebenen Ionesco. Grosse Namen sind, ausser Tynan, an der Auseinandersetzung beteiligt: Orson Welles und Philipp Toynbee. Die innerhalb der sogenannten Londoner Kontroverse (1958) oft wiederholten Vorwürfe, klagen letztendlich alle die irritierende Gleichgültigkeit gegenüber des einen oder anderen moralischen Wertes an. Ionescos widersinnige Wiederholungen (der Erfolg der *Stühle* in England beruhe letztlich auf eine Wiederaufnahme dessen, was man aus der *Unterrichtsstunde* bereits schon kenne, so Tynan¹²) und seine Übertreibungen, lassen keinen Raum mehr zu für Menschlichkeit, Solidarität, für die „Heilung durch Kunst“, für das Glauben an einen gesunden, politisch wirksamen *common sense*. Anders gesagt: *what other business is there?* Was soll denn noch kommen, nach der Auflösung der Gesellschaft? Kenneth Tynan wirft Ionesco besonders seinen sozial unfähigen „Robotertyp“ (ebd.) vor - und wenn man sich die Behringer-Gestalten Ionescos ansieht, dann ist man auch geneigt, Tynan etwas Recht zu geben. Orson Welles macht auf die Gefahren einer Gesellschaft aufmerksam, in welcher Kunst nicht auch eine politische Funktion erfüllt, indem sie im Dienste der Erhaltung menschlicher Freiheiten gesetzt wird und

⁹ Ionesco, *Ausgewählte Theaterstücke*, Darmstadt, 1964, S.35-36.

¹⁰ Ebd., Erste Szene, S.9.

¹¹ In den von Kenneth Tynan unterzeichneten *Observer*-Artikel vom 22.Juni 1958 „Ionesco: Bestimmung des Theaters?“ heisst es bezeichnenderweise: „Seine [Ionescos] Dialoge bringen manchmal zum Lachen. Manchmal sind sie Hokuspokus. Oft sind sie aber weder das eine noch das andere. Dann rufen sie eine abgründige Langeweile hervor.“ In *Argumente und Argumente*, S.84.

¹² Ebd.

fordert von Ionesco selbst auch einmal den „Mut, unsere Flachheit zu ertragen“¹³. Schliesslich bringt Philipp Toynbee die Sache auf den Punkt:

„Zu schreiben, dass uns das Gesellschaftsgebundene voneinander trennt, wäre gleichbedeutend mit der Feststellung: die Gattung Mensch ist in ihrer Bewegungsfreiheit durch die Atmosphäre, die so schwer auf unserem Planeten lastet, schrecklich eingeengt.“¹⁴

Eine Antwort Ionescos auf die *Observer*-Artikel, gleichzeitig die zweite Runde der Auseinandersetzung mit Tynan welche aber, trotz Erwerbung der Rechte, nicht mehr von der londoner Zeitung publiziert wurde, stellte der Text „Das Herz liegt nicht auf der Hand“¹⁵ dar. Ein Aspekt, welches man dem Text entnehmen kann (jenseits der zugespitzten Darlegung des künstlerischen Mottos Ionescos) ist eine sich auf vielen Ebenen abspielende Verwerfung des nicht explizit genannten, aber überall in den Vorwürfen seines englischen, übrigens von ihm hochgeschätzten „ritterlichen Feinde“ herausklingenden „*seeing is believing*“- Prinzips des gemeinschaftlich-gesellschaftlichen Sinnes. Die Schrift kann als eine radikale Abrechnung mit dem „gesunden“ *common sense*, als möglicher Begleiter jedwelcher Kunsterfahrung gelesen werden und bietet Ionesco erneut einen Anlass, um mit dem von ihm verachteten sozialistischen Realismus kurzen Prozess zu machen. Da Tynan ihm ausdrücklich Lebensfremdheit unterstellt hatte¹⁶, ist hier Ionesco vor allem darauf bedacht, zu zeigen, dass die angeblich lebensnahen Realisten diejenigen seien, die sich vom Leben, es entstellend und die Menschen entmenschlichend, entfernt hätten, während, umgekehrt, sich die Phantasiewelt des Surrealismus als ein besserer Zugang zum Leben selbst erwiesen hätte, da ihr die ideologischen Umwege grösstenteils erspart geblieben wären (vgl. ebd). Ausgangspunkt der Überlegung bietet die durch den Besuch einer synoptischen Ausstellung entstandene Beobachtung, dass, sowohl in der Malerei, wie auch im Theater, die Formal-Realistische Betrachtung die Realität ersticken würde. Erst da, wo der „Handwerker“ (hier, der von Ionesco verehrte surrealistische Maler Andre Masson) „keine Rücksicht auf die menschliche Realität genommen hatte, einzig deshalb, weil er ihr nicht nachgegangen ist und nur an den Malakt gedacht hat, ...hatte sichdie menschliche Realität und ihre Tragik unverhüllt gezeigt.“¹⁷ Nebenbei erwähnt, die Anti-formalisten schneiden bei Ionesco auch nicht besser ab, bei ihnen gäbe es „nur vertrocknete,

¹³ Orson Welles, *Der Künstler und der Kritiker. Argumente und Argumente*, S.95 ff. (Irritiert ist Welles vor allem von Ionesco Stellungnahme zur politischen Botschaft der Kunst: „Kann sich der Künstler der Politik entziehen? Er (Ionesco, n.n.) hätte das Thema vermeiden müssen. Ebd.)

¹⁴ Philipp Toynbee, *Eine Lebenseinstellung*, in: *Argumente und Argumente*, S.93.

¹⁵ *Argumente und Argumente*, S.97 ff.

¹⁶ Auf Ionescos Antwort (E. Ionesco, *Die Rolle des Dramatikers*, ebd. S.85 ff.) auf Tynans erstes *Observer*-Artikel folgt ein zweiter Angriff am 6. Juli 1958, der ebenfalls im *Observer* abgedruckt wurde: K.Tynan, *Ionesco und das Lebensfremde*, ebd. S.90 ff.

¹⁷ *Das Herz liegt nicht... ..Argumente*, S.101.

leere und abgestorbene Formen“ (ebd). Jenseits der sicherlich diskussionswerten und auch vielfältig begründbaren, ja als solche auch mehrmals von Ionesco leidenschaftlich argumentierte Ablehnung des Realismus, geht es hier hauptsächlich um den für die Epoche charakteristischen Versuch der Überwindung des Form-Inhalts Paradigmas, durch Auflösung beider Instanzen in den Ausdruck selbst.

Es handelt sich nicht, oder besser, es handelt sich nie um Annahme oder Ablehnung einer bestimmten, mehr oder weniger „geeigneten“ Form für die bessere Herausstellung eines Inhalts (qua moralischer oder sonst welcher „habhaften Wahrheit“¹⁸), sondern um den reinen Ausdruck selbst, „Inhalt und Form zugleich“¹⁹. Kunst ist (auch) für Ionesco dieser reine Ausdruck: er *ist* der einzige Sinn und Träger der Wahrheit, und nicht ein (zweiter), verhüllter, „esoterischer“ Sinn, den es noch jenseits des Werkes, „auszulegen“ gälte, geschweige denn, dass dieser sekundäre Sinn ein moralischer oder politischer wäre. Deshalb lautet der Vorschlag welchen Ionesco seinen Kritikern angesichts der Vorgehensweise der Untersuchung von Kunstwerken macht, folgendermassen:

„Weil alles im Ausdruck enthalten ist, in seiner Struktur, in seiner ihm innewohnenden Logik, muss die Art des Ausdrucks, Gegenstand der Untersuchung sein“.²⁰

Allein bei der Einheit des künstlerischen Ausdrucks fängt die Interpretation an; hier hört sie aber auch zugleich auf: etwas anderes dürfte man vom Kunstwerk auch nicht erwarten sollen. Darin bestünde auch seine Freiheit und seine Wirklichkeit: dass er auf keine andere Wahrheit ruht, als die von ihm verkörperte und auf diese Weise ihm innewohnende. Die Unmittelbarkeit der künstlerischen Erfahrung, welche auf die Auszeichnung der Kunst beruht, ihre Wahrheit allein und ganz, in ihrem Ausdruck präsent zu machen, garantiert ihre Unabhängigkeit von der begrifflichen Welt (der theoretischen, sowohl wie der praktischen Vernunft)²¹, hindert sie aber nicht daran, höchstes Wissen von der Welt darzustellen, ein „Wissen“ zur Beurteilung dessen zunächst alle Masstäbe, notwendigerweise, fehlen müssen:

„Ich siedle die Kunst eher auf der Ebene eines ungebundenen Wissens an als auf der Ebene einer Moral, einer politischen Moral. Es handelt sich bei ihr wohl gemerkt um ein gefühlsmässiges, sich einfühlendes Wissen, um eine in ihrer Subjektivität objektive Entdeckung, nicht um das Zeugnis einer Belehrung, sondern um das Zeugnis, wie die Welt dem Künstler erscheint.“

¹⁸ Ebd., S.102.

¹⁹ Ebd., S.98.

²⁰ Ebd., S.99.

²¹ Dies bedeutet aber keinesfalls ein Mangel der künstlerischen Erfahrung im Vergleich zum Vernunftwissen, wie das etwa die idealistische Ästhetik sah (und hier sind bei Ionesco deutliche Berührungspunkte mit etwa der heideggerschen oder gadamerschen Auffassung vom Wesen der Kunst zu beobachten, ohne das m. W. bei Ionesco das Problem der Wahrheit der Kunst eigens in einer theoretischen Schrift aufgeworfen wurde).

Erneuerung der Sprache ist Erneuerung des Weltkonzepts, des Weltbilds. Revolution bedeutet Veränderung der Denkweise. Jeder neue künstlerische Ausdruck ist eine Bereicherung, die einer Forderung des Geistes entspricht, eine Grenzerweiterung der bekannten Wirklichkeit: er ist ein Abenteuer. Er ist ein Wagnis. Er kann also nicht die Wiederholung einer katalogisierten Ideologie sein. Er kann nicht einer anderen Wahrheit (weil sie, kaum ausgesprochen, bereits überholt ist) als der eigenen dienen. Jedes Kunstwerk, das dieser Notwendigkeit entspricht, kann zunächst, weil es etwas sagt, was so noch nicht gesagt worden ist, ungewohnt erscheinen.“²²

Es gilt jedoch gar nicht dieses Neue und Ungewohnte, welches der Erfahrung von Kunst eigentümlich ist, auf Vertrautes zurückzuführen, sondern eher neue Maßstäbe erschaffen, welche der soeben entdeckten Wahrheit, der in der Kunst sich entfaltenden Welt, entsprechen. Aber auch dieses erst in einem zweiten Schritt, denn zunächst einmal ist alles, was die Kunst sei und vermittele, nichts anderes, als sie selbst und sich selbst, nämlich Kunst. Vom Theater gilt dementsprechend als einzig mögliche tautologische Bestimmung: *Theater kann nur Theater sein*²³. Wenn man es also auf Heilung durch Kunst abgesehen hat, als Vehikel von bekannten oder neuen erzieherischen Ideen, so verweigert Ionesco seinem Publikum –und seinen englischen Kritikern– den Schlüssel zu seinem Werk. Das Herz liegt nicht auf der Hand. Und trotzdem liegt das Herz offen da, als der künstlerische Ausdruck selbst. Das Werk *ist* sein eigener Schlüssel. Er liegt offen vor, jedoch nicht an der Hauptstrasse der Öffentlichkeit.

Warum ist aber Ionesco ein so verbissener Gegner dieser Sphäre der Öffentlichkeit und entschlossen, die Gesellschaft aufzulösen? Nun, offensichtlich bleibt von einer Gesellschaft nicht mehr viel übrig, nach der Auflösung der Sprache und nach der Zurückweisung allerlei möglichen Bände, welche die Gesellschaft zusammenhalten könnten: das allgemeine begriffliche Wissen, die Logik, die gemeinsame Moral, jede Form von Ideologie, selbst eine gemeinsam erlebte und mitteilbare Kunsterfahrung scheint von vorneherein ausgeschlossen zu sein. Hebt sich denn unter diesen Umständen die Kunst von Ionesco nicht selbst auf?

Der „scheinbare Ausweg“ den das Theater von Ionesco anbieten würde, sei, so Tynan und in gewissen Massen auch laut Welles, in Abwesenheit eines Hinweises auf ein Besseres, einer Alternative, eines neuen Weges für die jetzt als flach und absurd dargestellte Gesellschaft „höchstens eine luftleere Glocke, eine Sackgasse, ein Jahrmarktausflug in eine Geisterbahn“²⁴.

Ionesco will aber gar keinen Ausweg bieten in eine alternative Gesellschaftsordnung. Das bedeutet gleichzeitig nicht, dass er die Möglichkeit von Gemeinschaften vollkommen ausschliessen würde. Sein Kampf gegenüber dem alles durchdringenden und bisweilen tyrannisch werdenden „Sozialen“ gilt lediglich dem

²² Ionesco, Argumente...S.98-99.

²³ Meine Erfahrungen mit dem Theater, Argumente und Argumente, S.29

²⁴ Kenneth Tynan, Observer, 22 Juni 1958, Ionesco: Bestimmung des Theaters? Argumente...S.83.

Umstand, das „etwas im menschlichen Wesen sich dem Gesellschaftlichen entzieht oder durch das Gesellschaftliche ausgeklammert wird.“²⁵ Und auf dieses „etwas“ kommt es Ionesco an. Keine Gesellschaft vermag es, diesem Sich- entziehenden- Etwas Rechnung zu tragen, sie tendiert eher, es aufzuheben, zu verneinen, den Menschen abzuhalten vom Sein dessen, was er, als Ganzes, ist.

„Jede Gesellschaft entfremdet. Sogar und vor allem die „sozialistische“. ... Wo es die gesellschaftliche Funktion gibt, gibt es die Entfremdung. (Das Gesellschaftliche ist die Organisation von Funktionen) Noch einmal: der Mensch ist nicht nur eine gesellschaftliche Funktion.“²⁶

Die Entfremdung der Gestalten Ionescos ist nicht die Folge einer „schlechten“ Gesellschaftsordnung, die es zu ersetzen gälte. Sie suchen gar nicht und können nicht in einer „besseren“ Gesellschaft einen neuen Sinn und ihre Erlösung finden, ihre Entfremdung hat, im Gegenteil, in jeder träge gewordenen Gesellschaft (und das sind vor allem die „guten“ Strukturen, die sich vielfach bewährt haben) ihren Ursprung. Die Gesellschaft ist nicht die Kur für die Entfremdung, sie ist selbst, in ihrer Verkalkung, in ihrer Anordnung von Notwendigkeiten und nützlichen Institutionen und Berufe, die Krankheit. Jede zu lang unhinterfragte Ordnung nutzt sich und nutzt die anderen ab: sie erschöpft den Menschen. Deshalb bedarf es eines künstlerischen Entwurfes, um jede Gesellschaft daran zu erinnern, was sie an den Menschen zu leisten hat: nämlich ihm zu helfen, ihn zu ermutigen, diejenige Gemeinschaft zu stiften, die ihm erlaubt, er selbst, *mit* aber auch *ohne* ihr, in seiner Einsamkeit, zu sein:

„Der moderne Mensch ist ein Gefangener der Notwendigkeit. Es ist ihm unbegreiflich, dass etwas nutzlos sein kann. So begreift er auch nicht, dass es im Grunde das Nützliche ist, das nutzlos drückend auf ihn lasten kann. Wer die Nützlichkeit des Nutzlosen und die Nutzlosigkeit des Nützlichen nicht begreift, der begreift die Kunst nicht. ... Die beschäftigten, angstvollen Menschen, die einem Ziel nachlaufen, das kein menschliches Ziel ist oder nur in ihrer Einbildung besteht, können plötzlich... beim Ruf irgendeines Verrückten oder Dämons von einem fieberhaften Fanatismus, von irgendeiner Kollektivwut oder Volkshysterie befallen werden. ...

Diese Bedrohung lauert auf die Menschen von heute, die den Sinn für die Einsamkeit und den Geschmack daran verloren haben. Die Einsamkeit ist nicht Trennung. Die Einsamkeit ist Sammlung. Die Gruppierungen, die Gesellschaften, sind, wie schon gesagt, meistens nur Zusammenschlüsse von Einsamen. Zu der Zeit, als die Menschen sich noch abschliessen konnten, hat man niemals von Mitteilungsschwierigkeiten gesprochen. Die Schwierigkeit, sich mitzuteilen und die Absonderung sind paradoxerweise die tragischen Themen einer modernen Welt, in der alles gemeinsam gemacht wird. Einer Welt, in der man ununterbrochen nationalisiert und sozialisiert. Einer Welt, in der man nicht mehr allein sein kann.“²⁷

²⁵ Das Herz liegt nicht, ...Argumente, S.103.

²⁶ Ebd.S.104

²⁷ Anlässlich einer französisch-deutschen Schriftstellertagung (Argumente und Argumente, S.145-146.)

Die Fähigkeit, die Einsamkeit zu ertragen, welche allein den Menschen zu sich selbst zurückfinden lässt, ist alles andere als der sterile Kampf des sich am Sozialen erschöpfenden Menschen. Sie ist auch gleichzeitig die Grundlage für die Stiftung jedwelcher möglichen echten menschlichen Gemeinschaft.

