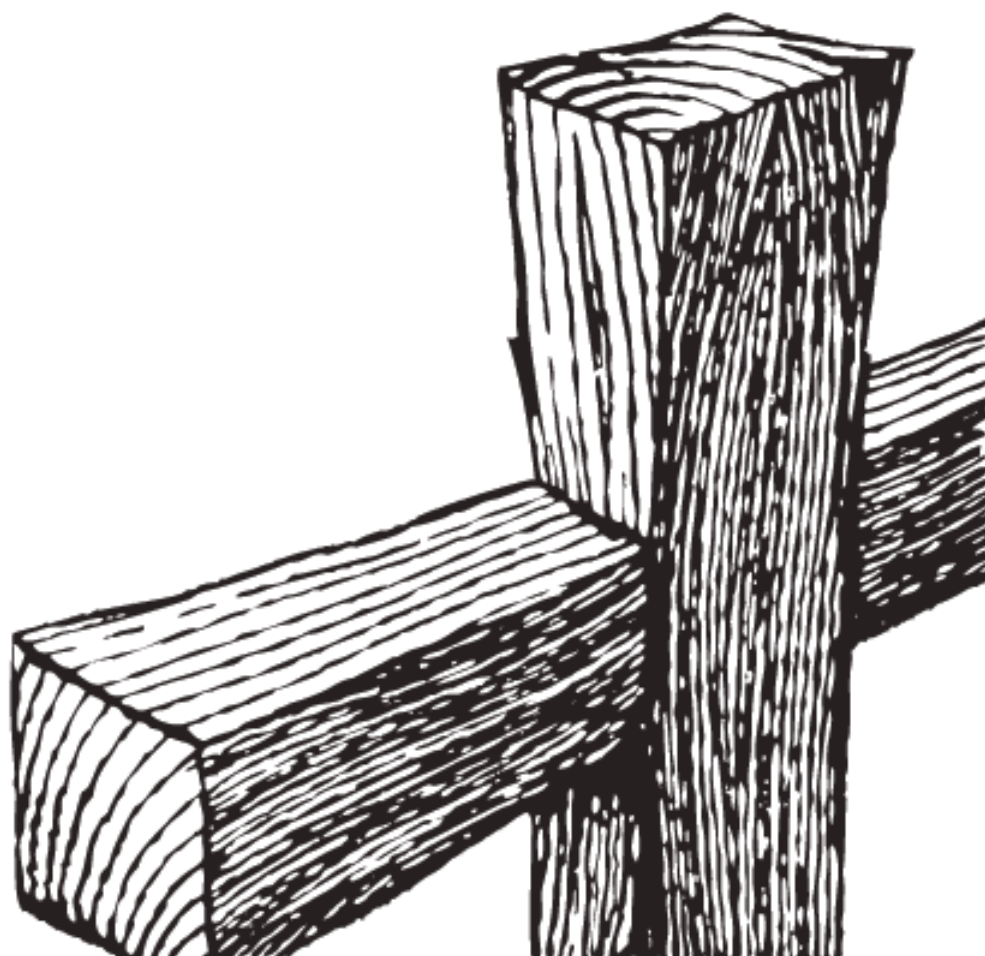




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

2/2012

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

2/2012
December

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

EDITORIAL OFFICE: 20th Parcul Traian Street, 410464, Oradea, Romania. Phone: +40 259 416953

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

REFEREES:

R.P. OLIVIER RAQUEZ OSB.
Prof. dr. VASILE MUSCĂ
Prof. dr. CESARE ALZATI

COORDINATOR EDITOR:

Lect. dr. OVIDIU HOREA POP

MEMBERS:

Prof. dr. BLAGA MIHOC
Lect. Pr. dr. ALEXANDRU BUZALIC
Lect. dr. CORNEL DÂRLE
Lect. ANDREI BERESCHI
Lect. IONUȚ POPESCU
Asist. CONSTANTIN ILIEȘ

SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD:

Asist. DANIEL ȚUPLEA

http://www.studia.ubbcluj.ro/serii/th_gr_cat_var/

YEAR
MONTH
ISSUE

(LVII) 2012
DECEMBER
2

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

2

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

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- LAVINIA BUDA, Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române greco-catolice din Cluj, o „reuniune mariană atipică” * *The „Saint Mary” Reunion of the Romanian Greek-Catholic Women of Cluj, an „Atypical Marian Reunion”* 5
- ALEXANDRU BUZALIC, Antropogeneza în perioada paleoliticului între paleontologie, filosofia religiei și teologie * *Anthropogenesis in Palaeolithic between Palaeontology, Philosophy of Religion and Theology* * *L’Anthropogènèse dans le Paléolithique entre la paléontologie, philosophie de la religion et la théologie*.... 23
- IOSIF DUMEA, El fundamento y el lugar eclesiológico de la familia cristiana * *The Fundament and the Ecclesiologic Place of the Christian Family* * *Fundamentul și locul eclesiológic al familiei creștine*..... 43
- ȘTEFAN GOȚIA, Binele comun și responsabilitatea socială * *The Common Good and Social Responsibility*..... 61

CALEB OTNIEL TRAIAN NECHIFOR, Profeția mesianică în vechiul testament: definire și statistici * <i>The Messianic Prophecy in the Old Testament: Definition and Statistics</i>	69
FRANCESCO PILLONI, Darul împlinit - în legătura dintre Cristos și biserică se află plinătatea relației nupțiale * <i>The Fulfilled Gift – In the Relation between Christ and the Church There Is the Fulfilment of the Matrimonial Relation</i>	79
CRISTIAN TISELIȚĂ, La vie vertueuse et la beatitudine chez saint Thomas D'Aquin * <i>The Virtuous Life and the Beatitude in the Doctrine of Saint Thomas Aquinas</i> * <i>Viața virtuoaasă și fericirea la Sfântul Toma de Aquino</i>	125

STUDIA PHILOSOPHICA

ANDREI TODOCA, Salomon Maimon despre posibilitate și actualitate: poate fi găsită o dreaptă măsură pentru toate lucrurile lumii acesteia? * <i>Salomon Maimon on Possibility and Actuality: is a Right Measure for Things in the World Achievable?</i>	141
--	-----

STUDIA HISTORICA

ION CÂRJA, Din istoria elitelor române greco-catolice în secolul al XIX-lea: canonicul Augustin Lauran (1844-1912) * <i>From the History of the Romanian Greek-Catholic Elites of the 19th Century: Canonical Augustin Lauran (1844-1912)</i>	159
MARIUS ȚEPELEA, Ospitalitatea și comuniunea creștină în antichitate. Considerații * <i>Hospitality and Christian in Antiquity. Considerations</i>	175

STUDIA THEOLOGICA

REUNIUNEA „SF. MARIA” A FEMEILOR ROMÂNE GRECO-CATOLICE DIN CLUJ, O „REUNIUNE MARIANĂ ATIPICĂ”

LAVINIA BUDA *

ABSTRACT. *The „Saint Mary” Reunion of the Romanian Greek-Catholic Women of Cluj, an „Atypical Marian Reunion”.* For the 110th anniversary of the „Saint Mary” Reunion of the Romanian Greek-Catholic women of Cluj, we wish to reveal some initiatives of the members, because this reunion is considered one of the eldest reunions in our country. Through its continuing activity during 1902-1948, the reunion proved itself as a model of social engagement in the social and religious field or in charity, in the society of Cluj. They do even more than their statutes clearly pretended. That is because the association needed to get the approval of the statutes from the Church. Overall, the reunion did not neglected the spiritual component, searching through all possible means to offer comfort and support for the people in need and to help those undecided. The members of the „Saint Mary” Reunion of Cluj succeeded to adapt themselves to the demands of time they lived and to mix in harmony the spiritual duty to the social needs.

REZUMAT. *Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române greco-catolice din Cluj, o „reuniune mariană atipică”.* La aniversarea a 110 ani de la înființarea Reuniunii „Sf. Maria” a femeilor române greco-catolice din Cluj ne dorim să facem cunoscute câteva din inițiativele membrilor, deoarece această reuniunea e considerată a fi una din cele mai vechi astfel de reuniuni de la noi. Prin activitatea ei neîntreruptă în perioada 1902-1948 s-a impus în societatea clujeană drept un model de angajament social atât în domeniul religios cât și în cel caritabil. Multe din acțiunile ei au depășit statutele care precizau clar atribuțiile unei reuniuni mariane. Acest lucru s-a datorat și faptului că asociația a fost nevoită să obțină aprobarea statutelor sub patronajul Bisericii. Cu toate acestea reuniunea nu și-a neglijat componenta spirituală, căutând prin toate mijloacele posibile să ofere alinare și sprijin celor nevoiași și îndrumare celor nehotărâți. Reuniunii „Sf. Maria” a femeilor române greco-catolice din Cluj a reușit să se adapteze imperativelor timpului pe care îl traversa și să îmbine armonios îndatoririle de natură spirituală cu cerințele sociale.

* profesor de istorie la Școala Gimnazială Bontida jud. Cluj, lavinia.buda@yahoo.com

Keywords: *Marian reunion, Cluj-Napoca, association, Virgin, Mary, Greek-catholic, statute, piety, Church*

Cuvinte cheie: *reuniune mariană, Cluj-Napoca, asociație, Fecioara, Maria, greco-catolic, statut, pietate, Biserică*

În rândurile ce urmează ne propunem să urmărim activitatea desfășurată de una dintre cele mai vechi astfel de societăți de femei, care pentru a obține aprobarea statutelor din partea statului maghiar a ales să se constituie sub patronajul Bisericii. Abia după ce îi vom cunoaște principalele acțiuni vom putea să stabilim care a fost impactul social și cultural al unei astfel de asociații. Numele reuniunii în proiectul de statute din 1902 era *Reuniunea femeilor greco-catolice „Sânta Maria” pentru decorarea bisericii greco-catolice din Cluj*, după cum o sugerează și numele scopul enunțat în articolul 2 din statute era „înzestrarea și împodobirea internă a bisericii greco-catolice spre cultivarea simțului de pietate spre mărirea lui Dumnezeu”.¹ În privința datei de înființare, datorită rapoartelor păstrate, știm că este vorba de 16 iunie 1902, deși Alois Ludovic Tăutu sugerează ca dată de întemeiere anul 1903². Divergența s-a datorat probabil aprobării oficiale a statutelor. Tot A. L. Tăutu considera reuniunea mariană din Cluj ca fiind cea mai veche astfel de reuniune de la noi.

Acțiunile și inițiativele reuniunii pot fi extrem de ușor documentate prin intermediul a numeroase surse, care ne sugerează că de multe ori limitele stricte fixate de statute au fost depășite. Principalele surse documentare pe care le-am utilizat pentru a urmări evoluția acestei reuniuni pot fi clasificate în mai multe categorii: rapoarte de activitate, informație de arhivă și nu în ultimul rând poate cea mai generoasă sursă s-a dovedit a fi presa, care aproape în fiecare număr avea reportaje despre activitatea reuniunii. Prima categorie de surse este extrem de importantă pentru istoria reuniunilor mariane în ansamblu, deoarece doar în cazul acestei reuniuni am putut să identificăm astfel de rapoarte publicate sub formă de broșură. Tot aici am putea include și *Almanahul publicat din prilejul jubileului de XXV ani de la întemeiere 1902-1927 Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române greco-catolice din Cluj*, Editura Reuniunii, Cluj, 1928, care prin datele prezentate ne oferă o incursiune în istoria reuniunii.

Almanahul aniversar periodiza viața internă a reuniunii în patru mari etape, la care pe baza informațiilor de care dispunem mai putem adăuga și altele:

¹ ANDJ Alba, Fond Mitropolia Română Unită-Blaj acte înregistrate, Dosar 5270/1902, f. 5.

² Alois Ludovic Tăutu, *Ce sunt și cum trebuie organizate reuniunile mariane*, Oradea 1929, 37.

1. 1902-1913, anii de organizare a reuniunii;
2. 1914-1918, anii activității în război;
3. 1919-1920, anii închegării României Mari;
4. 1921-1927, anii istoriei mai noi ai reuniunii;³
5. 1928-1933, anii de reorganizare în urma aniversării jubileului de 25 de ani de la întemeiere;
6. 1934-1940, anii de avânt ai reuniunii în timpul cărora s-a aflat în fruntea procesului de organizare/reorganizare a reuniunilor mariane din Dieceza greco-catolică de Cluj-Gherla;
7. 1941-1948, anii activității în război și desființării.

Pornind de la această periodizare vom încerca să urmărim principalele direcții pe care le-au urmărit membrii societății. Însă înainte de a trece la subiectul propriu-zis trebuie să avem în vedere că reuniunea și-a datorat existența în mare măsură activității desfășurate de membri ei și în special de comitetul de conducere în rândul căruia au figurat personalitățile cele mai de frunte ale momentului respectiv.⁴ Între membrii fondatori nu puteau lipsi preoții care au contribuit prin activitatea lor la încurajarea activității spirituale și nu numai, Elie Dăianu și Ștefan Roșian au figurat în rândul bărbaților de încredere. Tot membri de onoare erau și episcopii și mitropolitul, care prin diverse mijloace au stimulat dezvoltarea reuniunii.



Fotografie reprezentând Comitetul Reuniunii „Sf. Maria”, Sursa *Gazeta Ilustrată* 2, 1933;
pe rândul de jos în centru Livia Boilă, la stânga ei Eugenia Tripon

³ *Almanahul publicat din prilejul jubileului de XXV ani de la întemeiere 1902-1927 Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române greco-catolice din Cluj*, Cluj 1928, 53.

⁴ Amintim prezidente reuniunii: văd. Ana Alexa Popp n. Lemény, 16 iunie 1902-23 octombrie 1921; Eugenia Tripon, 23 octombrie 1921-15 februarie 1923; Livia Boilă, 15 februarie 1923-1935; Elena Aciu 1935-1939; Ida Breban 1939-Livia Talos



Fotografiile ale Anei Alexa Popp, Eugeniei Tripon, Liviei Boilă, acestea deținuse funcția de președinte a Reuniunii „Sf. Maria” de la întemeiere în anul 1902 și până în 1927, *Sursa Almanahul publicat din prilejul jubileului de XXV ani de la întemeiere 1902-1927 Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române greco-catolice din Cluj, Cluj 1928*

1. 1902-1913

În primii săi ani de existență reuniunea a căutat să-și diversifice cât mai mult sfera de activități pentru a putea atrage noi membri și a oferi ajutor celor care aveau nevoie. După obținerea aprobărilor necesare în vederea funcționării reuniunea a încercat să inițieze o tradiție în rândul societății românești din Cluj prin organizarea de serate la Hotel Central. Prima astfel de serată-dansantă organizată în 23 februarie 1905 a fost anunțată prin presă, cei care doreau să participe fiind invitați să sprijine reuniunea și pe această cale, urmând ca lista donatorilor să fie publicată ulterior.⁵ O altă inițiativă, de data aceasta de altă natură a fost sfințirea steagului reuniunii de mătase de culoare galbenă cu icoana Maicii Domnului „Povățuitoarea” în 6 mai 1906 de către protopopul Elie Dăianu, achiziționat din donațiile membrilor și a altor persoane, în prezența unui public numeros dornic să asculte programul pregătit de Corul studenților universitari.⁶

Secretarul reuniunii Dr. Iuliu Florian a înființat în rândul femeilor de la fabrica de tutun o societate de rugăciuni numită „*Cununa Preacuratei*” având aproximativ 100 de membre, moment marcat prin înmânarea de medalii cu chipul Maicii Domnului „*Povățuitoarea*”, purtând inscripția „*P. Sfântă Marie, Povățuitoarea noastră,*

⁵ Serata Reuniunii femeilor, *Revașul*, 7, 1905, 28; Serata Reuniunii femeilor, *Revașul* 7, 1905, 36; Serata Reuniunii femeilor, *Revașul* 8, 1905, 32; Serata Reuniunii femeilor, *Revașul* 10, 1905, 40.

⁶ Pentru reuniunea femeilor, *Revașul* 17, 1906, 67; Steagul reuniunii, *Revașul* 18-19, 1906, 73; Pentru steagul reuniunii, *Revașul*, 18-19, 1906, 73.

roagă-te pentru noi! Păzește Limba, Legea și Moșia noastră!” pe o parte, iar pe cealaltă parte crucea cu inscripția „*IS. XS. Ni-Ka*”.⁷ În scurt timp aceste medalii ale Fecioarei Maria în chip de Povățuitoare vor deveni unul din simbolurile reuniunii, fiind oferite cadou cu diferite ocazii festive dar fiind și o sursă eficientă de obținere de venituri suplimentare deoarece erau comandate de tot mai multe reuniuni mariane. Ulterior medaliile au fost însoțite de serii de iconițe ale Fecioarei care pe verso aveau tipărite rugăciuni din Paraclis sau altele, fiind indicate a fi folosite de marianiști pentru a-și îndeplini programul spiritual. În fiecare lună imaginea reprezentată precum și rugăciunea se schimba.⁸ Tot acum debutează seria de conferințe ce aveau loc anual în Postul Paștilor și respectiv în Postul Crăciunului, inițial timid adresându-se locuitorilor de la periferia orașului, luând treptat o tot mai mare anvergură prin invitații de marcă care conferențiau.

Reuniunea a căutat să se facă cunoscută prin toate mijloacele inițiind serate, serate literare, ceaiuri, concerte, petreceri dansante, petreceri costumate, tombale, revelioane însoțite sau nu de program artistic, ce suscitau interesul elitei. Pomul de Crăciun organizat în beneficiul elevilor săraci de la Școala greco-catolică Bob le asigura acestora cele necesare pentru a putea să continue școala. Cei 35-45 de elevi pe lângă alimentele necesare cantinei școlii, la fiecare Crăciun primeau haine, rechizite și dulciuri. Nici Biserica Bob nu era neglijată, doar scopul primar al reuniunii era înfrumusețarea bisericii.⁹

În raportul general prezentat la adunarea generală din 22 iunie 1913 s-a constatat că la aniversarea a 10 ani de existență reuniunea era apreciată pentru contribuția ei în societate: „Dacă acum, după 10 ani de existență, privim îndărăt peste trecut, fără a ne mândri, putem fi mulțumiți, că după împrejurările deosebit de grele din Cluj, și în mijlocul tulburărilor ce au bântuit de zeci de ani societatea noastră nenorocoasă, astăzi putem întâlni în adunarea generală cu inimile pline de nădejdi bune pentru viitor, căci reuniunea femeilor și-a susținut sufletul și acum s-a pornit spre o viață puternică și sănătoasă, care-i va da puțință să-și ție locul de cinste ce i se cade printre celelalte reuniuni românești de acest fel. Deșteptarea aceasta la o conștiință mai viguroasă se face tocmai acum, când un cântec de trezire la muncă trece parcă peste toate reuniunile românești de femei de la noi din țară. Femeia română pretutindenea își cere partea sa din munca de renaștere a sufletului românesc”.¹⁰

⁷ Medalii românești, *Revașul* 14-15, 1906, 58; Medalii românești, *Gazeta de Duminică* 10, 1907, 6.

⁸ „Cununa Preacuratei” o serie de 12 rugăciuni, Adaos la *Revașul* 37-38, 1906.

⁹ *Almanahul publicat din prilejul jubileului de XXV ani*, 53-54; De Crăciun, *Răvașul*, 1, 1908, 26; Dare de seamă, *Răvașul* 2, 1909, 143, Pentru darurile de Crăciun ale elevilor de la școala română gr.cat. din Cluj, *Răvașul* 1-2, 1910, 64.

¹⁰ Biblioteca Central Universitară Lucian Blaga Cluj-Napoca, Colecții Speciale, Fond Alexandru Borza Biserica Română Unită, f. 3.

2. 1914-1918

Constatând influența pe care o poate avea o astfel de reuniune episcopul Vasile Hossu a hotărât elaborarea primelor statute-tip pentru reuniuni mariane, anume *Statutele Reuniunii femeilor greco-catolice române din Dieceza Gherla „Cununa Prea Curatei Vergure Maria”*, făcute cunoscute prin ordinul nr. 5518/27 iunie 1914 și aprobate de Ministerul de Interne în 29 aprilie 1914.¹¹ Statutele au fost elaborate în urma ședinței de constituire a Reuniunii femeilor greco-catolice din Eparhie.

Din păcate această etapă a stat sub auspiciile Primului Război Mondial, determinând reuniunea să-și lărgescă sfera de activitate prin preocuparea pentru ajutorarea ostașilor răniți și bolnavilor aflați în spitalele din Cluj. Astfel cu ajutorul băncii Economul, prin directorul Amos Frâncu, a pus bazele spitalului românesc „Ambulanța Petran”, unde răniților li se ofereau servicii medicale precum și asistență spirituală, voluntarii reuniunii încercând și pe această cale să aline suferințele cauzate de război. Cu ocazia marilor sărbători creștine marianiștii împărțeau alimente, cărți, calendare, reviste, ziare, țigări etc. răniților.¹² Fondurile necesare acestor inițiative erau achiziționate prin colecte publice. Nu doar soldații din Spitalul „Ambulanța Petran” beneficiau de darurile procurate de reuniune, ci și soldații de la cele 18 spitale din Cluj. Pentru a putea îndeplini acest „*act de datorie și de milă creștinească*” în numele reuniunii președinta a solicitat în anii 1914, 1915, 1916, 1917 ajutorul material tuturor în măsură să contribuie cu „modeste daruri, încadrate de niște colinde, să le arate un semn de dragoste frățească, spre a le dovedi că nu sunt niște uitați, și spre ale îndulci întrucâtva inima amărâtă”.¹³ Astfel înțelegeau membrii reuniunii să interpreteze prevederile din statute, adaptându-se în permanență la nevoile societății.