Ionesco ist sich aber durchaus bewusst, dass man dazu den Menschen aus dem falschen Gefüge von Bestimmungen unter denen er sich versteht, losreißen muss. Das ist, wenn überhaupt, die „Absicht“ seiner Kunst:

„Um sich vom Alltäglichen, von der Gewohnheit und geistigen Trägheit loszureißen, die uns die Fremdartigkeit der Welt verbergen, hat man wirkliche Keulenschläge nötig. Ohne eine neue Jungfräulichkeit des Geistes, ohne ein neues gereinigtes Wissen um die Wirklichkeit des Daseins gibt es kein Theater, gibt es keine Kunst mehr. Bevor man die Wirklichkeit neu zusammensetzt, muss man sie gleichsam auflösen.“²⁸

Was sich nach dieser Auflösung bietet, ist jedoch nicht die angeklagte „absichtlich luftleere Glocke, in der der Autor uns mit der Stimme des Propheten einlädt, die Luftleere wahrzunehmen“ (Tynan²⁹). Es gibt eine Antwort, es gibt neue ionescianische Wertetafeln nach der Verabschiedung der alten, sie kommen aber nicht mehr wie erwartet, nicht als vorgekaute Botschaft vom erzieherisch ausgerichteten Künstler. Die Kunst bleibt Kunst, sie bleibt frei und gibt ihre Antworten, wie schon erörtert, nicht in der Form einer Ethik oder Moral, eines neuen Sinnes für das menschliche Leben, einer neuen Doktrin oder Kunstreligion. Dementsprechend ist Ionesco weit davon entfernt, den Sinn der Kunst selbst aufheben zu wollen, die Aufhebung betrifft lediglich eine mit ihr verknüpfbare Ideologie. Sinn ist und bleibt der freie Ausdruck. Mehr noch, die Gesellschaft die Ionesco in seinen Stücken auflöst, bahnt den Weg zur „eigentlichen Gesellschaft, die wirkliche menschliche Gesellschaft, [die] übersozial ist.“³⁰ Positiv ausgedrückt: „Es ist eine umfassendere und tiefergehende Gesellschaft, eine Gesellschaft, die in den gemeinsamen Ängsten, den gemeinsamen Sehnsüchten und dem gemeinsamen Heimweh besteht.“³¹ Eine Gemeinschaft gemeinsam Einsamer, in der „das Menschliche über dem Sozialen [steht], und nicht umgekehrt.“³²

Auch wenn die Fragen und die Ängste gemeinsam sind (und als solche kommen sie, als *allgemein* mitteilbare, im Kunstwerk vor), die Antworten sind und bleiben individuell. Deshalb verrät auch Ionesco seine Antwort nicht (die er als Künstler sowieso nicht als „Heilsweg“³³ zu verkünden oder als eine „automatisch funktionierende Philosophie“, als „Rhinozertis“ zu verbreiten berufen ist, was er

²⁸ Argumente..., S.22.

²⁹ Kenneth Tynan, Ionesco, Bestimmung des Theaters? In. ebd., S.85.

³⁰ Vgl. Ionesco, Die Rolle des Dramatikers, Ebd, S.87

³¹ Ebd.

³² Vgl.ebd.

³³ E. Ionesco, *Zu den Nashörnern in den Vereinigten Staaten*, „Arts“ 1961. In ebd., S.206., auch für die unmittelbar anschliessend zitierten Ausdrücke.

auch offen zugibt), aber nicht weil er sie nicht „hätte“ (was ihm auch von einem New Yorker Kritiker unterstellt wurde³⁴.) Was bleibt denn übrig als Bestimmung des Dramatikers?

„Der Dramatiker stellt Fragen. Die Leute müssen konzentriert in ihrer Einsamkeit darüber nachdenken. Eine selbstgefundene schiefe Lösung ist unendlich viel mehr wert, als eine fixfertige Ideologie, die den Menschen am Denken hindert.“³⁵

Wenn daher, wenn auch nicht eine Heilung der Menschheit durch die Kunst möglich wird (denn niemals konnte der Mensch von sich selbst, seinen Träumen, Ängste und seiner Sehnsucht „geheilt“ werden), so werden durch die Kunst viele Wege eröffnet, zur jeweils eigenen Einsamkeit: das ist zumindest was Ionesco für sich bestätigt, durch seine Kunst tun zu wollen. Seinen innersten Ängsten und Wünschen, seiner Einsamkeit, Fleisch und Blut, und genauso wichtig, Ausdruck und Stimme zu verleihen. Das dies für andere auch stimmend sein könnte, bleibt seine Hoffnung, deshalb seine wiederholten, oftmals bereuten Versuche, sich doch selbst auszulegen, zu rechtfertigen, Debatten zu führen und zugleich der Grund aus welchem Ionesco, gegen seinen eigenen Entschluss, sich als Künstler vor der Philosophie der Kunst zurückzunehmen, sein Versprechen doch gerne bricht und zum theoretischen Diskurs greift. Letztendlich, besteht für den Künstler, wie für alle Menschen auch das Recht auf (die scheinbar unerlässliche) Philosophie, als Resultat eigenständigen Denkens:

„In gewissem Sinne sind alle Menschen Philosophen, d.h.sie entdecken alle einen Teil der überzeitlichen Realität. Den, den sie selber entdecken können. Wenn ich hier Philosoph sage, meine ich nicht den Fachphilosophen, der nur die Weltansichten der anderen benutzt. In meinen Augen ist der Künstler, weil er die überzeitliche Realität direkt erfasst, ein wahrer Philosoph. Die Weite, die Tiefe und die Genauigkeit seiner wirklich philosophischen Sicht, seine lebendige Philosophie, bestimmen seine Bedeutung. Die Lebendigkeit dieser Philosophie, die Tatsache, dass sie Leben und nicht abstraktes Denken ist, macht die Qualität des Kunstwerks aus. Eine starre Philosophie ist in dem Augenblick vorbei, indem sie von einer neuen Philosophie, einem neuen System überholt ist. Aber die lebendigen Philosophien, die Kunstwerke, schwächen sich gegenseitig nicht.“³⁶

Ganz im Gegenteil zu einer gegenseitigen Schwächung, scheinen sich die „Wahrheiten von Kunstwerken gegenseitig zu unterstützen (ebd.)“ und scheinen auch denjenigen der, von den Fragen, welche die Erfahrung der Kunst erweckt, ergriffen, selbst auf diese Wahrheiten kommt, zu stärken. Darin beruht jenseits jedwelcher Heilsabsichten –oder Erwartungen, auch der kathartische Effekt des Kunstwerkes der, damals wie heute, auch nicht als Folge des Diskurses eines

³⁴ Vgl. E. Ionesco, *Zu den Nashörnern in den Vereinigten Staaten*, „Arts“ 1961. In ebd., S.206-207.

³⁵ Ebd., S.206.

³⁶ E. Ionesco, *Meine Erfahrungen mit dem Theater*, N.R.F., Februar 1958. Ebd., S.31.

besserwissenden Autors auftrat, welcher zu Zwecken kollektiver Befreiung von existentiellen Sorgen und Ängste, im Kunstwerk mit verpackt wurde. Es ist der (künstlerische) Ausdruck alleine (das Werk, und nicht der Autor) der die göttliche Kraft, zu reinigen, besitzt. Keine Unterwerfung des Publikums unter die „Kraft der Idee“, in dessen geistiger „Besitz“ der Autor geraten wäre. Und dennoch, eine wunderbare Kraft, die der Mensch alleine, an sich selbst, anlässlich der Betrachtung eines Kunstwerkes erfahren kann, auf dessen Fragen er sich nur in seiner Einsamkeit einzulassen braucht. Die Kraft, sich selber einen Einblick in das zu verschaffen, was die Wahrheit seines Wesens ist. Denn letztlich ist das, was man von und an Ionesco lernen kann, die Tatsache, dass ein jeder Hermeneutiker seiner Einsamkeit zu sein hat, als der Einsame, der auf seine Stimmen und Stimmungen zu hören vermag. Es sind Angst, Träume, Liebe, Trauer und Sehnsucht und viele andere Stimmungen, welche der Einzelne voneinander zu scheiden und zu verstehen hat. Was alles davon Bedeutung hat? Das kann nur einer für sich alleine entscheiden. Angesichts dessen, wer er ist und wer er zu sein hat, hat sich jeder für sich selbst zu sorgen. Zu einer *Nasshörner* -Vorstellung in den Vereinigten Staaten (1961) schreibt Ionesco, wieder mal angeklagt, die Leute im Ungewissen zu lassen:

„Ein freier Mensch muss sich selbst von dieser Ungewissheit befreien. Aus eigener Kraft. Nicht aus der Kraft des anderen.“³⁷

Was angesichts dieser nicht unphilosophischen Überlegungen Ionescos zur Erfahrung von Kunst sicherlich als Frage bleibt, ist ob seine Kunst, letztendlich, doch nicht, trotz aller Vorsichtsmassnahmen, derjenigen, von ihm als so gefährlich empfundenen Gestalt von Philosophie, verpflichtet bleibt und doch etwas wie eine theoretische (und implizit ideologienchwangere) Basis erhält? Ist die ideologische Erstarrung nicht letztendlich unauflösbar, selbst für den Künstler der sich im Namen der Authentizität der Erfahrung weigert, seine Kunst mit Werte zu versetzen, der Künstler der im besten Falle Vorläufer seiner Zeit, aber doch Kind einer Zeit bleibt? Und letztlich, kann man die, selbst nach eigenen Maßstäben hervorgebrachte Kunst, nicht nur durch eine- zugegebenerweise, ihr nicht vorlaufenden, aber doch ihr entsprungenen- Doktrin, einer Prinzipienlehre, rechtfertigen? So lange das künstlerisch-lebendige am Werk und nicht irgendwelche Theorien wichtiger (und wohlgermerkt, witziger) bleiben, ist das Ionesco nur recht. Dafür sorgt er mit seiner (dem väterlichen Lande nicht unüblichen) Selbstironie: „Ich hoffe, mein Theater ist humorvoller als meine Polemik. Ich hoff's.“³⁸

³⁷ Zu den *Nasshörnern* in den Vereinigten Staaten, *Argumente...*, S.207.

³⁸ Vorwort zu *Argumente...*S.8.

GIANNI VATTIMO. NIHILISMUS UND POSTMODERNE IN DER PHILOSOPHIE¹

DANIEL CORNELIU ȚUPLEA*

ABSTRACT. *Gianni Vattimo. Nihilism and Postmodern in Philosophy.* The problem of being in the post-industrial era is a central theme in the work of the Italian philosopher Gianni Vattimo. Using the conceptual binomial, belonging to the Heidegger *Überwindung-Verwindung*, the representative of the *lean thinking* is trying a clarification of the report modern – postmodern in philosophy, as well as legitimating from the philosophical point of view the concept in the postmodern philosophy. From the perspective of the Italian thinker, the first philosopher who identified in the *Überwindung* concept the essence of the modern philosophy is Friedrich Nietzsche (modernity as time to overcome). In philosophy, leaving modernity starts with the dissolution of the basis (*Grund*). The German philosopher Martin Heidegger says that it is undeniable that is over with Nietzsche a series of philosophy (metaphysics) in which knowledge is identified with knowing the basis (Aristotle). In the same time, the author of *Sein und Zeit* considers that Nietzsche, with all his nihilistic momentum, is not outside this philosophical series, but he rather perfects the metaphysical thinking. Gianni Vattimo doesn't entirely agree the thesis of Heidegger. The philosophy of Nietzsche not only perfects the metaphysical thinking, but also represents the entering in post modernity.

REZUMAT. *Gianni Vattimo. Nihilism și postmodern în filosofie.* Problema ființei în epoca postindustrială este o temă centrală în opera filosofului italian Gianni Vattimo. Cu ajutorul binomului conceptual, de origine heideggeriană *Überwindung-Verwindung*,

¹ Vattimos Aufsatz „*Nihilismo e postmoderno in filosofia*“ wurde zuerst in dem Zeitschrift „Aut-Aut“ (1984, Nr. 202) publiziert. Derselbe Aufsatz konkludiert ein Jahr später das Buch *Ende der Moderne*, (Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985). Im diesem Buch handelt es sich um eine Sammlung von Beiträgen, die zwischen 1980 und 1984 veröffentlicht wurden. Der Aufsatz *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie* wird von Wolfgang Welsch in seinem Werk *Unsere postmoderne Moderne* analysiert. Vgl. Welsch W., *Unsere postmoderne Moderne*, Acta humaniora, Weinheim 191³, 136-139. Eine kritische Bearbeitung dieses Aufsatzes, der mit anderen veröffentlichten Recherchen Vattimos in Verbindung gebracht wird, ist das Verdienst Wolfgang Müller-Lauter. Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche und Heidegger als nihilistische Denker. Zu Gianni Vattimo »postmodernistischer« Deutung*, in „Nietzsche Studien“ 27, 1998 (52-81).

* Asist. drd., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, e-mail: danieltuplea@yahoo.it

reprezentantul *gândirii slabe* încearcă atât o clarificare a raportului modern – postmodern în filosofie, cât și o legitimare din punct de vedere filosofic a conceptului de filosofie postmodernă. Din perspectiva gânditorului italian, primul filosof care a identificat în conceptul de *Überwindung* esența filosofiei moderne este Friedrich Nietzsche (modernitatea ca epocă a depășirii). În filosofie, ieșirea din modernitate are ca punct de plecare dizolvarea temeiului (*Grund*). Din perspectiva filosofului german Martin Heidegger este de necontestat faptul că, odată cu Nietzsche se încheie un ciclu al filosofiei (metafizicii) în care cunoașterea este identificată cu cunoașterea temeiului (Aristotel). Totodată, autorul operei *Sein und Zeit* este de părere că Nietzsche, cu tot elanul său nihilist, nu se situează în afara acestui ciclu filosofic, ci mai degrabă desăvârșeste gândirea metafizică. Gianni Vattimo nu este întru totul de acord cu teza lui Heidegger. Filosofia lui Nietzsche nu doar desăvârșeste gândirea metafizică, ci reprezintă intrarea în postmodernitate.

Keywords: *metaphysics, modernism, postmodernism, nihilism, hermeneutics, ontology, Verwindung, Überwindung, Genesung, Ge-stell*

Cuvinte cheie: *metafizică, modernism, postmodernism, nihilism, hermeneutica, ontologie, Verwindung, Überwindung, Genesung, Ge-stell*

1. Das Problem des Seins im Projekt der Philosophie der Postmoderne

Die Philosophie der Postmoderne konstituiert sich im Grunde als Kritik der Moderne. Die Kritik der Moderne, welche sich nicht als eine hegemonische Perspektive charakterisieren lässt, unterstreicht trotzdem, besonders durch Heideggers Thematisierung und Wiedergewinn des Problems des Sinn des Seins, das gemeinsame Gebiet im Sinne einer Zusammengehörigkeit und zwar dem der Geschichtlichkeit (Zeit-Sein), welcher in Vattimos Recherchen auf die Philosophie Nietzsche zurückführt. Auf dieser Ebene der Geschichtlichkeit² werden das Sein und der Mensch erneut gedacht. Von diesem Punkt aus werden auch die Kriterien und die Kritik an der Idee des Fortschritts, der Grund – Merkmale der Moderne –, ausgearbeitet. Obwohl die Moderne eine blühende Art des Denkens vertritt, die sowohl im Bereich der Naturwissenschaften als auch der Geisteswissenschaften ihren Fortschritt unter Beweis gestellt hat, der einen „Enthusiasmus“ in der Epoche der Aufklärung auf der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ebene mit einbezogen hat, bleibt sie an eine Art des Denkens gebunden, aus der sie ihre eigene Konsistenz bezieht. Es

² In den Horizont der Geschichtlichkeit fallen die Akzente nicht nur auf das Vergehen der Vergangenheit als „veraltet“, sondern auch auf das Gewesene, das in der Geschichte sich konstituiert hat und auch heute uns noch zu denken gibt. Die Geschichte als Schichten unseres Bodens.

ist dies das Denken des Grundes³ mit all seiner „bedrohenden“ Wirkungen in der Epoche der Entwicklung und Herrschaft durch Technik. Das Problem des Seins in der Epoche der Technik wird eine Konstante der Philosophie Vattimos, auf den Spuren Heideggers, sein. Aus dieser Problematik heraus wird der Vertreter des *schwachen Denkens* die Beziehung von Moderner und Postmoderner Philosophie betrachten, um seine eigene philosophische Perspektive zu entwickeln. Die Philosophie der Moderne wird Vattimo mit dem Merkmal des „Begriffs der *Überwindung*“, welcher sich in enger Beziehung zum Grund (als Letztbegründung) erklären lässt, charakterisieren; die Philosophie der Postmoderne dagegen unter dem der Heideggerschen *Verwindung*⁴ (in Zusammenhang zu weiteren mit konstitutiver Bedeutungen von *Genesung* und *Verdrehung*⁵), die sich in strenger Beziehung zur »Auflösung des Grundes« beschreiben lässt. Nur auf der Grundlage einer intensiven Erklärung dieser beiden „Begriffe“ wird es nach Vattimos Ansichten überhaupt möglich sein, über eine Philosophie der Postmoderne sprechen zu können.

2. Nietzsche - der Philosoph der Dekonstruktion und der Postmoderne

Der erste Philosoph, der nach Vattimos Ansicht von der *Verwindung* gesprochen hat, war Nietzsche (obwohl er den Begriff der *Genesung* verwendet hat). Der Nachfolger Pareyson von der Universität in Turin will die These beweisen, dass Nietzsche der erste Philosoph der Postmoderne ist. Nietzsche ist der Philosoph, welcher die Kritik an der Moderne radikalisiert hat und einen Ausweg aus der „Dekadenz“ durch neuen „Kategorien“ gedacht hat. In der Interpretation Vattimos haben diese in der Philosophie

³In der metaphysischen Perspektive entdeckt Vattimo den Charakter der Gewalt des Denkens des Grundes. Der Grund als Letztbegründung Entschließt jede weitere Frage. Es gibt kein weiterer Dialog von Fragen und Antworten. Der Grund als letzte und Souveräne Antwort. Vgl. Vattimo G., *Nihilismo ed emancipazione*, Garzanti, 2003.

⁴Auf die Wichtigkeit dieses Begriffes hat sich Vattimo in dem Aufsatz *Dialektik, Differenz, schwachen Denken* geäußert. Hier nur eine kurze Erinnerung: „Heidegger benutzt das Wort *Verwindung* [...] um etwas der Überwindung, also dem Überschreiten oder Übersteigen Analoges zu bezeichnen, was sich davon aber insofern unterscheidet, als es weder von der dialektischen Aufhebung noch von dem Hinter-sich-Lassen etwas an sich hat, wie es das Verhältnis zu einer Vergangenheit charakterisiert, die uns nichts mehr zu sagen hat. Es ist nun genau der Unterschied zwischen *Verwindung* und *Überwindung*, der uns helfen kann, das >post< der Postmoderne philosophisch zu bestimmen“. Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 178. Und weiter einen Text von Heidegger um den Begriff der *Verwindung* verständlicher zu machen: „Dass der Mensch als animal rationale, d.h. jetzt als das arbeitende Lebewesen die Wüste der Verwüstung der Erde durchirren muss, könnte ein Zeichen dafür sein, dass die Metaphysik aus dem Sein selbst und die Überwindung der Metaphysik als *Verwindung* des Seins sich ereignet.“ Heidegger M., *Überwindung der Metaphysik*, in „Vorträge und Aufsetze“, Pfullingen 1959², 72.

⁵Bedeutungen auf welchen Heidegger hingewiesen hat gelegentlich zu der französische Übersetzung von *Vorträge und Aufsetze*.

zur Auflösung des Denkens des Grundes und gleichzeitig zur Auflösung des Begriffs der Überwindung – als Merkmale der Moderne – geführt.

Historische Krankheit ist die Diagnose, die Nietzsche der Kultur der Menschen des 19. Jahrhunderts – Dekadenz der Moderne – stellt. Ein Heilmittel für diese »Krankheit« findet Nietzsche noch in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen II* (UB II) in den äternisierenden Mächten der Kunst und der Religion. Mit *Menschliches Allzumenschliches* (MaM) hat Nietzsche diese „Hoffnung“ an einer Wiederherstellung des „verlorenen Paradieses“, der in seiner ersten Schaffensperiode durch das tragische Denken (Dionysos-Apollo) noch zu spüren war, aufgegeben. In dieser neuen Perspektive (MaM) wird sich die Einstellung zur *historischen Krankheit* ändern und gleichlaufend den freien Raum für die Auflösung der Moderne schaffen (eine Periode der Dekonstruktion). Diese Hypothese wird Vattimo folgenderweise bekräftigen: „Wenn sich die Moderne als das Zeitalter der Überwindung definiert, als Zeitalter des Neuen, das veraltet und umgehend von einer neueren Neuigkeit ersetzt wird, und zwar in einer unaufhaltsamen Bewegung, die jegliche Kreativität im gleichen Moment entmutigt, indem sie sie als einzige Lebensform verlangt und auferlegt – wenn dem so ist, dann kann man die Moderne nicht verlassen, indem man sie zu *überwinden* gedenkt. [...] Nietzsche sieht – bereits in der Abhandlung von 1874 – ganz klar, dass die Überwindung eine typische moderne Kategorie und daher gänzlich ungeeignet ist, einen Ausweg aus der Moderne anzugeben“⁶.

In der Begriff der Überwindung Nietzsches identifiziert Vattimo zwei konstitutive Elemente: die zeitliche und die kritische Überwindung. Diesen sind schon in UB II Nietzsches im Keime enthalten. Einerseits geht es um den relativistischen *Historismus*⁷ und andererseits um die Hegelsche Geschichtsmetaphysik⁸. Nach Vattimos Interpretation ist Nietzsche schon ab UB II bewusst geworden dass die Überwindung, auch die kritische Überwindung, ein Begriff ist, der die Moderne charakterisiert. Deswegen wird Nietzsche den Ausweg aus der Moderne, in seinem ersten Schritt durch die äternisierenden Kräfte⁹ der Religion und der Kunst, als merkwürdige Alternative

⁶ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 180.

⁷ Ist die Form der Übertragung des metaphysischen Optimismus (Sokrates) in der Behandlung der geschichtlichen Ereignisse und ihre Übersetzung unter die „Logik“ der Verkettung von Ursache und Wirkung. Präsent ist eine Kette dieser Verkettung. Die Beziehung zu der Vergangenheit der Historiker ist für Nietzsches durch das *Historischen Bewusstseins* definiert – das lähmt jene Kreativität. Bei den Griechen der Tragödie war die Vergangenheit in der Beziehung zu dem *Mythos* definiert. Vgl. Nietzsche F., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*. (KSA I). Vgl. Vattimo G- Martinengo A., *Nietzsche*, in *Enciclopedia filosofica*, VIII, (7902- 7913)

Historischen Relativismus: es gibt keinen Grund, keine letzte Wahrheit. Ist nicht mit relativistischem Historismus gleichzusetzen.

⁸ „Die den historischen Prozess als Prozess der Aufklärung begreift, als zunehmende Erhellung des Bewusstseins und Absolutwerdung des Geistes“. Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 180-181.

⁹ Die sollten als Alternative zu der zeitlichen Überwindung zur Geltung kommen.

behalten. Doch nachdem Nietzsche die Kulturkritik tiefer bedenkt (zweiter Schritt) – *Menschlichens Allzumenschliches* – wird auch der Appell an die überhistorischen „Kräfte“ (Kunst-Religion) als unzugänglich berücksichtigt. Durch die Radikalisierung der Kulturkritik – Kritik der obersten Werte –, mithilfe von Erkenntnisbegriffen wie „chemische Analyse“ (MaM), wird Nietzsche zu einem erstaunlichen Ergebnis kommen, und zwar, dass seine »Methode« der Forschung selbst ein Resultat der Dekadenz ist. Der Grund, auf welchen Nietzsche seine Kritik fundiert, und zwar: der Glaube an die Wahrheit um zur Wahrheit zu gelangen (letzte Wahrheit, Grund), erweist sich letzten Endes als unbegründet.¹⁰ Für Vattimo ist dies eine nihilistische Schlussfolgerung, weil „die Wahrheit, in deren Namen die chemische Analyse sich legitimierte, selbst ein Wert ist, der sich auflöst“¹¹. Der auflösende Charakter der Wahrheit unterliegt dem Mechanismus der Erfahrung der Wahrheit selbst, den die Epoche der Moderne zu ihrer Vollendung gebracht hat.

Man möchte einem Verweis nachgehen, der auf den ersten Blick banal erscheint (in Sinne von: erstaunlich wahr), um die Differenz zwischen den Merkmalen der Moderne und der Philosophie Nietzsches zu betonen. Ohne Religion keinen Gott, ohne Gott keine Wahrheit, ohne Wahrheit kein Grund, ohne Grund keine Auflösung des Grundes. Kurz: ohne Moderne keine Postmoderne (einige Beispiele der logischen Folgerung: ohne Ursache keine Wirkung). Nun gibt es einen entscheidenden Unterschied: Wenn das Denken des Grundes einer progressive Entwicklung von Erkennen und Handeln im Allgemein zeitlich seine Legitimität auf einem unzweifelbaren Grund begründet, dem der Wahrheit selbst, welche durch eine überhistorische Geltung gewährleistet wird, dann wird mit Nietzsche – als Auflösender der Idee der Wahrheit¹² – diese Wahrheit in seiner Geschichtlichkeit¹³ gedacht. Nach Vattimo ist dies der Beginn der Epoche der Wahrheit in seinem nihilistisch-hermeneutischen Charakter – der Interpretation. „Da der Begriff der Wahrheit keine Gültigkeit mehr besitzt und das Fundament nicht mehr tragfähig ist – denn es gibt kein Fundament des Glaubens an ein Fundament und demzufolge an eine Begründungsaufgabe des Denkens mehr –, kann man die Moderne nicht durch eine kritische Überwindung hinter sich lassen, denn dies wäre ein noch gänzlich innerhalb der Moderne selbst verbleibender Schritt. Daraus wird deutlich, dass man einen anderen Weg suchen muss. Dies ist der Moment, den man als Geburt der Postmoderne in der Philosophie

¹⁰ Er findet Überzeugungen, Vorstellungen, Metaphern, Herrschaftsbeziehungen, usw. auf welche sich die Wahrheit, das Gute, usw. fundamentieren.

¹¹ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in *Das Ende der Moderne*, 181.

¹² Eine Perspektive der Dekonstruktion welche auch in Heidegger *Sein und Zeit* thematisiert wurde (§6 – Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie). „Der jüngere Heidegger redet [...] von Destruktion, und im Rückblick auf sein Gesamtwerk kann die Destruktion sogar als Weg, gleichsam als Methode der Verwindung angesehen werden“. Gubatz Th., *Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule*, Ergon Verlag, Würzburg 2009, 12.

¹³ Auch die a-historischen Kategorien der Wissenschaft wurden Geschichtlich geboren (generiert).

bezeichnen können¹⁴. Die Ankündigung des Todes Gottes in Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft*, welche in Vattimos Interpretation auf die Auflösung des Denkens des Grundes verweist, legitimiert eine Lektüre, welche den „Begriff der Überwindung“, auch in Sinne einer kritischen Überwindung, ungeeignet macht, die neu entstehende „Realität“ widerzuspiegeln. Deutlicher wird Vattimo die Lehre der ewigen Wiederkehr Nietzsches als „Ende der Zeitalter der Überwindung“¹⁵ interpretieren. In diesen Sinn wird Nietzsche in der Turiner Interpretation Schluss mit dem Zeitalter machen, welche das Sein auf das *novum* reduziert. Demgemäß wird sich das Denken nicht mehr nur auf das Fundament (Ursprung, Denken des Grundes) konzentrieren, sondern es wird auch bereit sein, dem Um-uns und In-uns allmählich Farbe und Schönheiten und Rätsel und Reichtümer von Bedeutung¹⁶ aufzuzeigen beginnen. Von einem begründeten Denken, das in den ahistorischen Kategorien der Wahrheit ihre Legitimität findet (Metaphysik, Moral und Religion) zur Geschichtlichkeit, deren Inhalte und von diesen Ebene und Erbe heraus (Geschichte als Geschichte unserer Spiel der Interpretation) unzählige Inhalte, das für Irrelevant in einen Denken des Grundes behalten waren, an Bedeutung zu gewinnen machen. „Die Aufgabe des Denkens besteht nicht mehr, wie die Moderne stets angenommen hat, darin, zum Grund zurückzugehen und *auf diesem Weg* den Komplex von *novum*, Sein und Wert wiederzufinden“¹⁷, sondern, mit Nietzsches »Philosophie des Vormittags¹⁸ « außerhalb der Logik, der Überwindung und dem begründeten Subjekt einen neuen Beginn des Denkens zu üben. Die »Philosophie des Vormittags« Nietzsches hat als Zweck, nach Vattimo, folgende Inhalte: „Irrwege der Metaphysik und der Moral“ *geschichtlich* durchzulaufen. In diesem Durchlauf bleibt, wie in MaM erwähnt wurde, das Ziel einer „dekonstruktives Absicht¹⁹“, und nicht das einer „kritischen Auflösung“²⁰.

¹⁴ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 182.

¹⁵ „Wesen der Moderne als Zeitalter der Reduktion des Seins auf das *novum*“. Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 182.

¹⁶ Nietzsche F., *Morgenröte*, KSA 3, Aphorismus 44.

¹⁷ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 183. Zum Verständnis dieser neuen Aufgabe des Denkens bring Vattimo als Argument den Nietzsche Aphorismus 44 von *Morgenröte*, KSA 3. „Ursprung und Bedeutung. [...] dass man stets voraussetzte, von der Einsicht in den Ursprung der Dinge müsse des Menschen Heil abhängen: dass wir jetzt hingegen, je weiter wir dem Ursprunge nachgehen, um so weniger mit unseren Interessen betheilt sind; ja, dass alle unsere Werthschätzungen und „Interessirtheiten“, die wir in die Dinge gelegt haben, anfangen ihren Sinn zu verlieren, je mehr wir mit unserer Erkenntniss zurück und an die Dinge selbst heran gelangen. Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslosigkeit des Ursprung zu: während das Nächste, das Um-uns und In-uns allmählich Farbe und Schönheiten und Rätsel und Reichtümer von Bedeutung aufzuzeigen beginnt, von denen sich die ältere Menschheit nichts träumen liess“.

¹⁸ Nietzsches Philosophie des Vormittags umarmt die Werke die mit *Menschlichens Allzumenschlichens* beginnen und die bis zu *Die fröhliche Wissenschaft* sich verbreiten.

¹⁹ Eine Dekonstruktives Absicht wird Vattimo in der Philosophie Heidegger nach der *Kehre* erkennen. Nach der Kehre wird in der Geschichte der Metaphysik auch die Seinsvergessenheit eingeschrieben. Seinsvergessenheit ist kein Irrtum des Menschen.

²⁰ Vgl. Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 185.

Die »Philosophie des Vormittags« Nietzsche ist die Philosophie, welche mit dem Denken des Grundes Schluss gemacht hat und sich von den „Ketten“²¹ älterer Gewohnheiten befreit hat, aber die Spuren dieser Abhängigkeit mit sich bringt. Eine Art *Genesung* des Menschen, der die Wunde nicht ohne Schmerz und Spüren verwinden kann. Wir wissen durch Vattimo „dass der Inhalt des Denkens des Vormittages gar nichts anderes ist als eben das Irren der Metaphysik, nur dass es jetzt aus einem anderen Blickwinkel betrachtet wird, nämlich aus dem des Menschen von »gutem Temperament“²². Ein Ausweg aus der Metaphysik durch die Dekonstruktion des Begriffes der Überwindung.

3. Heidegger - Meister der Postmoderne

In ähnlicher Weise wird auch der Heideggerschen Begriff der *Verwindung* auf einen Ausweg aus der Metaphysik verwiesen. Das Wesen der Technik als *Ge-stell* ist nicht nur die Vollendung der Art des Denkens der Metaphysik, sondern auch die Art des Denkens, welche den Ausweg aus der Metaphysik ermöglicht. In der Vollendung der Metaphysik als Denkend des Seins als Anwesen sein (*Ge-stell*) wird sich die *Geschichtlichkeit* auslösen. Die Ereignisse werden a-historisch gedacht, sie haben keine Wurzeln sondern nur noch Gründe, berechenbare Bedingungen²³. Die Geschichte der Metaphysik als Seinsvergessenheit vollendet sich in Heideggers Interpretation in der Epoche der Herrschaft der Technik, welche einen Kreis der mit Aristoteles begonnen hat und deren Meinung das Erkenntnis erkennen des Grundes ist, schließt. Nietzsche ist in diesem Kreis der Autor, welcher das Denken des Grundes zu seiner Vollendung gebracht hat und andererseits auch die Bedingungen in seinem Werk geschaffen hat, um eine neue Art des Denkens in der Epoche der Herrschaft durch Technik zu üben²⁴. Für Heidegger ist die Nietzsches Philosophie adäquat in der Epoche der Vollendung der Metaphysik das Denken weiter zu führen²⁵, aber er hat nicht den Bruch mit dem Denken des Seins als "anwesend Sein" vollzogen.

Um die Aufgabe des Denkens in der Epoche der Vollendung der Metaphysik besser zu verstehen, ist es nötig, auf Heideggers *Ge-stell* zurückzukommen. Auf welcher Art und Weise muss sich das Denken am Ende der Metaphysik entfalten? Wenn die Inhalte der Geschichte der Metaphysik nicht bloße Irrungen sind, welche sich

²¹ Vgl. Nietzsche F., *Menschliches Allzumenschliches*, Aph. 34.

²² Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 186. Guten Temperament kommt von der Genesung.

²³ Vgl. Vattimo G., *Introduzione*, in: Heidegger M., *Che cosa significa pensare*, (traduzione die Ugo Ugazi und Gianni Vattimo), Sugarco, Milano 1988, 21.

²⁴ Vgl. Vattimo G., *Introduzione*, in: Heidegger M., *Che cosa significa pensare*, (traduzione die Ugo Ugazi und Gianni Vattimo), Sugarco, Milano 1988, 26.

²⁵ Zum Beispiel so interpretiert Heidegger den Nietzsche Übermensch als der welcher fähig ist in der neue geschaffene Welt der Herrschaft durch Technik mit den Dingen umzugehen.

durch eine korrekte Methode des Denken beseitigen lassen – wie man es schon bei Nietzsche erfahren hat –, dann stellt sich die Frage: wie wird es möglich sein, weiter zu denken? Für Vattimo wird diese Aufgabe des Denkens, welche sich schon in die Werken Nietzsches zeigt, vollständiger werden, wenn man den Diskurs zurück auf den von Heidegger geöffneten Weg der *Verwindung* der Metaphysik führt. In Heidegger Thematisierung des Wesens der Technik als *Ge-stell* zeigt sich einerseits der Ausweg aus der vollendeten Metaphysik und andererseits die Art, auf welcher Sein und Menschen sich er-eignen „befreit“ von den metaphysischen Bestimmungen, Befreiung welche uns weiter zu denken gibt. Diese Art des Denkens lässt sich mit Heideggers Begriff der Verwindung einleiten. „Was wir im Ge-stell als der Konstellation von Sein und Mensch durch die moderne technische Welt erfahren, ist ein *Vorspiel* dessen, was Er-eignis heißt. [...] Denn im Er-eignis spricht die Möglichkeit an, dass es das bloße Walten des Ge-stells in ein anfänglicheres Ereignen verwindet. [...] Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat“²⁶. Vattimo findet einen Parallelismus zwischen Heidegger und Nietzsche in dem, was die Aufgabe des Denkens am Ende der Epoche der Metaphysik betrifft, und zwar dass: „das Denken, [...] keinen anderen >Gegenstand< als die Irrungen der Metaphysik, die in einer Einstellung er-innert werden, die weder die der kritischen Überschreitung noch die der wiederaufnehmenden und fortführenden Hinnahme ist“²⁷. Die Konvergenz beider Autoren als post-metaphysischen Denker lasen sich von die Begriffe: *Andenken* (Heidegger) und *Philosophie des Vormittags* (Nietzsche) charakterisieren.

Heidegger Rückgang in die Geschichte der Metaphysik und durch Etymologien erneut in Erinnerung (Andenken) das Sinn des Seins zu bringen wird für Vattimo einen Sein „von dem wir immer schon Abschied genommen haben“²⁸ interpretiert sein. „Das Sein gibt sich hier in der Form des Geschicks (des Ganzen der Schickung) und der Überlieferung (der Trans-mission). Mit Nietzsches Ausdrücken gesagt: Das Denken geht nicht zum Ursprung zurück, um sich desselben zu bemächtigen; es tut vielmehr nichts anderes, als die Bahnen des Irrs noch einmal zu durchlaufen, in denen der einzige Reichtum und das einzige uns gegebene Sein liegt“²⁹.

Sowohl die Philosophie Nietzsche als auch die Philosophie Heidegger werden in der Interpretation Vattimo auf demselben Resultat zusammengeführt und zwar auf: „Die nihilistische Wirkung der Selbstauflösung der Begriffe der Wahrheit und des Grundes“³⁰. In Heidegger das Sein öffnet die Epoche wo jene Begründung möglich ist. Sein gründet nicht, er öffnet Epochen. In dieser Perspektive wird die

²⁶ Heidegger M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 29-30.

²⁷ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 188-189.

²⁸ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 190.

²⁹ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 190.

³⁰ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 190.

Verwindung der Metaphysik geschichtlich gedacht auf die Bedeutung der Verdrehung verweisen. In diesem Sinn wird auch die Geschichte der Metaphysik außerhalb des Denkens des Grundes zusammengefasst. Einen Rückgang in der Geschichte der Metaphysik außerhalb des Denkens des Grundes kann nicht an die Herausforderung einer objektiven Beschreibung eines Inhaltes indizieren (z.B. Plotins Lehre von Nous als >Wiederholung der Metaphysik<) sondern nur auf einen Interpretativen Charakter des Denkens welcher auf die Spuren der Wahrheit verweisen. Das gibt zu denken. „Das Sein ist nicht anders als die Überlieferung der geschichtlich-schicksalhaften Öffnungen, die für jede einzelne geschichtliche Menschheit, »je und je«, ihre ureigenste Möglichkeit des Weltzugangs konstituiert. Die Erfahrung des Seins – als Erfahrung von Empfang und Antwort dieser Überlieferungen – ist immer Andenken und Verwindung“³¹.