3. 1919-1920

Sfârșitul războiului deschidea o nouă etapă în istoria societății, dincolo de contribuția la efortul de refacere, membrii se puteau concentra și spre alte deziderate, în special spre cele de natură spirituală. Cu toate acestea reuniunea nu și-a uitat misiunea umanitară transformând Spitalul „Ambulanța Petran” în sediul unui orfelinat, astfel apărând „Societatea Ocrotirea Orfanilor din Război”. Membrele reuniunii s-au aflat și în comitetul care a pregătit vizita la Cluj a suveranilor români, la fel cum în anii anteriori își arătase sentimentele prin procurarea a două steaguri destinate armatei române.¹⁴ În această perioadă intervine o oarecare

¹¹ *Șematismul Eparhiei greco-catolice române de Cluj-Gherla pe anul 1947*, Cluj 1947, 34; Victor Bojor, *Episcopii Diecezei greco-catolice de Gherla acum Cluj-Gherla(1856-1939)*, Târgu Mureș 1939, 500.

¹² *Almanahul publicat din prilejul jubileului de XXV ani*, 56-57.

¹³ ANDJ Cluj, Fond personal Ilie Dăianu, Dosar 1011/1914, f. 1.

¹⁴ *Almanahul publicat din prilejul jubileului de XXV ani*, 60-61.

relaxare în activitatea reuniunii datorată probabil eforturilor anterioare, fapt constatat de comitetul de conducere care a decis modificarea acestei stări de fapt.

4. 1921-1927

Această etapă poate fi caracterizată printr-un singur cuvânt anume reorganizare, dacă în anii anteriori capacitatea organizatorică a reuniunii a fost pusă la încercare, acum în viața internă membrii au fost solicitați să-și canalizeze energia spre altfel de inițiative. În același timp a intervenit nevoia adaptării la o nouă realitate și noi nevoi. În prima adunare generală de după război din 23 octombrie 1921, reuniunea a traversat chiar un moment de cotitură prin ieșirea doamnelor ortodoxe din comitet, de la această dată societatea a primit un caracter exclusiv unit. Acest moment a determinat ulterior și modificarea statutelor de funcționare.¹⁵ Părăsirea comitetului de conducere de doamnele ortodoxe s-a datorat deciziei lor de a deveni o filială a Societății ortodoxe din București.

Legăturile de colaborare cu societățile din Cluj cunosc și ele o nouă etapă, se pun bazele unor noi colaborări. Statutele reuniunii cunosc și ele modificări, fiecare marianist a primit și o carte de membru. Statutele au menționat și introducerea unor obligațiuni noi pentru membri, precum a fost reintroducerea Paraclisului Maicii Domnului în fiecare săptămână, fiind însoțit și de o predică din partea preotului paroh care să explice devoțiunea. Dar preocuparea de căpătâi a reuniunii și în această perioadă a fost înfrumusețarea bisericii Bob, precum și acțiuni pentru câștigarea bisericii minoriților pentru că veche biserică nu făcea față afluxului mare de credincioși. În una dintre ședințe s-a propus chiar înființarea unui cor mixt permanent. Acțiunile umanitare cunoscute din anii anteriori au continuat și acum, de ele având parte nu doar locuitorii Clujului ci și victimele catastrofei din Lupeni.¹⁶

Raportul general despre activitatea Reuniunii „Sf. Maria”- pe anul 1923- printre altele constata necesitatea introducerii unor predici speciale în Postul Paștilor la vecernie, încercând și pe această cale să crească numărul de membri. Pentru a asigura cele necesare înfrumusețării bisericii unii membrii au propus înființarea unui atelier de odajdii bisericești, care putea furniza cele necesare nu doar pentru bisericile din Cluj ci și pentru alte biserici. Cu toate că anterior reuniunea a cunoscut o divizare prin plecarea femeilor ortodoxe, raporturile de bună colaborare și ajutor reciproc au continuat și în anii următori. Gheorghe Sion în urma donației a unui candelabru pentru biserică, a devenit membru de onoare al reuniunii cu toate că era de confesiune ortodoxă. Cea mai importantă inovație

¹⁵ *Almanahul publicat din prilejul jubileului de XXV ani*, 62.

¹⁶ *Reuniunea femeilor române greco-catolice din Cluj Raport general despre activitatea Reuniunii „Sf. Maria”- pe anul 1921-1922-*, București 1922, 6-13.

ce a avut loc în 1923 a fost decizia extinderii activității și în parohia Mănăștiur. În acest an reuniunea a colaborat la manifestarea de la Teatrul Național din Cluj ce urmărea strângerea de fonduri pentru ridicarea unui „Institut al Recunoștinței” la Blaj.¹⁷

Cele prezentate anterior ne determină să ne întrebăm dacă reuniunea din Cluj își merita numele de reuniune mariană fiind aplicată mai curând spre activități umanitar-caritative și mai puțin spre cele de pietate. Am prezentat aceste aspecte deoarece sunt larg detaliate în rapoarte de activitate păstrate, publicate după fiecare adunare generală anuală. Cu toate că în multe aspecte se deosebea de reuniunile mariane tipice, totuși credem că reuniunea din Cluj își merită numele de reuniune mariană, deoarece a acordat noi sensuri scopului ei primar, anume înfrumusețarea bisericii. Această particularitate a ei a fost chiar recunoscută și asumată ca o nouă cale de a face față într-o lume care se îndepărta de spiritual. „Reuniunea „Sf. Maria” din Cluj nu este o reuniune mariană tipică, o reuniune numai de devoțiuni și de viață cucernică, devotată unui cult special al Preacuratei Fecioare. Reuniunea noastră urmărește în primul rând împodobirea bisericii noastre, a locașului de închinare, apoi ajutorarea celor lipsiți și numai prin intermediul acestei activități estetice-gospodărești-filantropice caută să stârnească motivele unei vieți de pietate și de deprinderi creștinești, să întărească credința, să solidarizeze pe toți românii uniți, în primul rând femeile, în jurul Sionului românesc, unit cu scaunul preafericitului Patriarh al Romei”.¹⁸

Din 1924 s-au introdus echipele formate din 2-3 marianiste ce curățau periodic biserica și asigurau cele necesare pentru desfășurarea serviciului divin. Acest serviciu a fost extins și la biserica Calvaria din Mănăștiur, ce a putut fi utilizată de acum de greco-catolici. Pentru înzestrarea acestei biserici s-a pus la cale o loterie, care să asigure veniturile necesare comandării unui iconostas. O parte din cele necesare au fost confecționate de femei în cadrul mai multor șezători sau clăci. Pentru a crește numărul de membrii reuniunea a început să practice modul de propagandă din casă în casă,¹⁹ astfel marianistele puteau mult mai ușor să ofere informații și să se convingă de nevoile oamenilor.

Constatarea că relațiile cu alte societăți similare facilitează îndeplinirea dezideratelor a determinat un curent favorabil înființării de reuniuni mariane în toate parohiile precum și organizarea acestora într-o așa-numită Centrală a Reuniunilor Mariane. „Văzând cât bine poate izvorî din contactul reuniunilor feminine, așteptăm cu dor, ca comisia centrală din Blaj a reuniunilor mariane greco-catolice să-și înceapă munca de îndrumare și organizare a colaborării

¹⁷ Biblioteca Central Universitară Lucian Blaga Cluj-Napoca, Colecții Speciale, Fond Alexandru Borza Biserica Română Unită, f. 17.

¹⁸ *Reuniunea femeilor greco-catolice din Cluj Raport general despre activitatea Reuniunii „Sfânta Maria”-pe anul 1924-*, Blaj 1924, 3-4.

¹⁹ *Reuniunea femeilor greco-catolice din Cluj Raport general despre activitatea Reuniunii „Sfânta Maria”-pe anul 1924-*, 6-10.

reuniunilor surori.”²⁰ Pioneratul reuniunii mariane din Cluj poate fi constatat nu doar în privința datei înființării, ci și în privința ideii de federalizare a tuturor reuniunilor de femei care se va concretiza mult mai târziu. De altfel una din președinta reuniunii anume Livia Boilă s-a aflat și în Comitetul de direcție a Uniunii Mariane a Femeilor Române Unite din Arhidieceza gr. cat. de Alba-Iulia și Făgăraș(UMFRU). Reuniunea prin comitetul ei a avut un rol decisiv și în organizarea UMFRU din Dieceza greco-catolică de Cluj-Gherla.

Necesitatea de reorganizare a fost resimțită și în rândul membrilor și a secțiilor ce activau, nevoia unor filiale a devenit tot mai presantă. Astfel numărul membrilor din comitet a crescut de la 18 la 30 în anul 1926, iar din 1927 s-au constituit și cinci subcomitete permanente(pentru biserică două, pentru conferințe și chete, caritativ, pentru petreceri). Totuși mulți bărbați deși figurau ca membrii ajutători ai reuniunii ezitau să se înscrie ca membri efectivi,²¹ majoritatea membrilor active fiind în continuare femeile. Acest aspect a constituit un subiect permanent de discuție în ședințele reuniunii. Și un alt aspect era semnalat în toate rapoartele de activitate, președinta adeseori plângându-se că „ședințele, bine frecventate de doamne și mai rar onorate de prezența dlor bărbați de încredere”.²²

În 1927 reuniunea a aniversat un sfert de veac de existență și șase ani de la reorganizare, momentul aniversar a fost marcat și prin lansarea unui almanah având ca subiect istoricul reuniunii, în același timp prezentând și o serie de conferințe susținute în 1927, tabloul membrilor de la acea dată, precum și gestiunea financiară a reuniunii pentru perioada 1921-1927. Dărilor de seamă prezentate cu această ocazie înregistrau succesele reuniunii în diverse direcții, reuniunea bucurându-se de aprecierea și susținerea înalților ierarhi greco-catolici, care au ținut să marcheze momentul prin participarea la serbări sau prin trimiterea unor telegrame de felicitare. Astfel almanahul a fost prefațat de mesajele arhiepiscopului și mitropolitului de Alba-Iulia și Făgăraș Vasile Suci, episcopului de Oradea Valeriu Traian Frențiu, episcopului de Gherla Iuliu Hossu, episcopului de Lugoj Alexandru Nicolescu, cărora li s-au alăturat mesajele protopopului de Cluj Elie Dăianu și a doamnelor ce avuseser funcția de președintă până la acea dată. Cu această ocazie steagul reuniunii a fost împodobit cu o bandieră de mătase albă având inscripția „1902-1927. *Prinos de recunoștință Povățuitoarei noastre, Preasfânta Maria Roagă-te pentru noi. Apără legea, limba și moșia noastră!*”, iar pentru membri s-au comandat și insigne de argint aurit în formă de broșe purtând icoana Maicii

²⁰ *Reuniunea femeilor greco-catolice din Cluj Raport general despre activitatea Reuniunii „Sfânta Maria”- pe anul 1924-*, 11-12.

²¹ *Almanahul publicat din prilejul jubileului de XXV ani*, 66-67.

²² *Reuniunea femeilor greco-catolice din Cluj Raport general despre activitatea Reuniunii „Sfânta Maria”- pe anul 1924-*, 5.

Domnului înconjurată de numele reuniunii.²³ Icoana Fecioarei Maria în chip de „Povățuitoare” realizată de pictorul Damian, a fost reprodusă de-a lungul anilor de mai multe ori, fiind extrem de apreciată, reuniunea primea periodic comenzi fie de iconițe fie de ilustrate însoțite de rugăciuni, care aveau rolul unor veritabile talismane pentru posesorii lor. Reușita manifestărilor a fost asigurată de secțiile alcătuite special în acest sens, anume Biroul, secția de încartuire, secția de ordine în biserică și în sala de ședință, secția ce se ocupa de organizarea banchetului.²⁴ Biroul a încercat chiar să trimită invitații tuturor reuniunilor mariane existente la acea dată, în lipsa adreselor lor a ales să le trimită protopopiatelor ce urmau să le comunice.²⁵



Fotografie cu Delegetele Soc. și Reuniunilor feminine din Transilvania la jubileul de 25 de ani de la întemeierea Reun. Sf. Maria 1902-1927, Sursa *Gazeta Ilustrată* 2, 1933

Înființarea filialelor reuniunii în Mănăștiur, Cordoș și Dâmbu-Rotund a determinat o creștere a numărului de membri precum și alcătuirea unor comitete de conducere separate. Și *Reuniunea „Sfânta Maria” din Comuna Coruș* a fost înființată tot la inițiativa reuniunii clujene. Raportul general al Comitetului pe 1927-1928 constata că reuniunea și-a triplat eforturile pentru înfrumusețarea bisericii, acum având trei comisii în acest scop care se ocupau de Biserica Bob, Biserica Calvaria și Biserica Minoriiților. Înzestrarea capelelor din filialele reuniunii s-a datorat contribuțiilor membrilor, dar și unor colecte. Inaugurarea lor s-a făcut în cadrul unor serbări când s-au sfințit și steagurile reuniunilor iar membrii au depus jurământul primind insignele și diplomele,

²³ Biblioteca Central Universitară Lucian Blaga Cluj-Napoca, Colecții Speciale, Fond Alexandru Borza Biserica Română Unită, f. 14.

²⁴ Biblioteca Central Universitară Lucian Blaga Cluj-Napoca, Colecții Speciale, Fond Alexandru Borza Biserica Română Unită, f. 15.

²⁵ ANDJ Bistrița-Năsăud, Fond Oficiul parochial gr.cat. Ragla, Dosar 18/1922-1946, f. 10.

ce atestau noua lor calitate de marianişti. Reuniunea mariană s-a implicat și în combaterea tuberculozei, a oferit și vacanțe elevilor și studenților merițoși. Binecunoscuta Serată românească, revelionul sau Pomul de Crăciun au fost organizate la fel ca în anii precedenți. Colaborarea cu celelalte societăți din Cluj a continuat, în special cu Societatea Corală Unită, în comitetul căreia figurau și patru marianiste. Din anul școlar 1 octombrie 1927 s-a deschis și Căminul studenților greco-catolici, un deziderat mai vechi al reuniunii, care funcționa pe bază de donații.²⁶

5. 1928-1933

Noua etapă în istoria reuniunii a fost determinată de aniversarea jubileului de 25 de ani în anul 1927, dorindu-se ca reuniunea să intre într-o nouă eră. Și în această perioadă reuniunea a continuat să se implice în diverse proiecte alături de Societatea Națională a Femeilor Ortodoxe, Astra, Societatea Caritatea, Crucea Roșie, Societatea Ocrotirii Orfanilor de Război, Asociația pentru propagandă aviatică, etc., prin organizarea unor serate sau chete ce urmăreau strângerea de fonduri pentru diferite destinații. Inițiativele reuniunii erau aduse la cunoștința publicului prin intermediul presei, care de multe ori felicita marianistele pentru modalitățile în care alegeau să-și promoveze scopul. De exemplu pentru a avertiza credincioșii asupra pericolului pe care îl reprezentau sectele, reuniunea a organizat o serie de conferințe ce se desfășurau în diverse cartiere ale orașului.²⁷ Însuși episcopul Iuliu Hossu răspundea invitațiilor reuniunii, de multe ori își încheia vizitațiunile canonice în capela uneia dintre reuniunii. Astfel a doua zi de Paște în anul 1932 ca urmare a invitației *Reuniunii „Sf. Maria” din Cluj-Cordoș* condusă de Olga Rusu, episcopul a oficiat Liturghia pontificală.²⁸

Recunoașterea și aprecierea meritelor reuniunii s-a făcut de însuși Papa Pius XI, care acordat decorația *„Pro Ecclesia et Pontifice”* președintei reuniunii Livia Boilă. Anterior reuniunea mai primise pentru activitatea desfășurată în timpul războiului *„Medalia Crucii Roșii cu insigne de război”*.²⁹

Din iarna anilor 1933-1934 reuniunea în colaborare cu Primăria a inițiat organizarea unei *„mese a săracilor”*, încercând să ofere asistență nevoiașilor și persoanelor fără adăpost. În localul pus la dispoziție de Primărie, marianistele ofereau o masă caldă celor săraci.³⁰ Ulterior acest program a fost extins și în beneficiul altor categorii, precum elevii și studenții săraci.

²⁶ Biblioteca Central Universitară Lucian Blaga Cluj-Napoca, Colecții Speciale, Fond Alexandru Borza Biserica Română Unită, f. 7-11.

²⁷ Lupta contra sectelor, *Curierul Creștin* 24, 1930, 230.

²⁸ În mijlocul credincioșilor din Cluj-Cordoș, *Curierul Creștin* 10, 1932, 64.

²⁹ Corneliu Albu, Reuniunea „Sf. Maria” a Femeilor Române greco-catolice din Cluj, *Gazeta Ilustrată* 2, 1933, 38- 39.

³⁰ Masa comună, *Clujul Creștin* 6-7, 1935, 8.

6. 1934-1940

Această nouă etapă în istoria reuniunii s-a datorat în mare măsură dorinței episcopului Iuliu Hossu de a organiza toate reuniunile existente la acea dată și de a înființa altele în localitățile unde nu existau. Datorită experienței sale dovedite în numeroase împrejurări reuniunea mariană din Cluj a devenit vârful de lance a acestor inițiative. Astfel ordinul consistorial nr. 1339/22 februarie 1934 viza reorganizarea reuniunilor mariane pe baza statutelor publicate în *Curierul Creștin*, sub formă de Circular sau ulterior sub formă de broșură. Pastorală nr. 1661/1934 făcea de asemenea cunoscute *Statutele-tip pentru constituirea și reorganizarea Reuniunilor Mariane din întreg cuprinsul Eparhiei de Cluj-Gherla precum și procesul verbal de constituire*.³¹

Congresul AGRU-lui Diecezan Cluj de la Huedin din 1934 a marcat și constituirea *Uniunii Reuniunilor Mariane Diecezane de Cluj-Gherla (U.R.M.)*, precum și alegerea Comitetului în adunarea generală din 16 septembrie 1934, când președintă a fost numită Elena Aciu, iar în calitate de vicepreședinți Maria Agârbiceanu și Ida Breba. În acea vreme Livia Boilă conducea Uniunea Mariană a Femeilor Române Unite din Mitropolia de Alba-Iulia și Făgăraș.³² Începând cu această dată activitatea reuniunii mariane clujene se va identifica și confunda pe alocuri cu activitatea UMFRU Diecezan Cluj-Gherla, deoarece marianistele clujene vor încerca să impună la nivelul întregii dieceze multe dintre acțiunile pe care le-au întreprins cu succes la nivel local. Această confuzie inevitabilă se datora și faptului că în linii generale comitetele de direcție erau conduse de aceleași persoane.

La inițiativa Liviei Boilă s-a introdus aniversarea Zilei Mamei și Copilului, apoi se mai aniversa și Ziua Eroilor și Ziua Aviației, și desigur marile serbări religioase de peste an. În 8 septembrie 1935 cu ocazia Zilei Copilului reuniunea mariană a găsit prilejul să inaugureze Căminul de zi pentru copii „Sfânta Maria” din Cartierul Iris. Pe parcursul anului școlar 1935-1936, reuniunea a asigurat îmbrăcămintea și masa pentru 30 de elevi, băieți și fete cu vârsta între 7 și 12 ani, încercând și pe această cale să combată abandonul școlar, dar și să le insuflă adevăratele principii creștine.³³

³¹ Statutele –tip pentru Reuniuni Mariane din Eparhia de Cluj-Gherla, *Curierul Creștin* 5, 1934, 36-42; ANDJ Sălaj, Fond Protopopiatul greco-catolic Surduc, Dosar 44/1929-1946, f. 3-14; *Statutele-tip pentru Reuniunile Mariane din Eparhia de Cluj-Gherla (Ordinul circular nr. 1339/1934)*, Cluj, 1934.

³² Constituirea „Uniunii Reuniunilor Mariane”, *Curierul Creștin*, 19-20, 1934, 185; De la serbările de la Huedin Vorbirea D-nei Livia Dr. Boilă, *Curierul Creștin*, Cluj 21, 1934, 191-193.

³³ Informațiuni, *Clujul Creștin* 26, 14 septembrie 1935, 4; Căminul de zi „Sfânta Maria”, *Clujul Creștin* 22-25, 1936, 12; Livia Deciu, Dare de seamă asupra înființării și funcționării „Căminului de zi Sf. Maria” a copiilor săraci din cartierul Iris, Cluj Raportul Comisiei Comitetului către Adunarea Generală a Reuniunii „Sf. Maria” din iunie 1936, *Clujul Creștin*, 26-29, 1936, 7-10.