4. Vattimos Vorwürfe zu der Philosophie der Postmoderne

Die Überwindung der Metaphysik wird sich in den Vattimo Philosophie als einen Weg des Denkens beschreiben der in der „Wiederholung und Verdrehung“ der Geschichte der Metaphysik ihr Konsistenz nachvollzieht. Er identifiziert auf die Grundlagen der Kritik der Moderne die besonders Fruchtbare Nietzsche und Heidegger durchgeführt haben drei mögliche Merkmale der Philosophie der Postmoderne und zwar: a) *Ein Denken des Genusses*. b) *Ein Denken der Kontamination*. c) *Ein Denken des Ge-stells*³².

a) Auf dem Ersten Merkmal des postmoderne Denken als emanzipatorischen Projekt wird Vattimo beschließen dass: eine Wiederholung der metaphysischen Tradition außerhalb des Denkens des Grundes also eine hermeneutische Ontologie eine Ethik impliziert. Die Ethik der Imperative die eine funktionale Aufgabe in das Denken der Metaphysik (auch in Sinne einer Logik der Herrschaftsmechanismus) gewährleistet hat, wird in diese neue Perspektive des Denkens seinen Abschied verfahren. Die neue Ethik soll nach Vattimo Angaben „im Gegensatz zu einer Ethik der Imperative“ als „Ethik der Güter“ bestimmt sein und so die Eistellung und der Zugang auf der Praxis nicht zu verlieren³³.

b) Das Andenken Heidegger die als postmetaphysischem Denken die Aufgabe des Denkens jenseits der Metaphysik weiter zu führen hat und als Besinnung sich ausübt, bewilligt nach dem Abschied des Denkens des Grundes, in der Interpretation Vattimos, mindestens zwei weitere Interpretationen. Einerseits kann das Denken zu eine Wiederkehr des „mystischen Ergebnisse“ führen und andererseits in der Perspektive der Geschichte des Seins als Seinsvergessenheit die in Nietzsche die

³¹ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 192.

³² Vgl. Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 192-197.

³³ Vgl. Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 193.

Geschichte des Irrsens gedeutet ist, zu der »Philosophie des Vormittags« und so zu dem nihilistischen Zug der hermeneutische Ontologie führen. Auf der zweite Interpretation wird Vattimo insistieren und in Hinblick auf die Gadamerische Hermeneutik zurück, konkludiert er „das hermeneutische Bestreben nicht mehr nur auf die Vergangenheit und ihre Mitteilungen zu Richten, sondern sie auch auf die vielfältigen Inhalte des zeitgenössischen Wissen anzuwenden, angefangen von der Wissenschaft über die Technik und die Kunst bis zu jenem »Wissen«, das in den Massenmedien zum Ausdruck kommt, um sie immer wieder von neuem in eine Einheit zu bringen“³⁴. Keine dogmatische Einheit sondern in der Kontinuität des Fragens und Antworten ihre Wahrheit zu sprechen bringen.

c) Dank Heideggers Verweis auf der Wesen der Technik als *Ge-stell* und damit auf die Vollendung der Metaphysik in der Epoche der Herrschaft durch Technik, wird die Verwindung der Metaphysik auch als Verwindung der *Ge-stell* in Vattimos Interpretation ausgedeutet. So begreift, wird die Hermeneutik nicht nur auf die Vergangenheit und auf die Tradition verweisen (für Vattimo einer noch zu Humanistischen Ideal der Hermeneutik) sondern die Aufmerksamkeit auf der Welt der Wissenschaft und der Technologie orientieren. Dank der Interpretation Heidegger welche uns verwiesen hat dass: das Wesen der Technik *Ge-stell* ist, wird sich einen Kontinuität des Denkens des Grundes bewiesen lassen, die in der Welt der Organisierte Gesellschaft einen weiteren Dialog ermöglich außerhalb der Gegenposition von Humanwissenschaften und Naturwissenschaften. Beide Perspektiven sind der Produkt des „Denkens der Grunde“, und das ist Grund genug wen man das „Denken des Grundes“ (Metaphysik) zu verwinden versuchen zu eine „erleichterten« Wirklichkeit“ kommen. „Erleichter, weil hier die Trennung zwischen dem Wahren und der Fiktion, der Information, dem Bild weniger scharf geworden ist: es handelt sich um die Welt der totalen Medialisierung [mediatizzazione] unserer Erfahrung, in der wir uns schonweitgehen befinden. Und in dieser Welt wird die Ontologie *tatsächlich* zur Hermeneutik, und die metaphysischen Begriffe von Subjekt und Objekt und darüber hinaus von Wirklichkeit und Wahrheit als Fundament verlieren an Gewicht. In dieser Situation sollte man m.E. von einer »schwachen Ontologie« als einziger Möglichkeit eines Auswegs aus der Metaphysik sprechen“³⁵.

³⁴ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 195.

³⁵ Vattimo G., *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in „Das Ende der Moderne“, 197.

STUDIA HISTORICA

CRONICA UNUI SEPTEMBRIE SINISTRU. DOSARUL PERSONAL DE LA SECURITATEA STATULUI AL EPISCOPULUI VASILE AFTENIE

ADRIAN-VASILE PODAR*

SUMMARY. *The Chronicle of a Sinister September. Bishop Vasile Aftenie's State Security Personal File.* The *Communism*, often referred to as abnormality or alienation, in Romania, or even elsewhere, provided the suitable context for crimes to take place. Witty, the Romanian philosopher Petre Țuțea said: "One, to understand that the Communism is incapable to govern, does not need a doctorate in Social Sciences. Any ox would see that it is not good". And of no good it was... The Greek-Catholic Church, through her bishops, priests, and all believers, had to suffer much. The present article is a synthesis of Bishop Vasile Aftenie's personal file that can be found in the Archives of the *State Security*. It describes almost an entire month that he spent, in the autumn of 1948, by visiting parishes of several counties in the heart of our country. He has been followed by the authorities and many reports have been written about him and the speeches he delivered. They were supposed to incriminate him for having acted against the so called "democratic" regime in Bucharest. Imprisoned and abused, Vasile Aftenie died on the 10 of May 1950.

REZUMAT. *Cronica unui septembrie sinistru. Dosarul personal de la securitatea statului al episcopului Vasile Aftenie.* *Comunismul*, anormalitate și alienare, s-a dovedit a fi, în România, dar și în alte părți din Europa de est, contextul potrivit al crimelor și abuzurilor. Plin de spirit, filosoful Petre Țuțea a spus: „Ca să constăți că e incapabil comunismul de guvernare, nu trebuie să ai doctoratul în științe sociale. Orice bou vede că nu e bun.” Și a eșuat să se dovedească util. Biserica Greco-Catolică, prin episcopii, preoții sau credincioșii ei, a trebuit să sufere mult. Articolul de față este sinteza dosarului de Securitate a episcopului de București Vasile Aftenie. Este descrisă aproape o lună întregă din toamna anului 1948, când ierarhul vizita parohii

* Doctor în teologie, profesor de engleză la Liceul Teologic Greco-Catolic „Iuliu Maniu” din Oradea, e-mail: podaradrian@yahoo.com

din județele aflate în centrul țării. A fost urmărit și i s-au întocmit mai multe rapoarte, care aveau menirea să-l incrimineze că ar fi acționat împotriva *democrației populare*. Închis și maltratată, episcopul Vasile Aftenie a murit la 10 mai 1950.

Keywords: *Vasile Aftenie, Church, Greek-Catholic Church, Romania, Bucharest, Blaj, Parish, National Security, Securitate, Popular Democracy, Communism, Archives, File, Inquest, Martyrdom*

Cuvinte cheie: *Vasile Aftenie, Biserică, Biserica Greco-Catolică, România, București, Blaj, Parohie, Securitate Națională, Securitatea, democrație populară, comunism, Arhive, dosar, ancheta, Martiriul*

„Comunismul e cea mai mare *aflare-în-treabă* din istoria omenirii”¹, spunea, cu aspră ironie, odată, Petre Țuțea. Citind dosarul de securitate al episcopului Vasile Aftenie, îți dai seama că *Socrate cel român* are dreptate...

Se pot parcurge paginile documentului întocmit de către instrumentele *regimului roșu* și, după lectură, cititorul, cu greu, reușește să creadă că acestea pot deveni probe într-un proces, care, de altfel, niciodată nu a vut loc. Solemnle îndatoriri de a urmări și consemna se transformă în unealtă a propriei lor stigmatizări; politrucii devin, astfel, agramăți, subiectivi, incapabili, incoerenți, parțiali și, chiar, mefistofelici. Acești neoameni², cum îi identifica același Petre Țuțea, au întocmit 28 de pagini de dosar, care relevă neputința lor și impasurile unei epoci care se pretindea veriga de aur din *lanțul trofic* al devenirii.

De cele mai multe ori într-o limbă română *schilodită*, dosarul conține informații despre vizitele episcopului Vasile Aftenie în mai multe localități, între zilele de miercuri, 1 septembrie, și marți, 21 septembrie, ale anul 1948. Este compus din mai multe radiotelegrame, note telefonice, adrese, note informative, o fișă personală și o hotărâre pentru păstrarea dosarului în regim secret. Documentele sunt fie scrise de mână, fie redactate la mașina de scris. Dosarul microfilmata se constituie dintr-un volum unic, și poartă numărul 2.961.

În data de 2 septembrie, prin radiotelegrama nr. 11706, transmisă în jurul orelor 20.00, de către șeful Direcției Regionale de Securitate Sibiu, Gheorghe Crăciun, se anunța sosirea la Sibiu a episcopului de București: „raportăm că eri [*sic!*] 1 IX 1948, orele 14, a sosit în Sibiu episcopul greco-catolic Aftenie din București, cu scopul de a face vizitațiuni canonice în protopopiatul de pe valea Hârtibaciului-Sibiu”. Se mai spune că ierarhul a luat mașina spre comunele Daia și Nou, „unde a ținut conferințe cu

¹ *** 322 de vorbe memorabile ale lui Petre Țuțea, Editura Humanitas, București, 1997, p. 27

² Petre Țuțea, *Între Dumnezeu și neamul meu*, Fundația Anastasia-Editura Arta Grafică, București, 1992, p. 326

caracter religios, iar azi 2 IX 1948, orele 18.00, sa [sic!] îndreptat spre comuna Roșia. Probabil rămâne în protopiat vre-o 10 zile”. Autoritățile erau asigurate că acesta urma să fie observat îndeaproape, iar faptele sale raportate³. Aceleași informații sunt confirmate de ultima filă a dosarului, unde există o notă informativă scurtă, semnată cu nume conspirativ, pe data de 1 septembrie.

Dintr-o telegramă, scrisă într-o română deplorabilă, transmisă de către Legiunea de Jandarmi din Sibiu către Securitatea din aceeași localitate, în data de 2 septembrie, rezultă că „episcopul Greco-Catolic [sic!] Paftenie Vasil [sic!] in cursul zilei de astăzi a vizitat Com. [sic!] Daia și Nou ținând slujbe religioase in biserici. In prezent se află in Comuna Roșia însoțit de Patropopu [sic!] Horoș din Com. Vurpăr nu sa [sic!] semnalat ca in convorbirile sale să fi adus cuvinte contra regimului”. Nota înregistrează că *tura de inspecție* din județ a episcopului ar trebui să dureze zece zile⁴.

Din data de 6 septembrie și până în 10, aceeași lună, ierarhul a vizitat parohii de pe Valea Hârtibaciului și județul Făgăraș⁵. O radiotelegramă, semnată de către colonelul Gheorghe Cărciun, precizează că „episcopul greco-catolic Aftenie din București a fost în vizită canonică în următoarele comune din valea [sic!] Hârtibaciului jud. Sibiu: Vurpăr-Tichindel⁶ Cornățel-Hosman-Fofeldea și Alțina⁷. Actualmente face vizite în jud. Făgăraș”. Fila numărul 7 aduce completări: „În toate localitățile a vizitat preoții catolici ținând predici în școli și biserici toate cu caracter religios. În toate localitățile populația a luat parte în număr mare, chiar și ortodocși. Primiriile au fost făcute de către populație cu flori și covoare”. Semnatarul este același.

Nota informativă, numărul 73, relatează despre vizita din 8 septembrie, în Ghijasa de Sus⁸, unde „i s ! a [sic!] făcut o primire cu mare pompă, eșind [sic!] intr ! untâmpinarea [sic!] sa un număr de 21 tineri călăreți îmbrăcați și împodobiti cu panglici tricolor. Ajuns la Biserica [sic!], a fost întâmpinat de întreaga populație a comunei Ghijasa de Sus, și la urare de bun venit făcută de primarul comunei și de preotul din ghijasa [sic!], numitul in cuvântarea de răspuns s ! a [sic!] adresat locuitorilor spunând printre altele că Biserica Greco-Catolică in timpul actual este periclitată in existența sa, însă credința trebuie întărită și timpul va face să treacă pericolul [sic!]”. Însoțit de patru preoți, a celebrat Sfânta Liturghie, la finalul căreia a predicat timp de o oră. Informatorul precizează că „in timpul predicii a vorbit despre credință și de prasnica zilei de 8 Septembrie, 1948, iar spre sfârșitul predicii sale a spus la credincioși că vor

³ ACNSAS, Fond *Arhiva Operativă*, dosar *Aftenie Vasile*, dosar nr. 2961, vol. 1, ff. 10, 28

⁴ *Ibidem*, f. 27

⁵ *Ibidem*, ff. 7, 8, 18, 24

⁶ Tichindeal

⁷ Alțina

⁸ ACNSAS, Fond *Arhiva Operativă*, dosar *Aftenie Vasile*, dosar nr. 2961, vol. 1, f. 24

găsi prin ziare diferite articole in care se bîrfește vaticanul [sic!], însă ei să nu dea crezare celor scrise și să citească adevărul cu ochi [sic!] sufletului și nu cu ochi [sic!] trupului și să se întărească in credință să nu se descurajeze, să frecventeze mereu biserica". [...] „Să fie oameni buni și supuși legilor statului”⁹. Se menționează că „biserica a fost plină de oameni ca niciodată luând parte întreaga populație a comunei”. Nota informativă a fost scrisă, desigur, de către cineva din proximitatea episcopului întrucât, după relatare, respectiva persoană pare să fi participat la masa de după celebrare sau să fi obținut datele de la cineva care a luat cina cu oaspetele din București. „La masă printre altele discuții intime a afirmat că pentru credință a stat la închisoare dar a scăpat. A fost legat și încătușat in celulă însă peste noapte Dumnezeu i-a dezlegat lanțurile și sa [sic!] descuiat ușa singură, iar când a [sic!] venit pasnicii l-au găsit deslegat și descuiat, însă el nu a fugit ci a stat pe loc ca să vadă toți cum s ! a [sic!] întâmpnat cu el”.

În mod tendențios, concluzia trasă de către delator a fost că „vizita acestuia a avut mai mult substract [sic!] politic decât religios”¹⁰. Nota a fost trimisă de către Legiunea de Jandarmi din Târnava Mare, *Serviciul de Educație Politică*, pe 12 septembrie și recepționată pe data de 14, la Sibiu.

În seara zilei de 8 septembrie 1948¹¹, episcopul a vizitat parohia Vecerd. Aici, „deasemeni a fost întâmpinat de întreaga populație a comunei, in primul rând urându-i-sebun venit de către preotul ortodox Andrei Eftimie, apoi de către preotul Greco Catolic [sic!] Crețu Emanoil, după care a intrat in biserică unde a oficiat slujba religioasă”. Noaptea s-a odihnit la casa parohială, iar dimineața, pe 9 septembrie, a plecat spre comuna Mihăileni.

Legat de vizita de acolo dosarul nu oferă informații.

Telegramele confirmă vizitarea parohiei Tătârlaua, Târnava Mică, în data de 14 septembrie, la sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci, unde a fost între orele 9,00-13,00. În această localitate, conform faptelor înregistrate în dosar¹², în prezența unei asistențe provenite din comunele învecinate, a celebrat Sfânta Liturghie la mănstirea Ciungani. „Fostul conducător al Bisericii [sic!] Gr Catolice”¹³ a sposedit preoții participanți din Valea Lungă și Târnăveni. „In timpul predicii episcopul a spus următoarele: Conducerea de azi caută prin diferite mijloace să combată creștinismul prin propagandă și ziare aducând critica bisericii [sic!] noastre creștine. – Tot acestia [sic!] pe Papa l-au făcut reacționar și imperialist, cu toate că el a adus mai mult bine pentru poporul român. A explicat apoi că Papa nu este reacționar pe pământ [sic!] și imperialist ci el este

⁹ *Ibidem*, f. 18

¹⁰ *Ibidem*, f. 24

¹¹ *Ibidem*, f. 18

¹² *Ibidem*, ff. 6, 12

¹³ *Ibidem*, f. 12

imperialist în Cer și oricât va căuta cineva să-l dărâme nu va fi în stare. – Actuala conducere interzice fiilor noștrii [sic!] care au eșit [sic!] din școli avocați și doctori de a mai cânta în biserici, aceștia trebuie aduși iară pe drumul cel bun. S'a declarat războiu contra bisericii [sic!] care este mai greu ca acel cu armele fiindcă o mână de politicieni încearcă să amăgească poporul, dar în noi trebuie să se trezească și ultima rămășiță de credință și dacă mâine va fi ordin ca crucile dela [sic!] biserici să se dea jos și crucile de la răspântii atunci credincioșii trebuie să apere creștinătatea [sic!] chiar cu viața și sângele lor". La încheierea oficiului, preoții au cântat imnul papal.

Nota aceasta a fost scrisă, pe cât se pare, de către un credincios, un greco-catolic, care avea respect pentru instituția Papalității și valorile creștine, în general. A fost, mai apoi, o persoană cultivată, întrucât această radiotelegramă este una dintre cele scrise cu mai mare grijă pentru limbă. Documentul este semnat de către locotenent-colonelul Crăciun, și datează din 15 septembrie.

Securitatea l-a urmărit în continuare; astfel, citim că pe 14 septembrie episcopul s-a îndreptat spre comuna Bazna. Alături i-au fost canonicul Ion Folea, preotul Ioan Vesa, ambii din Blaj, „Tufescu, Lector din Bazna, preotul sășesc Gutembarâm [?] din Bazna”¹⁴. La Sfânta Liturghie, începută la orele 18.00, au participat circa 300 de persoane. Aceasta s-a încheiat două ore mai târziu. „În timpul predicii [sic!] Episcopul [sic!] Partenie [sic!] a spus aceliaș [sic!] fraze pe care le-a spus și în comuna Tatarlava [sic!]”. Și-a petrecut noaptea la preotul român unit din localitate, Gabor, cu care a discutat până târziu.

În data de 15 septembrie a plecat spre localitatea Velt, în nota informativă, la fila 16, scrisă *Vels*, unde a fost așteptat de către tineri din sat, călări și îmbrăcați festiv, alături de credincioși ortodocși, greco-catolici și luterani. „La primire, curatorul bisericii [sic!] Gr. Catolice a făcut o recomandatie a Episcopului, după care Vasilescu Liviu fostul notar a ținut o cuvântare, spunând între altele: „Ca oricine va încerca să distrugă creștinismul nu va putea” și ca va fi degeaba încercarea”¹⁵.

„Aci [sic!] a ținut o slujbă religioasă, care a început la orele 11 și a [sic!] terminat la orele 13, la care au luat parte 100 persoane, a ținut o predică cu substras [sic!] politic antiguvernamental,. [sic!] Din comuna Vels a plecat în comuna Blăjel unde a fost primit cu mare ciremonie [sic!], a făcut o slujbă religioasă, care a început la orele 18 și a [sic!] terminat la orele 20, la care luat [sic!] parte cca. 80 persoane. La predica pe care a ținut-o a vorbit într'un mod foarte diplomatic, atacând măsurile guvernului împotriva greco-catolicilor”. Fila 22 din dosarul său aduce clarificări: „Episcopul a ținut o cuvântare despre Credința [sic!] în Dumnezeu, indemnând oamenii să nu se departeze de credința și biserica [sic!] și să ia parte cât mai mulți

¹⁴ *Ibidem*, f. 16

¹⁵ *Ibidem*, f. 22

la slujbele religioase. – Sa se iubeasca unii pe altii si biserica [sic!]. – spunand ca el este trimisul lui Dumnezeu”. Preotul greco-catolic Câmpeanu a oferit o masă în cinstea oaspetelui, cum spune delatorul¹⁶.

Noaptea a petrecut-o la preotul Filip, în comuna Blăjel. De acolo, și-a propus să plece spre Mediaș pentru a întâlni credincioșii din comunele județului Târnava Mare¹⁷. Se pare că raportul din care am desprins ultimele date nu a mulțumit autoritățile, întrucât, marginal, există remarca următoare: „raportul lor este tardiv întrucât noi am raportat deja vizita dela [sic!] Mediaș”; este datată din 18 septembrie. Într-o altă însemnare de mână, pe aceeași foaie este scris: „Raportați și dați ordin să-l supravegheze”. Aceasta este semnată de către sublocotenentul Ioan Moldovan.

La Blăjel¹⁸, a sosit în data de 15 septembrie, seara, la orele 18,00. A fost primit de 12 tineri, călări, care l-au condus până în fața bisericii greco-catolice din localitate. Preotul Gavril Filip, în numele poporului, i-a mulțumit pentru sosirea în parohie. Ierarhul a mulțumit la rândul său preoților prezenți, greco-catolic, ortodox și luteran și poporului de toate religiile, în număr de aproximativ 150 de persoane. Slujba religioasă a fost concelebrată alături de șapte preoți. Aceasta a durat până la orele 20,00. La predică a rostit următoarele: „Chiar daca sar [sic!] intampla sa fie cat mai rari preotii, sa se faca parintii copiilor preoti și să-si invete copii [sic!] crestini, dand exemplu: in insu[la] Borneo nu au fost 300 de ani preoti si dupa ace[a]sta sau [sic!] gasit locuitori care erau crestini si cu frica de Dumnezeu. – A mai spus ca bisericele [sic!] au facut ca sa nu mai fie sclavi, și sa se vanza om pe om. Si ca omul sa nu iubeasca averea ci credinta in dumnezeu [sic!]. – A mai spus ca crestinismul nu va pieri”. În acest sens a dat ca exemplu situația din Franța. Peste noapte, a rămas la preotul din sat. Informațiile au primit girul locotenentului Laonida Buzilă.

Ordinul de urmărire emis de Securitate a fost ascultat și dosarul episcopului de întregește cu o nouă radiotelegramă, scrisă de mână, care vorbește despre sosirea acestuia la Mediaș, pe data de 16 septembrie, de unde, în aceeași zi, însoțit de doi preoți, la orele 15.00, a plecat spre Ighișul Nou, „unde i sa [sic!] făcut o primire pompoasă”¹⁹. Adunarea a constat din 300 de bărbați și femei, cum arată nota, în frunte cu autoritățile locale, „care l-au întâmpinat pe episcop cu flori și covoare puse în fața bisericii”. La predică *susnumitul*, a spus următoarele: „Poporul Român [sic!] trebuie să creadă în Dumnezeu, este adevărat că poporul suferă [sic!] dar credința în cel de sus [sic!] îl va mântui, dând ca exemplu de credință un ministru Englez [sic!]”.

¹⁶ *Idem*

¹⁷ *Ibidem*, f. 16

¹⁸ *Ibidem*, f. 20

¹⁹ *Ibidem*, f. 5, 13

Denunțatorul sau denunțatorii vin cu o concluzie: „Se observă că propaganda religioasă dusă de acesta are un caracter dăunător regimului, iar comunele pe care le vizitează sunt unele dintre cele mai reacționare”.

Următoarea localitate vizitată a fost Darlos-Agârbiciul, județul Târnava Mare.

Transmise în 17 septembrie, informațiile au fost preluate de la Serviciul de Securitate din Sighișoara și semnate de Gheorghe Crăciun; au fost, mai apoi, înaintate de la Sibiu către Direcția Generală a Securității din București.

În comuna Darloș²⁰, episcopul a fost primit „cu arcuri de Triumf [*sic!*] și drapele, iar la primul arc de Triumf [*sic!*] a fost așteptat de 11 călăreți. La biserica [*sic!*] în predica pe care a ținut-o susnumitul a dat exemplu pe Papa Pius care a fost pălmuit de către Napoleon, spunand apoi ca acel care lovește Papa [*sic!*], va muri”.

Într-o însemnare de mână, pe spatele telegramei trimise de la Sighișoara, în dosar, fila cu numărul 14, locotenentul Gheorghe Crăciun scrie: „Raportați. Dați ordin să se adune declarații scrise de ceia [*sic!*] ce vorbește”. Atitudinea sa trădează, cu siguranță, nerăbdarea autorităților, care se străduiau să întocmească un dosar consistent împotriva unui episcop care comitea *delictul* de a-și iubi credincioșii.

După Darloș, a vizitat Brătei, unde, cum remarcă nota informativă, „nu a fost așteptat de prea mult popor”. Apoi, a mers în Axente Sever. În cuvântarea ținută, ierarhul „s’a exprimat, ca actualmente religia nu se mai invata in scoala si asta este foarte regretabil, intrucat dupa 200 ani am ajuns sa fim impiedicati dela crestinism si este sigur ca aceasta nu poate fi o mana romaneasca”²¹. Radiotelegrama poartă numărul 11.706, și este cu data de 20 septembrie, fiind semnată de către același ofițer de Securitate.

Sibiul informează că în 21 septembrie, orele 21.30, episcopul Vasile Aftenie ajungea la Blaj, venind dinspre Mediaș²². În gară a fost așteptat de canonicul Victor Pop, cu care a plecat în oraș. Nota relatează că, în condițiile în care episcopul Ioan Suciu era la București, ar fi fost disponibil să sfințească biserica din Copăcel, județul Făgăraș, acțiune preconizată pentru 25 sau 26 septembrie, sâmbăta sau duminica.

Telegrama din dosar, arhivată și înregistrată cu numărul 15, conține o altă însemnare de mână a lui Gheorghe Crăciun; acesta cere să primească rapoarte și impune luarea de măsuri ca episcopul Vasile Aftenie să fie supravegheat.

Fișa sa personală²³ conturează felul în care l-au perceput autoritățile vremii. „Fiu de țaran”, „Dr. In teologie la Roma”, „neîncadat politic”, Vasile Aftenie are „sentimente naționaliste legionare”. Ceea ce ar fi trebuit să îl incrimineze și să-l

²⁰ *Ibidem*, f. 4, 14

²¹ Fără diacritice în original

²² ACNSAS, Fond *Arhiva Operativă*, dosar *Aftenie Vasile*, dosar nr. 2961, vol. 1, f. 3, 15, 25

²³ *Ibidem*, f. 26

dezonoreze, în fapt, îi face cinste; caracterizarea din dosar îl prezintă ca fiind un „inteligent diplomat, hotărât – foarte bine pregătit din punct de vedere profesional. Cu vii sentimente naționaliste ne manifestate. Înfiocat luptător pentru interesele bisericii gr. catolice [*sic!*]. Element de valoare al catolicilor. Cu priză în massă [*sic!*]”.

Cardinalul Iuliu Hossu este autorul cunoscutei formulări *credința noastră este viața noastră*. Credința nu înseamnă doar a fi credincios, ci a fi fidel Bisericii proprii în mod activ, dinamic. Credința nu se oprește la acceptarea cuvântului revelat; ea se afirmă printr-un comportament care domină viața întreagă. Sfântul Pavel vorbește despre grade și posibilități individuale în credință²⁴. Biserica Greco-Catolică, prin ierarhii ei, a fost chemată la credință mărturisită cu viața în suferință. Nu fuga din fața durerii îl vindecă pe om, ci capacitatea de a accepta încercarea de a crește în ea, de a găsi sens prin unirea cu Cristos, care a suferit cu iubire infinită, spune Sfântul Părinte Papa Benedict al XVI-lea, în *Spe salvi* (nr. 37).

BIBLIOGRAFIE

*** ACNSAS, Fond Arhiva Operativă, dosar *Aftenie Vasile*, dosar nr. 2961, vol. 1

*** *322 de vorbe memorabile ale lui Petre Țuțea*, Editura Humanitas, București, 1997

Țuțea, Petre, *Între Dumnezeu și neamul meu*, Fundația Anastasia - Editura Arta Grafică, București, 1992

Lavatori, Renzo, *Dumnezeu și omul – o întâlnire mântuitoare, revelație și credință*, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2009

²⁴ Renzo Lavatori, *Dumnezeu și omul – o întâlnire mântuitoare, revelație și credință*, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2009, p. 242.

LEGIslaȚIA ROMANĂ ÎMPOTRIVA CREȘTINILOR DIN VREMEA LUI DIOCLEȚIAN ȘI EDICTUL DE TOLERANȚĂ AL LUI GALERIU DIN ANUL 311

MARIUS ȚEPELEA*

ABSTRACT. *The Roman Legislation against Christians during the Reign of Diocletian and the Tolerance Edict of Galeriu of the Year 311.* The Diocletianic Persecution (or the Great Persecution) was the last and most severe persecution of Christians in the Roman empire. In 303, Emperor Diocletian and Maximian, Galerius, and Constantius issued a series of edicts rescinding the legal rights of Christians and demanding that they comply with traditional Roman religious practices. Later edicts targeted the clergy and demanded universal sacrifice, ordering all inhabitants to sacrifice to the gods. The persecution varied in intensity across the empire— weakest in Gaul and Britain, where only the first edict was applied, and strongest in the Eastern provinces. Persecutory laws were nullified by different emperors at different times, but Constantine and Licinius's Edict of Milan (313) has traditionally marked the end of the persecution.

REZUMAT. *Legislația romană împotriva creștinilor din vremea lui Dioclețian și Edictul de toleranță al lui Galeriu din anul 311.* Persecuția din vremea lui Dioclețian (sau Marea persecuție) a fost ultima și cea mai severă persecuție a creștinilor din Imperiul Roman. În anul 303, împărații Dioclețian și Maximian, Galeriu și Constantius au emis o serie de edicte de revocare a drepturilor legale ale creștinilor, cerând ca acestea să respecte practicile tradiționale romane religioase. Mai târziu, edictele au vizat clerul creștin și au cerut sacrificiu religios păgân universal, prin care se poruncește ca toți locuitorii să sacrifice zeilor. Persecuția a variat în intensitate de-a lungul imperiului, fiind mai slabă în Gallia și în Marea Britanie, unde doar primul edict a fost aplicat și mai puternică în provinciile răsăritene. Edictele de persecuție au fost anulate de către împărați diferiți în momente diferite, dar Edictul lui Constantin și al lui Licinius din Mediolanum (313) a marcat în mod tradițional sfârșitul persecuției.

Keywords: *Diocletian, Galerius, Roman emperors, Roman law, toleration edict.*

Cuvinte cheie: *Dioclețian, Galeriu, împărații romani, dreptul roman, edict de toleranță.*

* Prof. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Oradea, e-mail: mariustepelea@yahoo.com

Dioclețian a fost un împărat vizionar, care a salvat de la colaps Imperiul Roman, prin reformele întreprinse. Deși a prelungit viața statului roman cu cel puțin un secol, Dioclețian este a fost perceput de către creștini drept cel mai sângeros persecutor. Până în anul 303, împăratul originar din Dalmația nu a fost autorul nici unei acțiuni ostile îndreptată împotriva religiei creștine. Sub influența ginerelui Galeriu și a altor membri din administrația imperială, spre sfârșitul domniei, Dioclețian este de acord cu edictele de persecuție împotriva creștinilor, ce au declanșat poate cea mai sângeroasă persecuție din primele secole.

Despre purtarea lui Dioclețian față de creștinii din armată amintește Eusebiu din Cezareea. Faptele relatate de episcopul din Cezareea Palestinei sunt oarecum asemănătoare cu cele descrise de Lactanțiu. Împăratul a oferit creștinilor din armată posibilitatea să aleagă între religia lor și rămânerea în cadrul armatei. Cine nu era de acord să se supună jurămintelor și riturilor păgâne, trebuia să părăsească rândurile armatei, chiar dacă era capabil și bun militar:

„Când căpetenia supremă a armatei, oricare ar fi fost el, a pornit persecuția împotriva trupelor, prin verificarea și epurarea lor, le-a lăsat să aleagă una din două: ori să rămână ascultători și atunci își pot păstra poziția și gradele câștigate în armată, ori, în caz că se împotrivesc poruncii, să le piardă. Atunci, foarte mulți ostași din împărăția lui Hristos au preferat, fără ezitare și fără să mai discute, mărturisirea lui Hristos în schimbul mării aparente și bunăstării avute înainte. Și atunci arareori se întâmpla ca printre creștini unul sau altul să plătească pentru împotrivirea de a-și schimba credința nu numai cu pierderea rangului militar, ci chiar cu moartea, căci cel care executa atunci ordinul împărătesc o făcea cu blândețe și nu îndrăznea să meargă până la vărsarea sângelui decât pentru unii, temându-se, pe cât se pare, de mulțime și dându-se înapoi de frica de a nu provoca deodată un război împotriva tuturor”¹.

Episoadele relatate de Lactanțiu și de Eusebiu nu se contrazic, ele sunt complementare, ajută să vedem imaginea în ansamblu a politicii lui Dioclețian față de creștinii din armata romană. Furia împăratului din timpul campaniei orientale a rămas un incident izolat, dar cu trecerea anilor Dioclețian s-a lăsat tot mai mult influențat de ginerele său. Ordinul dat către ofițerii superiori din armata romană pare să dateze din anul 301, cu doi ani înainte de izbucnirea mării persecuții împotriva creștinilor². Un cercetător atent poate realiza că intenția lui Dioclețian, spre deosebire de cea a lui Galeriu, a fost să-și asigure loialitatea soldaților, prin mijloace pe care el le socotea clasice, și anume atașamentul față de religia strămoșilor. În nici un caz împăratul nu și-a propus să purifice armata romană de creștini, declanșând un adevărat război împotriva lor.

¹ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, IV, 3-4, col. Părinți și Scriitori Bisericești (P.S.B.), vol. 13, ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1987, p. 317-318.

² Brian Campbell, *The Roman Army, 31 BC – AD 337: A Sourcebook*, Routledge, New York, 1994, p. 232.

Cu toate acestea, mai ales în legiunile lui Maximian și ale lui Galeriu, mulți creștini au fost obligați să părăsească armata romană, preferând să-și păstreze religia și libertatea de conștiință, decât să facă compromisuri. Ofițerii creștini au fost degradați, iar soldații simpli au fost demși din armată, prin pierderea drepturilor de veterani³. Creștinii care au fost izgoniți din armata romană, după mulți ani de sacrificii, s-au trezit abandonați la marginea societății, de o guvernare care îi folosisese iar apoi îi abandonase, din motive religioase. Chiar dacă Dioclețian nu a dorit ca respectarea obiceiurilor păgâne din armată să ducă la o vânătoare de vrăjitoare, el nu avea nici un control asupra celorlalte armate. Galeriu a continuat politica sa de epurare a creștinilor din armată și după anul 301, iar Maximian, gelos pe cariera ginerelui lui Dioclețian, pentru a nu se lăsa mai prejos, a aplicat același tratament creștinilor din legiunile sale.

Analizând *Actele Martirilor* se pot găsi fapte și evenimente adevărate, care reliefează politica lui Maximian și a lui Galerius față de soldații creștini din legiunile acestora. Se cunoaște martirizarea soldaților creștini Maximilian, Marcellus și Cassianus din nordul Africii, teritoriu aflat în stăpânirea Augustului Maximian⁴. În Moesia și la Dunăre, au fost martirizați soldații creștini Iulius, Marcian, Nicandru, Policrate și Valentin, în teritoriile stăpânite de Galeriu. Judecarea și condamnarea acestor soldați creștini s-a făcut după legile și cutumele militare și în acord cu politica vremii de atunci, când statul roman era un stat păgân, iar riturile păgâne erau predominante în armata romană⁵. Descoperirea creștinilor din armată se făcea, de obicei, cu ocazia unei celebrări festive, când soldații trebuiau să participe la sărbători și la jocuri cu un pronunțat caracter religios păgân.

Deși Galeriu începuse deja propria sa persecuție, îndreptată în primul rând împotriva soldaților creștini, era nemulțumit de faptul că evenimentele nu se derulau atât de repede pe cât ar fi dorit el. Examinarea soldaților din armata romană nu a scos la iveală decât o mică parte dintre creștini, se pare că de ordinul sutelor, în legiunile controlate de Maximian și Galeriu. Constantius Chlorus nu a ordonat aplicarea unor pedepse în rândul legionarilor săi, care îl prețuiau și îl stimau, datorită caracterului său⁶. Foarte puține condamnări la moarte au fost ordonate, pentru că Dioclețian lăsase posibilitatea retragerii din rândurile armatei. Prin urmare, mulți ofițeri și soldați capabili au fost nevoiți să abandoneze carierele militare. Nemulțumirea a crescut în rândurile legionarilor romani, pentru că, dincolo de opțiunile religioase ale fiecăruia, soldații erau camarazi de arme și știau să prețuiască valoarea⁷.

³ Paul Erdkamp, *A Companion to the Roman Army*, Wiley-Blackwell, Boston, 2007, p. 250.