După Congresul UMFRU Diecezan Cluj-Gherla de la Huedin din 1934, în anii următori au mai avut loc congrese la Beclean în 20 octombrie 1935, Șieu-Măgheruș în 24 septembrie 1936, Năsăud 4-5 septembrie 1937, Sângeorz Băi 9-10 iulie 1938, Gherla în 24 septembrie 1939, Șanț iunie 1940. La fiecare dintre aceste congrese reuniunea mariană clujeană a fost reprezentată la cel mai înalt nivel, oferind de multe ori ajutor la organizare reuniunilor mariane ce găzduiau congresul. Această implicare era absolut firească prin prisma experienței de care dispunea



ELENA Dr. ACIU n. FABIAN
președinta actuală.

societatea clujeană, dar și datorită faptului că din 1934 funcția de președintă UMFRU Diecezan Cluj-Gherla a fost deținută de Elena Aciu, iar la retragerea ei în 1939 a fost preluată de Ida Breban.³⁴

Și în această perioadă reuniunea a cultivat o strânsă legătură cu AGRU și ASTRU în vederea organizării de conferințe pe teme religioase, morale, educative, culturale și nu numai.³⁵ Anul 1936 a adus pentru aceste asociații religioase o neașteptată surpriză prin inaugurarea unui local în incinta Palatului episcopal din Cluj, unde urmau să-și desfășoare activitatea sau să aranjeze diferite evenimente.³⁶

An de an numărul conferințelor și personalităților care le susțineau a crescut, printre cei care au conferențiat putem aminti: I. Coltor, Augustin Tătar, Tit Mălai, Augustin Popa, Nicolae Brânzeu, Elie Dăianu, I. Agârbiceanu, Al. Ciura, Octavian Prie, Valer

Pop, Alexandru Nicolescu, Ioan Bălan, Alois Ludovic Tăutu, Ioan Georgescu, Victor Bojor, Simion Chișiu, Gheorghe Fireza, Dominic Niculăeș, Septimiu Popa, L. Barral, Octavian Domide, Emil Panaitescu, Coriolan Petran, V. Ghidionescu, Enea Romanțianu,

³⁴ ANDJ Bistrița-Năsăud, Fond Oficiul parohial gr.cat. Năsăud, Dosar 5/1933-1941, f. 111; Se cuvine a face câteva precizări în legătură cu **Elena Aciu**, sora canonicului Petru Fabian și a Martei Iepure. Din lucrarea lui Victor Bojor, *Canonicii Diecezei de Ghela acum: Cluj-Gherla*, 227-228, aflăm despre bogata activitate desfășurată de Elena Aciu la Beiuș, Șimleul-Silvaniei, și Cluj. Iar despre **Marta Iepure** putem aminti că printre altele a fost și președinta Reuniunii Mariane din Baia Mare.

³⁵ ANDJ Bistrița-Năsăud, Fond Oficiul parohial gr.cat. Telciu, Dosar 21/1934-1947, f. 1; ANDJ Sălaj, Fond Parohia gr.cat. Fildu de Mijloc, Dosar 21/1934-1940, f. 1; Biblioteca Central Universitară Lucian Blaga Cluj-Napoca, Colecții Speciale, Fond Alexandru Borza Biserica Română Unită, f. 20.

³⁶ Inaugurarea noului local al Asociațiilor noastre din Cluj, *Curierul Creștin* 23, 1936, 154.

Alexandru Borza, Gavril Iagăr, Avram Cosma, Zenovie Pâclișteanu etc. În almanahul jubiliar I. Agârbiceanu mărturisea: „ Scopul acestor conferințe este evident: a pune în contact publicul intelectual cu posibilitățile de perfecționare ale vieții creștine, prin reîmprospătarea adevărilor de credință, prin pildele aduse de la alte popoare, prin cunoașterea vieții creștine practicate de națiunile la care creștinismul a trecut adânc în viața de toate zilele și în preocupările publicului celui mai cultivat”.³⁷ Din tabelul atașat putem să constatăm care erau principalele subiecte abordate de cei mai reprezentativi intelectuali ai perioadei respective.

Conferințe ale Reuniunii Sf. Maria a femeilor române greco-catolice din Cluj (1922-1939)		
Data	Personalitate	Tema
Febr. 1922	Ion Agârbiceanu	Rolul conștiinței
23 martie 1923	A. Ciura	Spre Emaus
9 mai 1926	Alexandru Nicolescu	Activitatea religioasă și caritativo-socială a femeii
1927		Creștinismul pleacă din sinceritate, umilință și credință
		Creștinismul e urmarea Iisus Hristos
		Creștinismul opera de înfrățire și pace
		Creștinismul fără Sf. Taine
10 febr. 1927	Ion Coltor	Penitențele din Evanghelie
10 martie 1927	Emil Panaitescu	În patria Sf. Francisc de Assisi
24 febr. 1927	Augustin Tătar	Creștinismul și neajunsurile sociale astăzi
24 martie 1927	Elie Dăianu	Un sfânt pribeag român
17 nov. 1927	I. Agârbiceanu	Temei și clădire în creștinism
24 nov. 1927	Septimiu Popa	Citiți Scripturile!
1 dec. 1927	Emil Panaitescu	Pictura Capelei Sixtine
8 dec. 1927	Titus Mălaiu	Calea spre Dumnezeu
29 martie 1928	V. Ghidionescu	Ideal și realitate
	Valer Pop	Credința

³⁷ *Almanahul publicat din prilejul jubileului de XXV ani*, 85.

Conferințe ale Reuniunii Sf. Maria a femeilor române greco-catolice din Cluj (1922-1939)		
Data	Personalitate	Tema
	Emil Panaitescu	Știința și credința
	N. Brânzeu	Arderea cadavrelor
22 nov. 1928	Ioan Bălan	Stăpâni și Slugi în Sf. Scriptură
29 nov. 1928	Octavian Domide	Din frământările oamenilor
1930	Eneea Romanțianu	Combaterea sectelor
3 dec. 1931	Alexandru Borza	Doctrina evoluției
10 dec. 1931	Gavril Iagăr	Viața Sf. Anton de Padova și viața franciscană primitivă
1932	Avram Cosma	Biserica Răsăritului despre Neprihănită Zămislire
7 aprilie 1932	Eneea Romanțianu	Credința și Spiritismul
1933	I. Agârbiceanu	Elementul etic al vieții
22 febr. 1934	A. Popa	Iisus în fața istoriei
1 martie 1934	Aloisiu Ludovic Tăutu	Biserica prin care se realizează mântuirea
8 martie 1934	Alex. Borza	Biserica și dezvoltarea științelor în Evul Mediu
15 martie 1934	C. Avram	Cauzele crizei morale și soluția dată de creștinism
22 martie 1934	E. Lemeny	Iisus în fața lui Renan
16 nov. 1934	Octavian Domide	Din frumusețile creștinismului
22 nov. 1934	Titus Mălai	Ideea creștină în viața statului
30 nov. 1934	Victor Bojor	Iisus Răscumpărătorul
7 dec. 1934	I. Agârbiceanu	Ideea creștină în cultură și civilizație
14 dec. 1934	Ion Georgescu	Presă și Acțiune
7 martie 1935	Simion Chișiu	Misiunile creștine între păgâni
21 martie 1935	Augustin Popa	Roma și Biserica Română Unită
28 martie 1935	Nicolae Brânzeu	Unirea cu Roma și emanciparea românilor de sub ierarhia sârbească din Banat
4 apr. 1935	Zenovie Pâclișanu	Biserica Română Unită și dezvoltarea conștiinței religioase
11 apr. 1935	I. Georgescu	Blajul ca factor de unitate națională
18 niv. 1937	A. Pop	Ordinul Sf. Vasile în Biserica Românească

Conferințe ale Reuniunii Sf. Maria a femeilor române greco-catolice din Cluj (1922-1939)		
Data	Personalitate	Tema
25 nov. 1937	Dominic Niculăeș	Franciscanii și românii
2 dec. 1937	Gh. Fireza	Ordinul Societate lui Iisus
9 dec. 1937	L. Barral	Ordinul Augustinienian Asumptionist
23 nov. 1939	Simion Chișiu	Sfânta Cecilia
30 nov. 1939	Septimiu Popa	Câteva femei creștine

7. 1941-1948

Din păcate pentru această etapă din viața reuniunii, în faza aceasta a cercetării nu dispunem de datele necesare, pe alocuri mai apar informații despre UMFRU Diecezan Cluj-Gherla și despre activitățile umanitare desfășurate pe perioada războiului. Din păcate la fel ca organismul diecezan și reuniunea mariană clujeană a avut de înfruntat în această perioadă lipsa de fonduri și dificultăți de natură organizatorică, datorate faptului că o parte din membri au părăsit Clujul. Totuși în ciuda numeroaselor inconveniente reuniunea a continuat și în această etapă să-și desfășoare activitățile obișnuite, cu toate că la o scală mult mai redusă. Tocmai datorită acestor probleme reuniunea și-a continuat activitatea de colaborare cu societățile existente în Cluj la acea dată. Colaborarea dintre reuniunea mariană și AGRU se datora mai multor cauze, dincolo de faptul că reuniunile mariane fusese încorporate în cadrul AGRU-lui, cea mai importantă cauză era legătura particulară pe care o aveau cei din conducerea AGRU-lui cu reuniunea mariană, mulți dintre ei își începuse ucenicia într-o astfel de asociație religioasă și abia după înființarea AGRU-lui în 1929 s-au înscris și în această asociație. Și Alexandru Borza a figurat între bărbații de încredere ai reuniunii mariane din Cluj, iar soția lui Veturia Borza făcea parte din Comitetul Central de conducere al reuniunii.

Correspondența întreținută între comitetele de conducere ale diverselor societăți din Cluj, ne reliefează strânsele legături ce existau între acestea. În repetate rânduri reuniunea mariană a mulțumit președintelui AGRU Diecezan Cluj-Gherla, Alexandru Borza pentru diferitele donații și sprijin acord cu diverse prilejuri. În buna tradiție anterioară reuniunea a continuat să sprijine „elevii ce aveau o purtare bună și erau meritoși la studiul religiei, cu 1070 volume și 3282 icoane”.³⁸

³⁸ Biblioteca Central Universitară Lucian Blaga Cluj-Napoca, Colecții Speciale, Fond Alexandru Borza Biserica Română Unită, f. 29

Referitor la numărul de membre avem informații doar pentru câțiva ani, dar constatăm o tendință crescătoare fapt ce ne determină să credem că reuniunea an de an a reușit să se extindă. Principala sursă pentru stabilirea numărului de membri au fost rapoartele generale de activitate³⁹ ce erau prezentate în cadrul adunărilor generale anuale; avem cunoștință de astfel de rapoarte până în anul 1928.