⁴ S. Raven, *Rome in Africa*, Routledge, New York, 1993, p. 171.

⁵ Y. Le Bohec, *The Imperial Roman Army*, Routledge, New York, 2000, p. 280.

⁶ A. J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 485.

⁷ M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*, Routledge, New York, 2001, p. 34.

Galeriu se gândea cum să provoace o persecuție și mai mare, care să afecteze întreaga religie creștină și să cuprindă întreg teritoriul statului roman. Ginerile lui Dioclețian știa că împăratul s-ar opune unei persecuții sângeroase în întreg imperiul. Galeriu știa că o persecuție sângeroasă împotriva creștinilor ar fi fost imposibilă, până nu obținea aprobarea lui Dioclețian. La reîntoarcerea din Orient, Dioclețian a petrecut iarna dintre anii 302 și 303 în capitala Nicomidia, unde se simțea mai bine decât în orice alt oraș. Galeriu a petrecut mult timp cu socrul său, căutând să-l convingă, cu prilejul oricărei discuții, de pericolul reprezentat de creștini pentru viitorul statului roman. Discuțiile lor au rămas secrete, la ele nu au asistat nici măcar secretarii lor personali. Scriitorul bisericesc Lactanțiu oferă câteva informații despre cele petrecute în Nicomidia, între cei doi demnitari imperiali, în iarna anului 302:

„Astfel că, întreaga iarnă, Dioclețian și Galeriu au discutat împreună, discuții la care nimeni altcineva nu a asistat; și părerea generală era că discuțiile lor s-au referit la problemele cele mai arzătoare ale imperiului. Bătrânul (Dioclețian – n.n.) s-a opus mult timp furiei lui Galeriu și a arătat cât de păgubitor ar fi să se facă tulburări în întreaga lume și să fie vărsat atât de mult sânge; iar creștinii așteptau cu nerăbdare să întâlnească moartea, prin urmare, pentru el ar fi de ajuns ca persoanele (creștinii – n.n.) de această religie să fie date afară de la curtea imperială și din armată”⁸.

Se pare că Galeriu nu a fost mulțumit cu scoaterea creștinilor din armată și cu alungarea lor de la curtea imperială. Ginerile lui Dioclețian nu era satisfăcut de numărul mic de victime, căci Dioclețian condamna cu greu pe cineva la moarte. Lactanțiu afirmă că împăratul, pentru a ieși din această situație onorabil, nu a dorit să ia singur decizia de a-i asupra pe creștini, ci a dorit să audă și sfaturile apropiaților săi, din aparatul administrativ și din stafful militar:

„Totuși nu a putut suprima nebulnia aceluia om obsedat (Galeriu – n.n.). De aceea, pentru a rezolva cumva situația, a apelat la opinia celor apropiați (Dioclețian – n.n.)... Și, prin urmare, puțini magistrați civili și câțiva comandanți militari au fost admiși, pentru a-și da sfatul, iar întrebarea le era pusă în funcție de rangul avut. Câțiva, datorită relei-voințe față de creștini, și-au exprimat opinia că aceștia ar trebui distruși, pentru că sunt dușmani ai zeilor și adversari ai ceremoniilor religioase stabilite. Alții au gândit diferit dar, înțelegând dorința lui Galeriu, fie de spaimă să nu-i displace, fie din dorința de a-i face pe plac, au fost de acord cu opinia împotriva creștinilor”⁹.

Chiar după consultarea cu cei pe care îi considera prieteni, Dioclețian nu se simțea capabil să ia o măsură drastică, fiind în continuare nehotărât. Pentru a lua decizia finală, împăratul, care era un păgân credincios, s-a hotărât să consulte

⁸ Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, XI, P.L. 7, 211-212.

⁹ Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, XI, P.L. 7, 212.

oracolul lui Apollo din Milet. Un amănunt interesant ar fi că oracolul consultat s-a pronunțat, cum putea fi altfel?, împotriva creștinilor. Lactanțiu mărturisește că, în ciuda răspunsului primit din partea lui Apollo, împăratul nu s-a declarat deloc bucuros și nici nu a ordonat o baie de sânge, cum dorea probabil Galeriu:

„Era hotărât (Dioclețian – n.n.), mai presus de toate, să consulte zeei săi; și pentru acest scop, a trimis un haruspex la oracolul lui Apollo din Milet, al cărui răspuns a fost cel așteptat din partea unui dușman al religiei dumnezeiești. Astfel încât, Dioclețian a fost abătut de la scopul său inițial. Cu toate acestea, nu s-a mai putut opune prietenilor săi și împotriva lui Caesar și a lui Apollo, și totuși s-a îngrijit cu moderație ca totul să se facă fără vărsare de sânge; în timp ce Caesarul ar fi dorit să-i ardă pe rug pe toți cei care au refuzat să jertfească”¹⁰.

Urmare a răspunsului oracolului din Milet, Dioclețian s-a hotărât să-i dea satisfacție ginerelui său, astfel încât a rugat pe cei apropiați să pregătească textul unui edict împotriva creștinilor. Deși edictul reflecta întocmai dorința împăratului de a fi evitată vărsarea de sânge, Galeriu era mulțumit, deoarece un prim pas fusese făcut în direcția dorită de el, înspre distrugerea religiei creștine.

Acest prim edict de persecuție al lui Dioclețian se referea la închiderea bisericilor, la distrugerea scrierilor creștine și la pedepsirea creștinilor, dar nu conținea nici o referire la o pedeapsă cu moartea, ce putea fi aplicată doar în cazuri extreme. Creștinii care dețineau demnități importante în aparatul administrativ roman sau în armată urmau să renunțe la ele¹¹. Edictul stipula faptul că nici o apărare a creștinilor nu putea fi admisă în tribunalele civile, iar plângerile împotriva unor eventuale abuzuri, din partea soldaților și a funcționarilor păgâni, nu trebuiau să fie luate în considerare. Dacă un sclav era denunțat ca fiind creștin, își pierde dreptul la emancipare, prevăzut în legea romană¹². Bisericile creștinilor, chiar dacă nu erau numeroase, urmau să fie distruse iar cărțile de cult trebuiau să fie arse, pentru a fi dat un exemplu.

Acest prim edict de persecuție al lui Dioclețian a fost afișat public în Nicomidia, în 24 februarie, anul 303. Chiar dacă edictul nu fusese încă publicat, aplicarea acestuia a început cu o zi mai devreme, la instigarea lui Galeriu. În dimineața zilei de 23 februarie, când se sărbătorea zeul Terminus, tribuni militari, oficiali romani și mulți soldați au atacat biserica din Nicomidia, aflată aproape de palatul lui Dioclețian. Lactanțiu descrie modul în care biserica a fost demolată, de către soldații gărzii pretoriene:

¹⁰ Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, XI, P.L. 7, 212-213.

¹¹ Geoffrey de Sainte Croix, Michael Whitby and Joseph Streeter, *Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 107.

¹² K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 25.

„Dis de dimineață, în al optulea consulat al lui Dioclețian și al șaptelea al lui Maximian, dintr-o dată, când încă abia răsărise soarele, prefectul împreună cu comandantul militari, însoțiți de tribuni și de ofițeri ai trezoreriei, au venit la biserica din Nicomidia, au forțat ușile și au căutat peste tot imagini ale lui Dumnezeu. Au fost găsite cărți ale Sfintei Scripturi, apoi au fost aruncate în flăcări; lucrurile și mobilierul din biserică au fost prădate, totul a fost jaf, confuzie și zarvă. Acea biserică, situată pe un teren mai înalt, se afla în imediata apropiere a palatului iar Dioclețian și Galeriu stăteau, ca și cum s-ar fi aflat într-un turn de pază, privind, discutând în contradictoriu dacă să fie sau nu aprinsă biserica. Voința lui Dioclețian s-a impus, căci el s-a temut cel mai mult, că odată pornit un foc atât de mare, o parte a orașului să nu fie cuprinsă de flăcări, căci erau multe clădiri largi ce înconjurau biserica. Apoi a venit Garda Pretoriană, iar membrii ei, înarmați cu securi și cu alte instrumente din fier, dându-li-se mână liberă, în câteva ore au pus la pământ acel edificiu măreț”¹³.

După dărâmarea bisericii din Nicomidia, edictul dat de Dioclețian a fost afișat public, fiind un suport legal pentru evenimentele din ziua precedentă. La câteva ore după afișarea edictului în piața publică din Nicomidia, un creștin curajos a dat jos edictul și l-a rupt în bucăți. Deși a fost un act de curaj nebun, gestul creștinului rămas anonim nu avea să schimbe cu nimic situația, era mai degrabă răspunsul nedumerit al creștinilor care nu se așteptau, după o perioadă destul de lungă de pace, să fie persecutați din nou. Creștinul îndrăzneț a fost arestat și torturat, iar în cele din urmă a fost ars de viu, după cum mărturisește Eusebiu din Cezareea:

„Îndată ce edictul împotriva Bisericilor fusese publicat, în Nicomidia el fusese afișat într-o piață mare și foarte circulată, el a fost luat și sfâșiat în bucăți nu de către un necunoscut oarecare, ci de un bărbat din cei mai vestiți după rangul pe care-l avea în lumea de atunci, om cu multă râvnă pentru Dumnezeu și plin de credință, care a socotit că edictul e nedrept și cu totul nelegiuit”¹⁴.

Chiar dacă smulgerea și distrugerea edictului a fost un act de atitudine și de curaj, episcopii și preoții nu au încurajat asemenea acte, considerând că ele sunt cu totul excepționale. Păstorii Bisericii i-au sfătuit pe creștini să nu își piardă calmul, iar cei mai slabi au fost sfătuiți să se refugieze sau să se ascundă. Preoții cu o viață spirituală înaltă au realizat că nu oricine este pregătit să îndure chinurile și tortura și să mărturisească numele lui Hristos, dobândind cununa muceniciei.

La câteva zile după publicarea și distrugerea edictului împotriva creștinilor, s-a întâmplat un fapt curios, pe care nimeni nu îl prevăzuse. O parte a palatului imperial din Nicomidia a fost incendiată și mistuită de flăcări, dar incendiul a fost stins repede. Istoricul Eusebiu nu amintește cauza acestui incendiu, ci doar arată că împăratul i-a învinuit pe creștini pentru această întâmplare nefericită:

¹³ Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, XII, P.L. 7, 213-214.

¹⁴ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, V, P.S.B. 13, p. 318.

„În vremea aceea i s-a tăiat capul și lui Antim, întâistătătorul Bisericii din Nicomidia, pentru că a mărturisit și el credința în Hristos. Pe el l-a urmat o ceată întreagă de martiri din pricina unui incendiu, care tocmai în zilele acelea izbucnise în chip misterios în palatul împărațesc din Nicomidia și despre care un zvon fals spunea că ar fi fost aprins de ai noștri. Atunci, de-a valma, fără deosebire, în urma unei porunci împărațești, marea masă a creștinilor de acolo, cu familii cu tot, au fost unii străpuși de sabie, alții au fost arși de vii”¹⁵.

Dacă episcopul din Cezareea Palestinei nu precizează cine a dat foc palatului lui Dioclețian, Lactanțiu, mult mai tranșant, arată că Galeriu a ordonat oamenilor săi de încredere să aprindă focul, ca apoi să poată da vina pe creștini:

„Dar Galeriu, deloc satisfăcut de conținutul edictului, a căutat prin alt mijloc să-l convingă pe împărat. Pentru a-l putea convinge pe împărat să mărească cruzimea persecuției, a angajat oameni de-ai săi să dea foc palatului și o parte din el arzând, vina a fost aruncată asupra creștinilor, ca și dușmani publici și doar numele de creștin a devenit odios, din pricina aceluia incendiu”¹⁶.

Galeriu s-a străduit să dea vina pe creștini, pentru această incendiere a palatului imperial, incendiere care aduce aminte de gestul lui Nero, de a da vina pe creștini, în anul 64. Dioclețian a înghițit explicația Caesarului său și a ordonat începerea unei investigații, care urma să conducă la aflarea adevărului. În această anchetă împăratul a ordonat și folosirea torturii, dar nimic nu a scos la iveală faptul că focul ar fi fost pus de creștini.

La scurtă vreme, un al doilea incendiu a cuprins palatul lui Dioclețian, dar a fost stins foarte repede. Galeriu s-a arătat înspăimântat de această nouă incendiere și a părăsit în grabă Nicomidia, deși primăvara încă nu începuse, găsind un pretext favorabil pentru a pleca de la curtea socrului său. Plecarea intempestivă a lui Galeriu a avut efectul psihologic scontat asupra lui Dioclețian. Rămas singur în palatul său fumegând, împăratul privea pe toată lumea cu suspiciune, văzând peste tot în jurul său intrigi și comploturi, puse la cale de creștinii care doreau să-i ia viața.

Dioclețian a impus tuturor locuitorilor palatului imperial să aducă sacrificii zeilor romani, pentru a fi sigur că nici un creștin nu mai rămăsese în locuința sa. Soția împăratului, Prisca, și fiica lor, Valeria, simpatizante ale creștinilor, au fost nevoite să aducă jertfe pentru a rămâne în viață. Dorotei și Gorgoniu, doi dintre demnitarii creștini cei mai importanți de la curtea imperială, au refuzat să jertfească și au fost martirizați. Eusebiu pomenește de martiriul lui Dorotei, iar împreună cu el a fost ucis și Gorgoniu, oameni prețuiți până la acea dată de împărat:

„Din câți au putut fi preamăriți vreodată pentru curajul lor neîntrecut și admirabil, fie dintre elini, fie dintre barbari, timpul ne-a scos la suprafață ca martiri dumnezeiești

¹⁵ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericăscă*, VIII, VI, 6, P.S.B. 13, p. 319.

¹⁶ Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, XIV, P.L. 7, 215.

și minunați pe Dorotei și pe alți tineri, care slujeau în garda împărătească. Aceștia, deși se bucuraseră de cea mai mare cinstitură din partea stăpânilor lor, care se purtau cu ei ca și cum ar fi fost copiii lor adevărați, au ajuns să prețuiască batjocurile, chinurile și feluritele chipuri de a-și da viața pentru credință drept mai mare bogăție decât averile, faima și plăcerile lumii”¹⁷.

Episcopul din Cezareea Palestinei descrie modul brutal în care a fost torturat un alt creștin, Petru, unul dintre cei mai de încredere oameni de la curtea lui Dioclețian. Probabil că împăratul era atât de furios și de suspicios, încât a trecut cu vederea anii petrecuți de cei trei slujitori creștini în slujba sa, permițând gărzilor pretoriene să-i tortureze pe demnitarii săi:

„În orașul amintit (Nicomidia – n.n.), un om a fost adus înaintea împăraților și întrucât n-a vrut să aducă jertfe idolilor, s-a dat poruncă să fie legat de un stâlp, așa gol cum era și întreg corpul să-i fie bătut și sfâșiat până ce, fiind biruit, să împlinescă, cu voie sau fără voie, ceea ce i s-a cerut. Dar întrucât, în ciuda tuturor caznelor, el s-a arătat neclintit, cu toate că i se vedeau oasele, au amestecat oțet cu sare și i s-a turnat pe trup, care era întreg numai rană. Și întrucât nu-i păsa nici de durerile acestea, au adus un grătar și foc, punând pe grătar bucăți din ceea ce mai rămăsese din trupul lui, așa cum ai prăji carnea pentru mâncare, dar s-au îngrijit să nu-l prăjească deodată, ca să nu moară prea repede, ci doar pe încetul, căci nici cei ce-l țineau pe grătar n-aveau voie să-l ia de pe foc până ce martirul n-ar fi consimțit la ceea ce se poruncise. Dar și de astă dată el a rămas neclintit, dându-și astfel sufletul, în toiul chinurilor, ca biruitor. Așa s-a sfârșit de o moarte mucenicească unul dintre curtenii împărătești. Numele lui era Petru și, într-adevăr, martirul merita pe deplin acest nume”¹⁸.

Brutalitățile din Nicomidia, deși nedorite de la început de către împărat, s-au răspândit cu repeziciune în celelalte provincii stăpânite de Dioclețian, dar și de Galeriu. Cu toate că Dioclețian militase mult pentru păstrarea unui echilibru în statul roman și pentru o toleranță, inclusiv religioasă, insistențele lui Galeriu și incendierea repetată a palatului imperial au produs un dezechilibru în judecata împăratului, care a admis folosirea torturii și a forței împotriva creștinilor, deși în primul edict de persecuție nu era prevăzută condamnarea la moarte¹⁹.

Deși edictul de persecuție nu părea prea drastic, datorită aplicării sale, a lovit în majoritatea creștinilor, cu brutalitate. Nu numai episcopul Antim din Nicomidia a fost martirizat, numeroși preoți și creștini au trecut prin aceleași chinuri. Lactanțiu descrie, adăugând la menționarea evenimentelor și emoția, modul în care soldații și magistrații romani au dus la îndeplinire edictul lui Dioclețian, cu mult exces de zel:

¹⁷ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, VI, 1, P.S.B. 13, p. 318-319.

¹⁸ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, VI, 2-4, P.S.B. 13, p. 319.

¹⁹ R. Rees, *Diocletian and the Tetrarchy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, p. 65.

„Preoți și alți clerici ai Bisericii au fost prinși, fără a exista o evidență din partea martorilor sau vreo mărturisire, au fost condamnați și împreună cu familiile lor au fost duși la execuție. În arderea pe rug, nici o distincție de vârstă sau de sex nu a fost făcută și din pricina mulțimii lor (a creștinilor – n.n.), nu au fost arși unul după altul, ci mulțimi au fost aruncate în același foc, iar sclavii (creștini – n.n.), având pietre de moară legate de gât, au fost aruncați în mare. Persecuția nu a fost mai puțin dureroasă în rândul poporului lui Dumnezeu, căci magistrații răspândiți în toate templele (păgâne – n.n.) au silit pe toată lumea să sacrifice. Închisorile au devenit aglomerate, torturi nemaiauzite până atunci au fost inventate iar justiția a devenit o farsă pentru creștini, deoarece altare (păgâne – n.n.) au fost amplasate în interiorul tribunalelor, astfel încât orice creștin judecat să poată oferi tămâie (zeilor – n.n.) înainte ca judecata sa să înceapă”²⁰.

Conform dreptului roman, orice om condamnat la moarte avea dreptul la o îngropare după riturile păgâne. Până și criminalii cei mai înrăiți aveau dreptul să fie arși pe rugul funerar sau să fie îngropați²¹. În timpul acestei persecuții declanșată de împărat, de teamă ca nu cumva creștinii să venereze mormintele martirilor, nu s-a permis îngroparea pioasă a trupurilor celor uciși. Până și trupurile demnitarilor creștini care fuseseră uciși și torturați nu au fost îngropate, ci aruncate în mare, după cum istorisește Eusebiu din Cezareea:

„După ce și-au dat viața, foștii slujitori împărătești au fost puși în morminte, cu onorurile obișnuite. Acum, cei pe care îi credeau stăpâni, au dat o nouă hotărâre: să fie scoși din morminte și aruncați în mare, de frică să nu-i cinstească dacă ar rămâne în morminte și să nu-i socoată zei. Cel puțin asta era credința lor”²².

Dioclețian nu s-a limitat în a aplica edictul de persecuție doar în provinciile administrate de el și de ginerele său, ci a trimis scrisori lui Maximian și lui Constantius, poruncind ca aceștia să îi urmeze exemplul. Maximian deja se remarcase prin alte persecuții sporadice la adresa creștinilor din teritoriile sale, dar acum avea mână liberă să acționeze, după cum considera de cuviință. Constantius era diferit față de restul împăraților. Nu era un păgân fanatic, iar concepțiile sale despre guvernare erau cu totul diferite față de ale celorlalți tetrarhi²³. Evident că nu se putea opune fățiș poruncilor lui Dioclețian, dar se pare că a făcut tot ce i-a stat în putință să nu existe exces de zel în aplicarea edictului, iar Constantius însuși a închis ochii adesea, trecând cu vederea multe situații ce impuneau condamnarea creștinilor. Lactanțiu afirmă că Caesarul Constantius a permis dărâmarea câtorva biserici, dar nu a fost de acord cu uciderea creștinilor:

²⁰ Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, XV, P.L. 7, 216.

²¹ Barry Nicholas, *An Introduction to Roman Law*, Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 73.

²² Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, VI, 7, P.S.B. 13, p. 320.

²³ N. Davies, *Europe: A History*, Harper Perennial, New York, 1998, p. 177.

„Porunci au fost trimise, de asemenea, lui Maximian Hercule și lui Constantius, prin care li se cerea conlucrarea la punerea în aplicare a edictului, căci în probleme de o asemenea importanță opinia acestora nu a fost nici măcar cerută. Hercule, o persoană fără stăpânire de sine și nemiloasă, s-a arătat mai mult decât obedient și a aplicat edictul în toate regiunile sale din Italia. Constantius, pe de altă parte, de teamă să nu fie acuzat de insubordonare față de poruncile superiorilor săi, a permis demolarea bisericilor, mai mult ziduri, care puteau fi reconstruite oricând, dar a păstrat adevăratul Templu al lui Dumnezeu, care este trupul omenesc”²⁴.

Eusebiu din Cezareea merge și mai departe decât Lactanțiu, în ceea ce privește comportamentul lui Constantius față de creștini, susținând că tatăl lui Constantin cel Mare nu a permis distrugerea bisericilor. Istoricul creștin exagerează sau este slab informat, deoarece Caesarul lui Maximian nu putea să-i apere pe creștini în mod public, fără să se întâmple nici o violență²⁵. După cum afirmă Lactanțiu, Constantius a permis un rău mai mic, dărâmarea unor biserici de zid, pentru a nu fi nevoit să ia măsuri mai dure. Se știe de altfel că au existat martiri și în provinciile stăpânite de Constantius, deși violența îndreptată împotriva creștinilor a fost izolată, iar nu poruncită de împărat. Constantius nu a autorizat căutarea din oficiu a creștinilor și nici distrugerea Scripturilor, dar anumiți guvernatori au făcut exces de zel, iar împăratul nu a luat măsuri împotriva acestora, pentru a nu se arăta neascultător față de Maximian și față de Dioclețian:

„Fiind și altfel deosebit de prietenos și de binevoitor față de oricine, Constanțiu n-a luat parte în nici un fel la războiul care s-a dat împotriva noastră, ci a grijit chiar ca creștinii aflați sub ascultarea sa să nu fie nedreptățiți și maltratați. El nici n-a distrus locașurile de cult ale Bisericilor noastre și nici n-a pornit împotriva noastră cu vreo inovație păgubitoare”²⁶.

Dacă lucrurile s-ar fi oprit aici, probabil că persecuția declanșată prin edictul lui Dioclețian nu ar fi făcut atâtea victime. Două evenimente politice, fără prea mare legătură cu lumea religioasă, au influențat viitorul curs al acțiunilor împăratului. La scurt timp după publicarea edictului, profitând de confuzia creată, două revolte publice au avut loc, îndreptate împotriva lui Dioclețian, în provincia Cappadocia și în Siria. Istoricul Eusebiu menționează, în treacăt, aceste două evenimente, fără a le acorda prea mare importanță:

„La scurtă vreme după aceea, pe când unii din așa-numitul ținut al Melitenei, precum și alții din Siria, încercau să pună mâna pe putere, a ieșit o poruncă împărătească, potrivit căreia conducătorii Bisericilor de pretutindeni trebuie să fie aruncați în închisoare și puși în lanțuri”²⁷.

²⁴ Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, XV, P.L. 7, 217.

²⁵ G. de St. Croix, M. Whitby, J. Streeter, *op. cit.*, p. 95.

²⁶ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericăscă*, VIII, XIII, 13, P.S.B. 13, p. 331.

²⁷ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericăscă*, VIII, VI, 8, P.S.B. 13, p. 320.

Această localitate menționată de Eusebiu, Melitene, se află în Armenia Minor, la răsărit de Cappadocia. Este interesant că nici un alt autor contemporan cu episcopul din Cezareea Palestinei nu pomenește de vreo revoltă în acea regiune, în ultimii ani ai domniei lui Dioclețian. Despre răscoala din provincia Siria se cunosc însă mai multe amănunte. Această revoltă împotriva lui Dioclețian a fost condusă de un anume Eugenius, un tribun ce comanda soldații din Seleucia²⁸. Cohortele din Seleucia l-au silit pe Eugenius să accepte purpura imperială și să se declare împărat, deși tribunul nu a dorit acest lucru. Pretențiile la tron ale lui Eugenius nu au durat mult timp. Locuitorii cetății Antiohia, unde se instalase Eugenius, într-un acces de furie, mâniați de revolta împotriva lui Dioclețian, pe care îl prețuiau, au linșat gărzile uzurpatorului și l-au ucis pe Eugenius.

Nu există nici o dovadă concretă a implicării creștinilor în cele două revolte, din Cappadocia și din Siria²⁹. Nemulțumirea creștinilor față de edictul împăratului nu a ajuns să se manifeste în plan militar. Cu toate acestea, reacția lui Dioclețian a fost rapidă și extrem de brutală. Toți magistrații romani din Seleucia și din Melitene au fost uciși, din porunca împăratului, ceea ce demonstrează că Dioclețian luase în serios amenințările în ceea ce privește tronul imperial. Împăratul nu făcea nici o distincție între religia celor uciși, deși îi suspecta pe creștini că stau în spatele tulburărilor create³⁰. Prin urmare, a decis să ia noi măsuri împotriva creștinilor, ce urmau să intensifice persecuția deja declanșată.

În același an, 303, două noi edicte au fost publicate la Nicomidia. Primul dintre ele, afișat în aprilie, stipula ca toți clericii creștini să fie închiși. Ultimul edict prevedea posibilitatea eliberării din închisoare a clericilor apostazi și autoriza folosirea tuturor metodelor de tortură, în vederea apostazierii unui număr cât mai mare de creștini. Eusebiu descrie, pe scurt, conținutul acestor două edicte date de împăratul Dioclețian:

„Și priveriștea care a urmat de aici întrecea tot ce se poate descrie: temnițele, care în toate vremurile fuseseră destinate doar pentru închiderea ucigașilor și a prădătorilor de morminte, erau pline acum de o mulțime nenumărată de episcopi, de preoți, de diaconi, de citeți și exorciști, încât nu mai era loc în ele pentru cei osândiți ca răufăcători”³¹.

Dacă primele două edicte nu prevedeau recomandarea expresă a condamnării la moarte, aplicarea celui de al treilea edict s-a făcut cu multă strictețe, mai ales în Orient și în nordul Africii. Cel de al treilea edict, publicat în septembrie 303, prevedea posibilitatea eliberării din închisoare a tuturor apostaziilor, dar și folosirea torturii pentru cei care nu erau dispuși să coopereze:

²⁸ S. Williams, *Diocletian and the Roman Recovery*, Routledge, New York, 1997, p. 176.

²⁹ B. Campbell, *The Roman Army, 31 BC – AD 337: A Sourcebook*, Routledge, New York, 1994, p. 233.

³⁰ R. Rees, *op. cit.*, p. 63.

³¹ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, VI, 9, P.S.B. 13, p. 320.

„Și iarăși au fost puse din nou în circulație alte edicte, potrivit cărora cei care jertfesc idolilor vor putea pleca în libertate, pe când cei care se împotriveau se porunca să fie puși la tot felul de chinuri. Și cine ar putea număra, de astă dată, mulțimea martirilor din fiecare ținut, îndeosebi din Africa, din Mauritania, din Tebaida și mai ales din Egipt, de unde mulți emigraseră prin alte orașe și ținuturi, dând martiri și acolo”³².

Edictul de toleranță emis de Augustul Galeriu a fost dat publicității în 30 aprilie 311, la Nicomidia. Textul edictului a fost copiat și trimis în toate provinciile Imperiului Roman din Sardica, unde Galeriu se afla atunci împreună cu Liciniu. Textul edictului s-a păstrat în scrierile lui Lactanțiu și ale lui Eusebiu din Cezareea Palestinei. Spre deosebire de Eusebiu, Lactanțiu omite prologul în care apar numele stăpânilor romani care au emis decretul. Eusebiu din Cezareea a redat textul Edictului de toleranță după originalul latin, text plin de contradicții, dar deosebit de important pentru creștini. Teoretic, el trebuia să marcheze sfârșitul oficial al persecuției începută acum opt ani, în primăvara lui 303, căci primele patru edicte de persecuție nu fuseseră anulate de nici un împărat, nici măcar de Constantin. Iată textul edictului emis de Galeriu în anul 311:

„Împăratul Caesar Galeriu Valerius Maximin, cel nebiruit, August, Pontifex Maximus, Germanicus Maximus, egiptean maxim, tebaic maxim, sarmatic de cinci ori maxim, persian de două ori maxim, carpic de șase ori maxim, armean maxim, med maxim, adiabenic maxim, îmbrăcat cu putere de tribun de douăzeci de ori, aclamat imperator de nouăsprezece ori, consul de opt ori, părinte al patriei, proconsul și împăratul Caesar Flavius Valerius Constantin, cel pios, fericit, nebiruit, August, Pontifex Maximus, îmbrăcat cu putere de tribun, aclamat imperator de cinci ori, consul, părinte al patriei, proconsul”³³.

În primele ediții ale cărții *Istoria bisericească* autorul a pomenit și numele lui Liciniu, împreună cu toate titlurile aferente. La fel precum în cazul lui Maxențiu, și în privința lui Liciniu împăratul Constantin s-a pronunțat pentru *damnatio memoriae*, numele său fiind șters din multe documente. Eusebiu din Cezareea, dorind să-i facă pe plac lui Constantin, a eliminat numele lui Liciniu din toate edițiile ulterioare ale scrierii sale. Evident că prezentarea împăraților din tetrarhie s-a făcut tot pentru a-l mulțumi pe Constantin, dar aceste lucruri erau normale pentru un istoric de la începutul secolului al IV-lea³⁴. După această introducere ceremonială, regăsită în toate documentele oficiale ale împăraților romani, urmează textul propriu-zis al edictului emis de Galeriu, prin care creștinilor li se permite să își practice nestingheriți religia, abrogându-se edictele de persecuție emise anterior:

³² Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, VI, 10, P.S.B. 13, p. 320.

³³ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, XVII, 3-4, P.S.B. 13, p. 337.

³⁴ Everett Ferguson, *History, Hope, Human Language & Christian Reality*, Routledge, New York, 1999, p. 30.

„Între alte orânduiri pe care le-am dat pentru folosul și binele popoarelor, am hotărât mai întâi ca totul să fie îndreptat potrivit vechilor legi și așezămintelor publice ale romanilor, iar creștinii care au părăsit religia strămoșilor lor să poată îmbrățișa păreri mai bune. Dar, după o anumită socoteală, ei au fost cuprinși de o mândrie atât de încăpățânată, încât n-au mai urmat ceea ce fusese hotărât de cei de altă dată și, în loc de ceea ce înșiși părinții lor le statorniciseră mai întâi, ei și-au făcut legile lor proprii, după cugetul lor și după cum le înțelege fiecare, așa încât țineau de acum legile lor proprii și s-au strâns laolaltă ici și colo mulțimi peștițe de oameni. Din această cauză, la edictul care l-am publicat ca să se reîntoarcă la rânduielile stabilite de strămoși, foarte mulți au fost biruiți de amenințările primejdiei, dar foarte mulți au fost tulburați și au suferit tot felul de chinuri, fiind omorâți în diferite feluri. Iar întrucât cei mai mulți au rămas în aceeași nebunie, ne-am dat seama că nu aducem cinstea cuvenită nici zeilor cerești și nici Dumnezeuului creștinilor. De aceea, ținând seama de filantropia noastră și de obiceiul statornic potrivit căroră ne-am obișnuit să acordăm iertare tuturor oamenilor, ne-am gândit că ar trebui să întindem cât mai repede iertarea noastră chiar și în cazul de față, pentru ca iarăși să fie îngăduit să existe creștini și să-și clădească din nou casele în care își țineau adunările, numai să nu săvârșească nimic potrivnic ordinii publice. Printr-un rescript special vom încunoștița pe judecători la ce vor trebui să fie atenți. În schimb, în urma iertării ce le-am acordat, ei vor fi datori să se roage lui Dumnezeu pentru noi în tot chipul, treburile publice să se desfășoare în bună rânduială și să poată și ei trăi fără să fie tulburați în căminele lor”³⁵.

Prima impresie a unui cititor neutru este că împăratul Galeriu a respectat religia creștină, cel puțin acest lucru reiese din cuvintele întrebuintate. La o lectură mai atentă vom descoperi atașamentul împăratului muribund față de religia păgână a strămoșilor și justificarea sa tragi-comică față de modul în care s-a purtat cu martirii creștini. Cuvintele lui Galeriu reflectă mândria și puterea de altădată, când împăratul credea că îi poate sili pe creștini să revină la păgânism dar și umilința și capitularea sa din prezent, în fața suferinței trimisă de Dumnezeuul creștinilor³⁶. În data de 30 aprilie 311, Galeriu le poruncește creștinilor să se roage pentru el, în schimbul bunăvoinței și toleranței arătate. Cinci zile mai târziu, împăratul August Galeriu era chemat în fața Celui pe Care îl hulise.

Galeriu a ținut să fie menționată în document grija pe care împărații romani au purtat-o față de restaurarea vechilor valori tradiționale romane, în perioada tetrarhiei, printre aceste valori clasice romane numărându-se și religia păgână a strămoșilor³⁷. Galeriu îi mustră oarecum pe creștini pentru abandonarea vechilor instituții religioase ale strămoșilor, acuzându-i că și-au făurit legi noi și se adună în

³⁵ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, XVII, 6-10, P.S.B. 13, p. 337-338.

³⁶ Scott F. Johnson, *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate Publishing, London, 2006, p. 52.

³⁷ H. Chadwick, *The Early Church*, Penguin, London, 1993, p. 122.

locuri ciudate, doar pentru ei. Galeriu a căutat să justifice textele brutale ale edictelor de persecuție, afirmând că împărații au dorit doar întoarcerea creștinilor la riturile religioase păgâne. În finalul edictului, Galeriu a fost nevoit să menționeze că mulți creștini au suferit, iar alții au fost uciși, datorită nerespectării edictelor imperiale din anii 303-304.

Galeriu se arată mărinimos față de creștini, permițându-le din nou să existe, să se roage în adunările lor, inclusiv pentru sănătatea împăratului și să-și reconstruiască locașurile de cult. Singura condiție pusă de împărat este respectarea ordinii publice și vegherea la bunul mers al treburilor în statul roman. Firește că cea mai mare poruncă și rugămintă a lui Galeriu a fost înălțarea de rugăciuni pentru sănătatea sa. Cel mai mare câștig al edictului emis de Galeriu era obținerea libertății de conștiință și anularea juridică a vechilor edicte de persecuție³⁸. Creștinii se puteau ruga în mod liber, aveau voie să își reconstruiască bisericile distruse, doar să fie atenți la respectarea tuturor legilor imperiale și să nu provoace tulburări în statul roman.

Galeriu a mai trăit doar cinci zile după publicarea Edictului de toleranță, dar bunăvoința și toleranța arătată creștinilor de împăratul muribund nu mai puteau fi ignorate de nici un alt împărat. Liciniu s-a grăbit să preia prerogativele lui Galeriu, rămânând principalul stăpânitor în partea orientală a statului roman. Moartea lui Galeriu a fost făcută publică la Nicomidia abia în 15 mai 311. Edictul de toleranță a fost publicat în toate provinciile Imperiului Roman, aflate sub stăpânirea împăraților Constantin, Liciniu și Galeriu³⁹.

Maxențiu, care oficial nu era recunoscut între tetrarhi, avea puțin de a face cu acest edict al lui Galeriu, de aceea la început l-a ignorat. Deși oficial Maxențiu nu a împărtășit vederile lui Galeriu, în practică creștinii nu au fost persecutați, bucurându-se de o libertate destul de mare. Maximin Daia s-a purtat diferit, fiind singurul împărat care nu a publicat Edictul de toleranță, sfidând un împărat muribund. Maximin l-a înștiințat doar pe Sabinus, comandantul gărzilor sale pretoriene, că împărații romani au hotărât să nu îi mai persecute pe creștini, din motive strict religioase.

BIBLIOGRAFIE

- Paul Erdkamp, *A Companion to the Roman Army*, Wiley-Blackwell, Boston, 2007.
 Geoffrey de Sainte Croix, Michael Whitby and Joseph Streeter, *Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

³⁸ W. H. C. Frend, *Rise of Christianity*, Augsburg Fortress Publishers, Philadelphia, 1986, p. 510.

³⁹ D. S. Potter, *The Roman Empire at Bay: A.D. 180-395*, ed. Routledge, New York, 2004., p. 356.