An	Membri fondatori	Membri pe viață	Membri ordinari	Membri binefăcători	Total
1921	50	69	31	32	182
1922	50	68	41	32	191
1923	56	75	61	43	236
1924	75	70	57	51	253
1928	103	161	343	104	711

Pornind de la Tabloul cu membrii conținut în almanahul jubiliar⁴⁰ putem să elaborăm o statistică comparativă a membrilor din reuniunea centrală și a celor din filiale.

³⁹ Avem cunoștință de următoarele rapoarte: Reuniunea femeilor greco-catolice din Cluj. Raport general despre activitatea Reuniunii „Sf. Maria” – pe anul 1921-1922-, București 1922; Reuniunea femeilor române greco-catolice din Cluj. Raport general despre activitate Reuniunii „Sf. Maria” pe anul 1923, Blaj 1923; Reuniunea femeilor române greco-catolice din Cluj. Raport general despre activitatea Reuniunii „Sf. Maria” pe anul 1924, Blaj 1924; Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române greco-catolice din Cluj – Raportul general al Comitetului pe anul 1927-1928, Blaj 1928.

⁴⁰ *Almanahul publicat din prilejul jubileului de XXV ani*, 103-123.

Tabloul membrilor ne oferă posibilitatea de a cunoaște și membrii Comitetului Central a Reuniunii „Sf. Maria” a femeilor române gr. cat. din Cluj în anul 1928, și anume:

președinte de onoare Ana A. Popp n. Lemeny,

președinte Livia Boilă,

vicepreședinte Veturia Pop,

casieră Letiția Simu,

controloare Sabina Peculea,

membri în comitet: Aurelia Agârbiceanu, Maria Bangur, Ida Breban, Veturia Borza, Leontina Ciura, Nastasia Crișan, Maria dragomir, Livia Deciu, Olivia Deleu, Maria Erdely, Silvia Handrea, Nora Hossu, Tulia Lucaci, Eugenia Moldovan, Alexandra Maior, Maria Onișor, Valeria Orga, Ana Ostate, Lucreția Pantea, Ana A. Popp, Lya Popoviciu, Dora Poruțiu, Elena Prie, Elena Pteancu, Ana Simu, Augusta Szabo, Elena Tolciu, Eugenia Tripon, Gizela Vilt;

bărbați de încredere: Alexandru Borza, Alexandru Ciura, Gheorghe Cornea, Elie Dăianu, S. Nemeș, Iosif Orga, O. Pop, Valer Pop, Septimiu Popa, G. Tripon.

Prezentăm și conducerea filialelor:

Filiala Cordoș președinte Lucreția Nicoară, vicepreședinte I Olga Rusu și II Maria Costea, casieră Maria Rusu;

Filiala Dâmbu Rotund președinte Lucreția Nicoară, vicepreședinte I Ana Crișan și II Ana Sâmbaoan;

Filiala Mănăștiur președinte Letiția Domșa, vicepreședinte R. Poruțiu, casiere Ana Poruțiu și Nastasia Crișan.

Reuniunea	An	Membri fondatori	Membri pe viață	Membri ordinari	Membri binefăcători	Total
Reuniunea „Sf. Maria” a fem. rom. gr.cat. din Cluj	1928	101	98	55	67	321
Reuniunea „Sf. Maria” din Cordoș	1928			75		75
Reuniunea „Sf. Maria” din Dâmbu Rotund	1928			150		150
Reuniunea „Sf. Maria” din Mănăștiur	1928	2	63	63	37	165
Total		103	161	343	104	711

Din modul în care au fost realizat tabloul membrilor în almanah constatăm că reuniunea centrală activa împreună cu filiala din Mănăștiur, lucru explicabil de altfel deoarece factorul apropiierii geografice și-a spus cuvântul. În cazul filialelor Cordoș și Dâmbu Rotund observăm o oarecare autonomie față de centru, deși au continuat să beneficieze de-a lungul anilor de suportul material necesar, deoarece membrii fiind mai săraci nu puteau să-și achite contribuțiile de membrii fondatori sau membri pe viață, iar în ceea ce privește membrii binefăcători aceștia au fost inexistenți în cazul acestor două filiale. În rândul membrilor binefăcători figurau o serie de personalități ale vremii, amintim doar câteva: Elie Dăianu, Alexandru Borza, Valer Pop, Iuliu Maniu, Gheorghe Sion, Ion Lupaș, Alexandru Vaida Voevod etc.

Pornind de la cele prezentate anterior putem să concluzionăm că reuniunea mariană din Cluj de-a lungul celor 46 de ani de existență a reușit să se impună în viața socială a Clujului, cu toate că a avut de înfruntat numeroasele societăți ce activau de multe ori chiar în aceeași sferă. Probabil acestui fapt se datorează și numărul destul de mic de membri raportat la populația totală greco-catolică din Cluj. Așa cum au declarat-o și inițiatorii ei nu era o „reuniune mariană tipică”, ci mai curând o alternativă la reuniunile mariane clasice, fiind mult mai pragmatică și ancorată în realitățile cotidiene. Cu toate acestea membrii ei nu și-au neglijat îndatoririle de natură spirituală, îndeplinind cu convingere toate devoțiunile prescrise de statute.

ANTROPOGENEZA ÎN PERIOADA PALEOLITICULUI ÎNTRE PALEONTOLOGIE, FILOSOFIA RELIGIEI ȘI TEOLOGIE

ALEXANDRU BUZALIC*

ABSTRACT. *Anthropogenesis in Palaeolithic between Palaeontology, Philosophy of Religion and Theology.* The process of anthropogenesis refers to the humanising phenomenon and to the emergence of man as capable of self-conscience being. So we can recognize in the first place in these hominids acts revealing a complex psychic, that of *homo symbolicus*, capable to imagine and reproduce symmetric and functional forms, but the man in the complexity of the human phenomenon is always *homo sapiens* and in the same time *homo religious*. The Bible, in Genesis, offers us the specific elements for an archaic culture, being the echo of a description from the „the night of times”. The new studies of palaeoanthropology and of palaeo-genetics can enter in a philosophical and theological debate offering a complex vision about the origins and the culture of the human being.

REZUMAT. *Antropogeneza în perioada paleoliticului între paleontologie, filosofia religiei și teologie.* Procesul antropogenezei face referire la fenomenele de hominizare și de emergență a omului ca ființă capabilă de conștiință de sine. Astfel noi putem recunoaște mai întâi la hominizi acte revelând un psihism complex, cel al *homo symbolicus* capabil să-și imagineze și să reproducă forme simetrice și funcționale, dar omul în complexitatea fenomenului uman este întotdeauna *homo sapiens* și în același timp *homo religiosus*. Biblia, în Geneză, ne oferă elemente caracteristice pentru cultura arhaică, revelează momentul primordial al conștientizării și al armoniei om-natură-sacru, fiind ecoul unei descrieri care ne-a parvenit din „noaptea timpului”. Noile studii de paleoantropologie și de o paleogenetică pot intra astăzi într-o dezbateră filosofică și teologică oferind o viziune complexă asupra originilor și culturii omului.

RÉSUMÉ. *L'Anthropogenèse dans le Paléolithique entre la paléontologie, philosophie de la religion et la théologie.* Le processus d'anthropogenèse fait références aux phénomènes d'homínisation et à l'émergence de l'homme comme être capable d'auto-conscience. Ainsi, nous pouvons reconnaître premièrement aux homínides des actes révélant un psychisme complexe, celui du *homo symbolicus* capable d'imaginer et de reproduire des formes symétrique et fonctionnelle, mais l'homme dans la complexité du phénomène humain est toujours *homo sapiens* et dans le même temps *homo*

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

religiosus. La Bible, dans la Genèse, nous offre des éléments caractéristiques pour la culture archaïque, révèle le moment primordial d'une prise de conscience et l'harmonie homme-nature-sacré, étant l'écho d'une description qui nous parvient depuis « la nuit des temps ». Les nouvelles études de paléanthropologie et de pale génétique peuvent entrées aujourd'hui dans le débat philosophique et théologique en offrant une vision complexe sur les origines et la culture de l'homme.

Keywords: *anthropogenesis, Palaeolithic, philosophy, religion, homo symbolicus, homo sapiens*

Cuvinte cheie: *antropogeneză, paleolitic, filosofie, religie, homo symbolicus, homo sapiens*

Mots clés: *anthropogénie, paléolithique, la philosophie, la religion, homo symbolicus, homo sapiens*

La scara istoriei naturale fenomenul uman este de dată recentă. Totuși, la scara existenței fiecărui individ concret trăitor în istorie, zorii civilizației sunt atât de îndepărtați încât astăzi, în ciuda numeroaselor cercetări de specialitate, se reflectă în conștiința omenirii prin recitări mitologice care descriu acea stare primordială în care evenimentele și personajele se află la limita dintre vis și realitate. Cultura omenirii apare prin materializarea a ceea ce este spiritual prin intermediul unui limbaj simbolic capabil de a fi înțeles de „celălalt” urmat fiind de procesul de transmisie intergenerațională a acestui patrimoniu imaterial, din ce în ce mai bogat și complex. Simbolurile și logica simbolică sunt specifice numai omului, singura entitate capabilă de a actualiza o viață spirituală prin care-și transcende condiția pur biologică, materializând ceea ce numim „spirit uman” sub forma creațiilor culturale: cunoștințele care definesc o concepție despre lume și strâns legate de acestea recitări mitologice, cultura orală, religia, arta.

Când apare omul în lume ? Dacă hominizii evoluează în timp, când are loc acel eveniment unic care transformă o ființă biologică într-o entitate materialo-spirituală deschisă spre dimensiunea transcendentă a lumii, altfel vorbind, când și cum a trăit Adam – primul om din lungul șir al unei descendențe care ajunge pe toate continentele, în toate regiunile geografice și zonele de climă ? *Homo erectus* este „om” în adevăratul sens al cuvântului ca *homo symbolicus* și în același timp *homo religiosus* sau umanizarea este monopolul lui *homo sapiens* ?

Toate aceste răspunsuri sunt importante pentru filosofia religiei și pentru teologie. La ora actuală, viziunea evolutivă despre ontogeneza lumii vii și mai ales a omului este mai mult decât evidentă. Papa Ioan Paul al II-lea, adresându-se Academiei

Pontificale de Știință, afirma că „*evoluția e mai mult decât o ipoteză. Însă în loc să vorbim despre teoria evoluției, se cuvine să vorbim despre teoriile despre evoluție. Acest pluralism ține pe de-o parte de diversitatea explicațiilor care ne-au fost propuse referitor la evoluție, iar pe de altă parte de diferitele filosofii care se referă la aceasta.*”¹ Datele pozitive referitoare la procesul antropogenezei nu pot să vină în contradicție cu teologia. Chiar dacă Revelația biblică are o altă finalitate decât aceea de a răspunde unor „curiozități” strict cognitive, fiind expresia unicului Adevăr, nu poate intra în contradicție cu nici o afirmație științifică care corespunde realității.