- Scott F. Johnson, *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate Publishing, London, 2006.
- Roger Rees, *Diocletian and the Tetrarchy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.
- David Potter, *The Roman Empire at Bay: A.D. 180-395*, ed. Routledge, New York, 2004.
- Manfred Clauss, *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*, Routledge, New York, 2001.
- Yann Le Bohec, *The Imperial Roman Army*, Routledge, New York, 2000.
- Everett Ferguson, *History, Hope, Human Language & Christian Reality*, Routledge, New York, 1999.
- Norman Davies, *Europe: A History*, Harper Perennial, New York, 1998.
- Stephen Williams, *Diocletian and the Roman Recovery*, Routledge, New York, 1997.
- Brian Campbell, *The Roman Army, 31 BC – AD 337: A Sourcebook*, Routledge, New York, 1994.
- Brian Campbell, *The Roman Army, 31 B.C.-A.D. 337*, ed. Routledge, New York, 1994.
- Susan Raven, *Rome in Africa*, Routledge, New York, 1993.
- Henry Chadwick, *The Early Church*, Penguin, London, 1993.
- K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- W. H. C. Frend, *Rise of Christianity*, Augsburg Fortress Publishers, Philadelphia, 1986.
- Barry Nicholas, *An Introduction to Roman Law*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- Eusebiu din Cezareea (sec. IV), *Istoria bisericească*, colecția Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 13, ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1987.
- Lactanțiu (sec. IV), *De mortibus persecutorum*, colecția Patrologia Latina, vol. 7, col. 189-276, ed. J. P. Migne, Paris, 1844.

RECENZII – BOOK REVIEWS

Alin V. Bontas, *Franz Rosenzweig's Rational Subjective System. The Redemptive Turning Point in Philosophy and Theology* (col. American University Studies, seria VII: Theology and Religion, vol. 312), Peter Lang Publishing, Inc., New York, 2011, 324 p., ISBN 978-1-4331-1357-4.

Citorilor familiarizați sau care doresc să se familiarizeze cu gândirea plurivalentă unui autor neconvențional, cum a fost cea a lui Franz Rosenzweig, asupra căreia există deja o impresionantă bibliografie de specialitate, vor avea surpriza să descopere inspirația kantiană a acestuia, însă a unui Kant genuin, neseccularizat, susține autorul, spre deosebire de reluările sale ulterioare. În Prefața cărții, Paul Mendes-Flohr afirmă că miezul proiectului lui Rosenzweig, în opinia lui Bontas, ar fi moștenirea „metafizicii noumenale” a lui Kant, care, în general, ar fi fost ignorată în studiile dedicate gândirii lui Rosenzweig. (cf. p. xii).

Titlul cărții – „Sistem subiectiv rațional” (*rational subjective system*)” este explicat în primele rânduri ale Introducerii, prin asumarea operei majore a lui Rosenzweig – *Steaua izbăvirii* (*Der Stern der Erlösung*, 1921) – ca pe un sistem filosofic în care noțiunea cheie este cea de „Sine metatetic” (cf. *Steaua*), valorizând astfel sarcina sistematică subiectivă, nu doar pe cea obiectivă, a filosofiei. Autorul consideră că Rosenzweig reia distincția metafizică kantiană dintre condițiile pur logice și cele temporale (epistemologice) ale cunoașterii teoretice, pe baza căreia critică premisele teologice și filosofice pe care se bazează pozițiile exclusiv epistemologice ale tradiției filosofice idealiste („de la Ionia la Jena, și după”, cf. Rosenzweig).

Acest demers ar justifica subtitlul cărții: „punctul izbăvitor de cotitură (*the redemptive turning point*) în filosofie și teologie”. În acest fel Bontas ne introduce în miezul „noii gândiri” (cf. titlul articolului publicat de Rosenzweig [*Das neue Denken*] la 4 ani după apariția *Stelei*), al cărei proiect îl rezumă în primele pagini ale introducerii, în contrast cu poziția criticată: „nu un proiect ‘epistemologic sistematic de a unifica formă și conținut, înțelegere și sensibilitate, gândire și actualitate’, adică nu un ‘sistem al lumii spațio-temporale ideale’, ci un proiect **rațional sistematic** de primă gândire lărgită, atât în formele și în conținuturile sale, în potențialitățile și actualitățile sale, în afara și dincolo de domeniul spațio-temporal ordinar al ‘lumii naturale’ și de *determinare preliminară* a acestui cel mai bazal domeniu al experienței (...), pentru a putea apoi ține seama de criteriile fenomenal raționale ale cunoașterii teoretice (...) și a stabili un cadru de gândire filosofică mai bazilar, mai cuprinzător, nenatural și necircular” (s.a.; cf. p. 6). Reținem însă o precizare introductivă importantă: recunoașterea inspirației kantiene în opera lui Rosenzweig nu e menită să nege celelalte influențe (Schelling, Hegel, Cohen, Eugen Rosenstock ș.a.), ci să se le reîncadreze. Bontas identifică o chestiune fundamentală, exprimată de Rosenzweig într-una din scrierile sale minore, la care acesta intenționa să dea

un răspuns sistematic în opera sa majoră: „Cum experimentez eu *în mod complet* Lumea?” (cf. nota 13, p. 7), și care apela o metodologie nu explicativă (sau descriptivă) a raționamentului nostru, ci una justificativă, în care răspunsul final la căutarea Adevărului este de natura unei confirmări în urma unei verificări, un „Într-adevăr”. Răspunsul la respectiva chestiune ar fi articulat de către Rosenzweig, urmându-l până la un punct pe Kant, potrivit distincțiilor ce le face pe tema cunoașterii, între aspectele „*strict logic* (ne-natural), *spațio-temporal absolut* (fenomenal rațional ne-explicit), și *spațio-temporal examinat* (fenomenal rațional explicit, sau epistemologic)” (cf. *ibid.*).

Primul din cele cinci capitole ale cărții este dedicat acestei perspective neglijate – *The Neglected Perspective: Rosenzweig and Kant* – însă definitorie pentru „noua gândire”. Astfel că într-un prim sub-capitol (III) autorul semnaleză lectura regresivă pe care Rosenzweig o face asupra gândirii critice a lui Kant ca un tot (prima *Critică [a rațiunii pure]* în lumina celei de-a doua [*a rațiunii practice*], iar toate cele trei *Critici* în lumina tratatului despre *Religie în limitele rațiunii*) și consistența atribuită de acesta unei serii de distincții teoretice – în domeniul cunoașterii (între semnificația pur rațională și cea temporală [relațională] a conceptelor), în ontologie (între noumenalul și fenomenalul substanței) și în raționamentul pur (în „triplul” domeniu noumenal - psihologic, cosmologic, teologic). Pentru Rosenzweig, „postulatul moral” al lui Kant, înțeles în sensul său autentic, reprezintă un punct de cotitură în istoria filosofiei și a teologiei, în măsura în care permite o anumită fundamentare afirmativă a teologiei și a religiei în rațiunea pură: „Înainte de acesta Dumnezeu era o problemă a cunoașterii, după, cunoașterea a devenit o problemă teologică” (cf. Rosenzweig, citat în nota

32, p. 61). Într-un al doilea moment (în sub-capitolul IV), autorul critică trei concepții reductive sau deviate în receptarea gândirii lui Kant, care nu au ținut seama de consistența metafizică a acesteia, angajată în direcția teologiei speculative și, prin urmare, mai provocatoare: distorsionarea empirică postkantiană datorată lui Hegel, simplificarea epistemologică neo-kantiană datorată lui Hermann Cohen (acesta dezvoltase o filosofie bazată pe o interpretare pur logică a gândirii lui Kant, pe care o aprecia ca pe o teorie a metodei cunoașterii științifice) și, anticipând de fapt influența acestui autor asupra gândirii filosofice ce va urma, simplificarea fenomenologică datorată lui Heidegger.

După ce am fost convinși de inspirația kantiană a gândirii lui Rosenzweig, suntem conduși spre a descoperi originalitatea acestei „noi gândiri”, deloc servile față de cea a maestrului, într-un capitol dedicat alternativei neglijate – 2. *The Neglected Alternative: From Noumenality to Primordiality* – una „sistematică”, spre deosebire de efortul „apologetic” al lui Kant de a apăra crezul metafizic că realitatea nu se rezumă la natura contingentă pe o cunoaștem, ci mai există și trăsături nemateriale. „Primordialitatea” despre care e vorba aici funcționează ca o ipoteză logică (nu epistemologică) în cuprinsul Părții I din *Steaua izbăvirii* a lui Rosenzweig, ca origine internă și inexplicabilă a experienței-trăirii, ca un cadru sistematic preliminar al cunoașterii raționale și ne-naturale și noțiune prin care este respinsă identificarea epistemologică a esenței. În opinia autorului, dacă Kant admisesse o anumită cunoaștere rațională nedeterminată a lucrurilor transcendente în sine (a substanței noumenale – psihologică, cosmologică, teologică), Rosenzweig, în Partea I din *Steaua*, întreprinde o cunoaștere rațională determinată preliminar a celor trei „Nimicuri” – Om, Lume, Dumnezeu,

pornind de la *a priori*-ul cu totul primordial (care precede din punct de vedere logic orice experiență) și *a posteriori*-ul cu totul final al oricărei experienței umane, care este moartea (aceasta ca un „dat” logic, nu empiric, ca domeniu cu totul primordial al conceptului – „Pre-lumea conceptului” [*die Vorwelt des Begriffs*]). Avem de-a face cu ceea ce autorul numește în mod tehnic „gândirea sistematică coerentă a lui Rosenzweig”. Astfel că un prim subcapitol (V) ne oferă un studiu preliminar al acestui sistem – „coherentist system”: asemenea lui Kant se delimitează de filosofii „reprezentationaliste” (care insistă prin a începe de la idei sau impresii interioare), deși admite validitatea experienței în cunoaștere, însă fără să insiste pe o certitudine absolută ca bază a cunoașterii, ci doar cu titlu ipotetic. În acest fel introduce Bontas interpretarea a ceea ce numește „*a priori*-ul primordial al experienței” (cf. p. 89) la Rosenzweig, ca început al gândirii sistematice. O „filosofie a experienței” [*erfahrende Philosophie*], unde „experiență” [*Erfahrung*], la fel ca și pentru Kant, desemnează nu doar un simplu eveniment psihologic, ci un întreg cognitiv deja structurat. Tot aici găsim detaliate module în care niște surse atât de heterogene, precum reflecții teosofice ale lui Schelling, sau o considerație hegeliană (în mod surprinzător) despre conceptele pure, sau aplicații logice ale unor concepte matematice de către Cohen, sunt integrate de către Rosenzweig în proiectul său sistematic. Următoarele două sub-capitole (VI și VII) urmăresc cum se concretizează demersul generic enunțat anterior în subtitlu (V): *From Indeterminate to Preliminary Determine Metaphysics*. Mai întâi (VI), de la o metafizică nedeterminată a „lucrului în sine”, la una determinată preliminar a Lumii metalogice; apoi (VII) de la una a libertății absolute,

la una a Sinelui metatetic. Ambele cazuri încep cu un studiu al receptării critice a doctrinei kantiene a „lucrului în sine”, respectiv a metafizicii sale noumenale a libertății, după care este expusă teoria lui Rosenzweig despre Lumea metalogică, respectiv despre Sinele metaetic ca entități cu totul primordiale. De remarcat în finalul subcapitolului VI un aspect cheie în înțelegerea Părții I din *Steaua*, evidențierea opoziției dintre „metalogica” lui Rosenzweig (o logică formală a desăvârșirii [*Vollendung*] primordiale a Lumii) și gândirea nemetalogică (logica tradițională a genurilor și speciilor, o logică silogistică) cu implicitul „salto mortale” în metafizica idealistă.

Capitolul al 3-lea al cărții – *The Immediate, Non-Objective, and Non-Relative Experiencing* – aprofundează aceeași inspirație kantiană la nivelul Părții a II-a a *Stelei*. Rezumând, demersul lui Rosenzweig, trecerea de la prima la a doua parte se traduce în trecerea de la „primordial” la „fenomenal”, de la originea experienței la fundamentul ei, veriga de legătură fiind „Sinele metatetic”. Bontas remarcă o similaritate între Rosenzweig și Kant la nivelul metodei filosofice: așa cum în prima *Critică* sunt expuse condițiile teoretice pentru existența rațiunii practice (libertatea noumenală ca *ratio essendi* a moralității), tratată în a cea de a doua *Critică*, la fel se raportează partea a II-a a *Stelei* la prima. Mai precis, este vorba despre principiul logic care face posibilă structura crezului coerent („the coherent belief structure”: crezul A este cerut pentru a face posibil crezul B, pentru a face rezonabil crezul C) tripartit al *Stelei*: Primordial – Fenomenal – Final, unde determinantă („its organizing positive reason”) în mișcarea de la „nu-încă-real” la „deja-real” o constituie teoria sistematică a Revelației (între Creație și Izbăvire). Aici se plasează

sistemul logic al „inversiunilor interioare” al lui Rosenzweig, care permite trecerea de la domeniul primordial la cel fenomenal, pentru care același Bontas îi identifică sursa de inspirație în forma de judecată ipotetică expusă de Kant la începutul Analiticii sale transcendente („*dacă... atunci*”, care afirmă doar existența *relației de consecință*, și nu se pronunță asupra valorii de adevăr a elementelor precum în condiționalul material „*dacă p, atunci q*”) și reluată în *Jäsche Logik*. În acest cadru logic afirmă Bontas argumentul definitoriu din partea a II-a a *Stelei*, în care rolul sistematic al Revelației (ca filosofie teologică) ar fi acela „de a reconstrui și depăși antinomia kantiană dintre Suflet și natură în termeni de *interacțiune reciprocă* [s.a.], și astfel de a înlocui perechile incompatibile de ‘libertate transcendentală’ și ‘necesitate fenomenală’ cu perechile *compatibile* de libertate (necondițională) fenomenală și necesitate (absolută) fenomenală ale Lumii evenimentelor” (cf. Bontas, p. 154-155). Întrucât respectiva „*interacțiune reciprocă*” traduce ceea ce Rosenzweig desemnează prin categoria de „*izbăvire*” [*Erlösung*] (cooperarea dintre elementele Om și Lume, unde Dumnezeu-izbăvitor joacă doar rolul indirect de garant al izbăvirii), Bontas numește această teză „*redemptive compatibilism*” (cf. p. 156). Iar fiind vorba despre „Lumea evenimentelor”, același Bontas consideră că Rosenzweig realizează determinarea calitativă a timpului fenomenal urmând cele *tria tempora* ale lui Augustin (*praesens de praeteritis – memoria, praesens de presentibus – contuitus, praesens de futuris – expectatione*), din perspectiva pesoanei întâi a Sufletului Omenesc (rezultat al „inversiunii interioare” a Sinelui meta-tetic). După această privire de ansamblu asupra argumentului considerat a fi expus în partea a II-a a *Stelei*, autorul detaliază în

următoarele trei subcapitole (IX-XI), din perspectiva acestei teze a compatibilismului izbăvitor, conținuturile categoriilor rațional-fenomenale (sau teoriile sistematice) de Creație, Revelație și Izbăvire; implicit, este perspectiva „trăirii” („*Experiencing*” din titlul capitolului) pe care o are Eul.

Într-un scurt capitol – 4: *The Positive Anticipation of Redemption* – autorul urmărește trecerea de la domeniul fenomenal real (Partea a II-a din *Steaua*) la cel final (Partea a III-a), al Izbăvirii, pe care îl numește „punctul de cotitură izbăvitor [*the redemptive turning point*]” în gândirea sistematică a lui Rosenzweig: „«Izbăvire» este conceptul pozitiv, explicația coerentă [*coherentist*] despre cum elementele Dumnezeu, Lume, Om sunt eliberate de determinările lor primordiale și fenomenale” (cf. Bontas, p. 218). Însă conceptul respectiv nu se reduce doar la a indica cadrul rațional pozitiv de explicare sistematică a Adevărului despre cele trei elemente. În metoda *subiectivă* rațională a *Stelei* decisivă este „asimilarea”, aici și acum, de către subiect a viitorului Adevăr izbăvitor: pentru ca Eul personal sau Noi-ul comunitar să poată spune „într-adevăr” Adevărului, iar astfel principiul ipotetic inițial să se transforme într-unul categoric, iar „izbăvirea”, dintr-o categorie logică într-una epistemologică.

Este ceea ce considerăm, în linii mari, că surprinde capitolul al 5-lea al cărții – *The Achievements of Renewal and Self-Examination* – din conținutul părții a III-a a *Stelei*, într-o analogie intenționată, susține autorul, cu structura operei kantiene – Kant lua în considerație religia doar după ce și-a expus cele trei *Critici*, Rosenzweig, după ce a expus schema ternară a *Stelei* (primordial – real – fenomenal). Acolo găsim de fapt relațiile dintre Dumnezeu, Om, Lume pe de-o parte, și Creație, Revelație, Izbăvire pe de

altă parte, pe fundalul raportului timp/veșnicie, pe care Rosenzweig le expune analizând semnificațiile calendarului liturgic în Iudaism, respectiv în Creștinism (el consideră Sinagoga și Biserica drept forme anticipate ale veșniciei). Pentru Rosenzweig, argumentarea filosofică presupune cunoaștere și acțiune raționale, pentru a fi „adevărată”, respectiv „dreaptă”, din perspectiva auto-examinatoare a subiectului: „principiul idealist al non-contradicției” este înlocuit de acesta cu conceptul de *Bewährung* (verificare, confirmare și justificare în același timp) (cf. Bontas, p. 38). Astfel că după ce au fost analizate originea și fundamentul experienței, acest ultim capitol al studiului dedicat sistemului filosofic al lui Rosenzweig, ar urmări scopul experienței-trăirii relativă la cunoașterea practică și teoretică. Dacă pentru Kant libertatea reprezenta miracolul în lumea fenomenelor, pentru Rosenzweig această incursiune sistematică în articulațiile dintre experiență-trăire și cunoaștere asociază o destinație libertății și ar legitima astfel atri-

butul de „evreiască” cărții *Steaua izbăvirii* – este așa nu prin obiectul său, ci prin metoda sa: pentru subiectul auto-examinator, cunoașterea Adevărului nu este o chestiune de tipul „ce-este-adevărat”, ci este ceva „ce-trebuie-să-fie-adevărat”, o chestiune care presupune verificare, confirmare și justificare subiectivă activă („o viață în Lege”, cf. Rosenzweig, *Steaua*).

În concluzie, avem de-a face cu un studiu desosebit de dens care reușește, considerăm noi, să pătrundă în culisele gândirii filosofice a acestui autor. De aceea apreciem lucrarea ca fiind una de referință printre studiile rosenzweigiene. Așteptăm cu interes și studiul dedicat „argumentului gramatical” din *Steaua Izbăvirii* (cf. Bontas, nota 54, p. 32 și nota 1, p. 149).

CORNEL DÎRLE*

* Pr. Dr., Episcopia Română Unită cu Roma,
Greco-Catolică de Oradea, România,
cornel.darle@yahoo.com