Studiile din domeniul antropologiei paleontologice sunt completate la ora actuală de cercetările din domeniul geneticii, ambele oferindu-ne imaginea unui proces ontogenetic complex al omnirii; de asemenea avem imaginea unei migrații a omului dintr-un anumit spațiu spre toate continentele, realitate care se întrezărește și în relatările îmbrăcate mai mult sau mai puțin într-o aură mitologică despre o „istorie străveche”, din negurile vremii, însă comună întregii umanități. Hominizarea pare să se fi produs simultan, în centre de evoluție diferite, cu toate acestea numai *homo sapiens* ajunge de la capacitatea de a percepe și a se exprima prin proto-simboluri la perceperea sacrului și manifestarea pleneră ca *homo religiosus*. Interpretarea datelor științelor pozitive iese, din necesitate, din sfera de competență a paleontologiei și arheologiei, interferând cu hermeneutica specifică științelor religioase, cu filosofia religiei și cu teologia, de aceea numai o viziune analitică și o interpretare multiaxială ne poate oferi un răspuns adecvat, apropiat de procesul real de hominizare și umanizare. Problema constă în armonizarea interpretărilor care privesc antropogeneza, fie că este vorba despre paleontologia antropologică, de arheologie, de studiul religiilor ca *Religionswissenschaft* de psihologia și filosofia religiei, la care se adaugă teologia fundamentală și teologiile religiilor actuale moștenitoare în continuitate istorică directă a unei legături dintre spiritul uman și sacru care se manifestă încă din preistorie.

- **Paleoliticul arhaic și inferior și procesul antropogenezei – o sinteză paleontologică**

Procesul de antropogeneză se articulează în jurul problematicii hominizării și umanizării. Hominizarea privește aspectul osteo-anatomic și etologic, în timp ce umanizarea este un proces care privește apariția gândirii reflexive și mai ales a percepției sacrului, trăsături unice și definitorii numai pentru om, care vor genera o viață psihică complexă și un comportament social specific. Paleontologii situează apariția hominizilor în urmă cu mai bine de două milioane de ani, acesta fiind și „momentul” în care pietrele, cu o formă adecvată sau tăiate pe o singură față, încep să fie utilizate în mod instrumental, devenind astfel primele unelte. Este vorba despre

¹ Ioan Paul al II-lea, *Scrisoare către Academia Pontificală de Științe*, 22 octombrie 1996.

așa numitul *homo habilis* care a trăit în „Valea Marelui Rift” – *Rift Valley*, fiind descoperit la Olduvai în Tanzania și în Kenia. Australopitecul, cea mai veche specie de hominizi; australopitecul era capabil doar de a se folosi de obiecte și de a le deplasa pe cele care se dovedeau a fi utile sau pur și simplu atrăgeau atenția, fără a interveni direct asupra acestora prin prelucrare. Chiar dacă indivizii din specia *habilis* au trăsături anatomice apropiate mai degrabă de australopiteci decât de *homo erectus*, aceste ființe „abile”, capabile de a „construi” unelte, ne-au lăsat dovada primelor rudimente culturale specifice vânătorilor-culegători. Este vorba despre cultura oldowaniană, prima dovadă a prezenței unei activități psihice superioare la o ființă capabilă să aleagă forma și culoarea materialelor, să perceapă linia conturului și forma tridimensională a obiectelor: *homo habilis* este în același timp *homo symbolicus*,² chiar dacă încă nu este capabil de producții artistice. Poziția erectă înseamnă și o percepere a verticalității, o delimitare a unui „sus” și „jos”, Mircea Eliade și Julien Ries văzând în bolta cerească un simbol primordial și o posibilă umbră a noțiunii de transcendență, o percepție rudimentară a sacralului și în același timp „ceva” din experiența fondatoare a conștiinței religioase. Însă suntem încă departe de apariția omului și de fenomenul uman în adevăratul sens al cuvântului. La jumătatea secolului XX, Pierre Teilhard de Chardin intuia că originea homonizilor care se vor manifesta prin construirea uneltelor ca *homo faber* se află în Africa,³ mai concret în Rift Valley, ipoteză confirmată recent și de cercetările din domeniul paleogeneticii și răspândirii teritoriale a genomului uman, studii care constată existența unui patrimoniu genetic comun ce iradiază de aici spre celelalte continente.

Următorul palier evolutiv este reprezentat de un alt hominid, apărut în urmă cu un milion șase sute de mii de ani, mult mai apropiat de fenomenologia umanului, numit *homo erectus*. Ceea ce caracterizează existența acestor hominizi nu este poziția erectă, prezentă deja la specia *habilis*, ci răspândirea sa geografică, diversificarea și dezvoltarea unei „industrii lithice” în care apar unelte și arme cu tăieturi bifaciale, la care se adaugă în urmă cu 400 000 de ani descoperirea și utilizarea focului. În lunga sa existență istorică, această specie de hominizi iese din Africa și dobândește forme endemice pe celelalte continente, având trăsături fizice diferite în funcție de zona geografică unde trăiește și de vechimea sa pe scara timpului. Cu o mare putere de a sintetiza rezultatele cercetărilor paleoantropologice, De Chardin costata, în urmă cu mai bine de o jumătate de secol, că în acest stadiu de dezvoltare a hominizilor se observă în regiunile subtropicale din Africa, Europa și Asia prezența mai multor centre de hominizare – policentrismul⁴ – care generează „nu un centru, ci un *front* de

² Julien Ries, *L'homo religiosus et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Les Editions du Cerf, Paris 2009, p. 29.

³ Cf. Henri Breuil, *Les enquêtes du géologue et du préhistorien*, în „Pierre Teilhard de Chardin. Naissance et avenir de l'Homme”, Editions du Rocher, 1987, pp. 62-63.

⁴ *Ibidem*.

evoluție” care se va „suda genetic” sub nivelul apariției reflecției, altfel spus înaintea momentului umanizării.⁵

Definim industria lithică ca ansamblul pietrelor modificate intenționat, prin prelucrare, în scopul construirii unor unelte sau arme; *homo erectus* ne furnizează un bogat material lithic în care pietrele prezintă tăieturi bifaciale și dobândesc o simetrie evidentă, ceea ce atestă capacitatea psihică de a percepe forme și simboluri din ce în ce mai complexe, precum și capacitatea de a transpune viziunea simbolică de la nivelul imaginației în producții materiale. Gândirea simbolică rudimentară este însoțită de dezvoltarea motricității membrelor superioare, ceea ce-i conferă lui *homo erectus* o abilitate deosebită care evoluează în timp, semnul unui psihism din ce în ce mai complex. Dar nu există încă un limbaj articulat. Cercetări recente realizate asupra activității cerebrale afirmă că prelucrarea sumară a materialului lithic implică aceleași zone de pe scoarța cerebrală ca și gândirea simbolică, centrii vederii și ai motricității, în timp ce prelucrarea unor forme mult mai sofisticate, așa cum le întâlnim ulterior pe o scară cronologică, implică și zonele corticale ale limbajului. Modul de viață este specific vânătorilor-culegători, indivizii trăind campați sub cerul liber. Însă utilizarea focului schimbă modul de a pregăti hrana și aduce cu sine o serie de noi tehnologii, aceeași linie a utilizării energiei calorice fiind o constantă în tehnologizarea civilizației umane, cel puțin până acum.

În sinteză, paleoliticul arhaic și inferior este caracterizat prin procesul de hominizare care se concretizează prin existența grupurilor de indivizi capabili de o viață psihică din ce în ce mai complexă și de un comportament quasi-uman. Comportamentul modern nu apare numai la *homo sapiens* și nici nu iradiază dinspre Africa spre Europa, și de aici în întreaga lume, urmând o răspândire liniară. Ar fi un model logic simplificat, contrazis însă de semnele culturale ale „modernității” descoperite de paleontologi și arheologi: comportamentele moderne apar și dispar succesiv în Africa, Orientul Apropiat sau în Europa așa cum dovedește folosirea coloranților (a ocrului acum 280 000 de ani în Africa și de către *neandertalieni* în Europa înainte ca *homo sapiens* să fi sosit) sau a obiectelor de podoabă care apar în siturile arheologice africane și din Orientul Apropiat (- 100 000 de ani), dispar după un timp (- 70 000 de ani), ca să reapară în Africa și Eurasia 30 000 de ani mai târziu odată cu apariția omului modern.⁶

Protosculpturi, protofigurine, pandantive, stăpânirea focului, utilizarea pigmentilor, unelte și arme rudimentare însă eficiente, viață psihică complexă,

⁵ Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomenul uman*, Editura Aion, 1997, p. 166.

⁶ Francesco d'Erico vine cu ipoteza influenței demografiei asupra difuziunii unor practici culturale, astfel încât izolarea unor grupuri, slaba natalitate sau extincția (probabil datorată epidemiilor) pot explica non-linearitatea fenomenului umanizării înaintea apariției lui *homo sapiens*. Cf. Christophe Migeon, *Un comportement non-linéaire*, în „Aux origines du Sacré et des dieux”, Les Cahiers de Science et Vie, nr. 124, august-septembrie 2011, p. 20.

gândire simbolică, socializare. Toate acestea țin de cultura lui *homo erectus* și demonstrează că în pragul umanizării psihismul hominizilor devine din ce în ce mai complex. Viața biologică și manifestarea lumii vii sunt însoțite de acum înainte de rezultatul unui comportament superior, care se materializează prin primele rudimente culturale (odată cu apariția așa numitei culturi oldowaniene urmată la sfârșitul paleoliticului inferior de acheuleen, acesta din urmă acum 1,7 milioane de ani în Africa, fiind prezent în Europa între 500 000 – 300 000 de ani). Din perspectiva fenomenului uman observăm că „acum” istoria naturală a Terei se află într-o efervescentă deosebită, fiind îndeplinite toate condițiile necesare apariției omului. Într-un moment unic din trecutul istoriei naturale s-a petrecut „ceva” care marca un salt calitativ și în același timp începutul istoriei omenirii.

- **Umanizarea – o perspectivă a antropologiei filosofice**

Dacă hominizarea ține de istoria naturală, umanizarea marchează intrarea spiritului în istorie. Într-adevăr, o realitate care transcende aspectul lumii imanente se unește cu lumea vie în om, acesta manifestându-se de acum înainte ca entitate materialo-spirituală. În lumea ființelor vii potențele cognitive se actualizează prin cunoașterea senzitivă, existând și capacitatea de a folosi datele acestei cunoașteri în scopul unor finalități imediate (nutriție sau apărare), asigurându-se astfel supraviețuirea indivizilor. Instinctul apare ca o inteligență agentă, exterioară lumii animale, sădind în adâncul ființelor vii o lege naturală care implică un comportament complex, indispensabil, care, în cazul mamiferelor de exemplu, îi permite noului-născut să se hrănească prin supt, să se deplaseze, etc. Numai la om maturarea este însoțită de un îndelungat proces de maturizare psihic-psihologică legată de socializare. Orice comportament instinctiv este standardizat pentru fiecare specie în parte, astfel încât construirea unui adăpost, că este un cuib sau o vizuină, are aceeași formă pentru toți indivizii – evident cu adaptările necesare condițiilor locale concrete – formă care devine caracteristică și definitorie pentru specia respectivă. Altfel spus animalul își construiește un adăpost în mod instinctiv, având un comportament quasi-inteligent înnăscut. Cu totul altfel este cazul omului care își construiește o casă după un proiect individual și își personalizează locuința conform unor exigențe estetice...

Dacă *homo erectus* se caracterizează printr-un psihism net superior celorlalte ființe vii și materializează primele rudimente culturale, numai apariția omului aduce cu sine apariția unui înveliș cultural care însoțește fenomenologia umanului în istorie: arta și religia. Dacă un animal „știe”, posedând o cunoaștere senzitivă, omul „știe că știe”, posedând o cunoaștere rațională, reflexivă.

Într-o perspectivă filosofică, pentru a sublinia filiația omului cu hominizii, Teilhard de Chardin vine cu o viziune materialistă oferindu-ne analogia „saltului

calitativ” care se petrece atunci când apa ajunge la temperatura de fierbere:⁷ aceiași atomi de hidrogen și oxigen trec din starea de agregare lichidă în stare de vapori, rămânând în esență aceeași apă. Însă De Chardin observa aspectul materialo-spiritual al ființării umane atunci când dădea dreptate celor ce susțin transcendența omului în raport cu natura prin spiritualitate și în același timp materialiştilor care văd în om numai „un termen în plus” față de celelalte animale. Însă același paleontolog, dublat de pregătirea sa filosofico-teologică, descria unicitatea pasului reflecției astfel: „În aparență, aproape nimic nu s-a schimbat în organe. Dar, în profunzime, o mare revoluție are loc: conștiința țâșnind clocotitoare într-un spațiu de relații și reprezentări suprasensibile; și, simultan, conștiința capabilă să perceapă singură în simplitatea reunită a facultăților sale – totul pentru prima oară.”⁸

Acest pas s-a petrecut „dintr-o dată”,⁹ ontogeneza ființării umane începând dintr-un punct și la un moment concret; din acel moment înainte individul biologic devine o „persoană”, este „cineva”, devenind un centru de gândire reflexivă care „se centrează asupra lui însuși, prin pătrunderea într-un spațiu nou, și în același timp, a centra restul lumii în jurul lui [...] „Eu” care nu rezistă decât pe măsură ce devine mai mult el însuși și în măsura în care transformă tot restul în propriul său sine.”¹⁰ Cunoașterea umană este reflexivă și se transmite ca un patrimoniu cultural numai după ce realitatea empiric perceptibilă a trecut prin prisma subiectivității unei conștiințe, a fost materializată prin semne și simboluri la nivelul unui limbaj și rămâne deschis, în mod creativ, percepției unei alte conștiințe individuale: un „eu” transmite ceva ce ține de domeniul spiritului unui alt „eu” individual și personal, capabil de viață spirituală. Și această transmisie inter-personală și inter-generațională este un act de recuperare a unui patrimoniu moștenit și în același timp este un act creator care aduce un plus față de trecut, generând cultura. Cultura este o materializare a spiritului uman în istorie și în același timp un proces dinamic care se desfășoară după o dialectică proprie, după regulile gândirii simbolice și în legătură cu perceperea aspectelor transcendente ale realității lumii. Cultura însoțește fenomenul uman în istorie și îl caracterizează sub aspectul său materialo-spiritual revelând în fond condiția omului în lume și raportul dintre om și Realitatea ultimă, transcendentă, care guvernează Universul, altfel spus cultura reunește actul estetic și cel religios.

De aici și caracteristica esențială a omului: omul „este” *homo religiosus*. Experiența sacrală constituie un element în structura conștiinței și numai religia

⁷ Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *op.cit.*, p. 148.

⁸ *ibidem*.

⁹ *ibidem*, p. 150

¹⁰ *ibidem*, p. 152.

„demonstrează activitatea unei inteligențe care nu poate fi definită altfel decât omenească”.¹¹ Mircea Eliade observa „opacitatea semantică” a oricărui document, care rămâne „spiritual opac” atâta timp cât nu este introdus într-un sistem de semnificații. Problema hermeneuticii constă în faptul că lumea simbolică depășește limbajul noțiunilor și definițiilor raționale, ținând de regula internă a limbajului simbolic pe care îl regăsim la limita dintre conștient și inconștient în intimitatea psihismului uman. Astfel, hermeneutica devine o „metapsihanaliză” a spiritului uman materializat prin cultură.

Ce ne revelează comportamentul religios al omului primitiv ? Lăsând la o parte discuțiile despre originea religiei și despre primordialitatea animismului, manismului sau ale oricăror alte forme de percepere a sacrului, primele mărturii despre existența unor practici rituale le avem din perioada paleoliticului mijlociu, din musterian, prin practica înhumării. Folosirea rituală a ocrului, simbol și substitut ritual al sângelui ca purtător al vieții, mobilierul funerar care însoțește trupurile în mormânt (fie că mormântul este individual sau colectiv), direcționarea spațială a monumentelor funerare în cazul construcțiilor megalitice care aliniază culoarul sau intrarea în camera centrală la o anumită poziție a soarelui pe bolta cerească din timpul anului astronomic, toate ne demonstrează credința în continuarea vieții într-o realitate transcendentă. Subzistența elementului spiritual după moarte nu ne este cunoscută din conținutul dogmatic al credințelor religioase arhaice, pierdute în contextul pre-alfabetic al preistoriei, însă mesajul acestor doctrine pot fi „citite” prin materializarea simbolică a acestei credințe care se transmite intențional printr-un ritual, la fel de opac astăzi în ceea ce privește conținutul doctrinar care îl argumentează, însă grăitor prin universalitatea simbolurilor; am putea spune chiar că sunt imagini arhetipale care au o valoare sacramentală. Grijă pentru trupul răposaților ne arată că omul este văzut ca un „templu” material care adăpostește temporar un element spiritual meta-istoric. Ocrul ne exprimă „viața de apoi”, moartea fiind o trecere dintr-o existență istorică într-un alt tip de existență postumă. Lumina soarelui, cu siguranță și focul care însoțește ritul funerar, fac din nou referire la viață, în timp ce capacitatea de a alinia construcțiile în funcție de poziționarea pe cer a principalelor repere din anul astronomic, ne demonstrează importanța pe care omul o acordă transcendenței, bolta cerească fiind un simbol universal al unei „lumi superioare”, locuință a entităților superioare sau a strămoșilor. Acest simbol va fi ulterior descompus după atributele unei Realități Ultime, transcendente, și codificate prin mitologii sau divinității care au rolul de a mijlocii, la nivelul înțelegerii, între Transcendența și alteritatea absolută de „sus” și omul realității istorice. Verticalitatea hominizilor oferea deja premisele unei proto-percepții a ceea ce este transcendent, în timp ce bolta cerească rămânea la nivel strict observațional o realitate vizibilă care rămâne

¹¹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică, București 1991, p. 15.

fizic de neatins; unica posibilitate de pătrundere în „Cer” se datorează ori reflecției umane, ori experiențelor pur spirituale, fie că vorbim despre limbajul mitologic al omului preistoric, fie că este vorba despre astrofizicianul contemporan care se exprimă într-un limbaj specializat. Lumea își revelează treptat și aspectul său sacru. Sacrul se manifestă în lume, este legat de profan sub aspectul său cantitativ, însă este numai interfața dintre lumea istorică și lumea calitativ diferită a spiritului, în care se întâlnește Realitatea Ultimă a tuturor lucrurilor.

Apariția omului se concretizează și prin multiplicarea experiențelor estetice, obiectele de podoabă, arta parietală, modul în care prelucrarea uneltelor și a armelor depășește aspectul utilitarismului căutându-se anumite forme, astfel încât omul plinar este *homo symbolicus* dar în același timp *aestheticus* și *religiosus*. Esteticul concretizat prin artă (inițial picturile parietale și muzica) reprezintă o formă concretă de exprimare simbolică a acelorași idei legate de transcendent și în esență, la începuturi, ține de comportamentul religios. Nu putem separa umanizarea de apariția conștiinței reflexive și nici nu putem separa în mod artificial omul biologic sau al proceselor pur psihice de viața spirituală, indiferent cum aceasta se poate identifica. După cum observa și Mircea Eliade religia este specifică omului care se manifestă plinar numai ca *homo religiosus*, religia definită ca relația dintre om și sacru, fiind cel mai evident argument în favoarea activității sale spirituale. De aceea antropogeneza ajunge la desăvârșire atunci când pentru prima oară o entitate biologică, care anatomic are toate trăsăturile omului modern, devine capabilă de Dumnezeu, citind în materie semnele sacralului, primind un „suflu” spiritual care îl ridică din rândul ființelor vii, pur biologice. Apare astfel o ființă nouă care își transcende condiția materială pe care o moștenește prin substratul somatic, adăugându-se psihismului, deja prezent în forme din ce în ce mai complexe și în lumea viului, o viață spirituală în adevăratul sens al cuvântului.

- ***Homo sapiens sapiens* în paleoliticul superior – omul experienței estetice și religioase**

Paleontologia antropologică ca știință pozitivă beneficiază la ora actuală și de rezultatele paleogeneticii, ambele completându-se reciproc în ciuda unor neconcordanțe în interpretarea punctuală a unor rezultate. Însă ambele direcții vin în sprijinul afirmării unității ontogenetice a umanității. Dacă De Chardin constata existența în regiunile tropicale ale unui front de evoluție a speciei *homo erectus*, apariția lui *homo sapiens* ne trimite din nou spre continentul african. O sinteză simplificată a datelor geneticii și ale paleontologiei, ne conduce spre ideea evoluției trăsăturilor anatomice specifice omului modern desfășurată pe teritoriul Africii între 200 000 – 100 000 de ani, pentru ca în urmă cu 60 000 de ani să aibă

loc acel „*out of Africa*”, care marchează atât originea comună a tuturor oamenilor cât mai ales ne arată faptul că omul modern, *homo sapiens* este recent pe scara istoriei naturale. Așadar, policentrismului fenomenului de hominizare specific lui *homo erectus* i se opune monogenetismul și migrația treptată a omului modern spre toate continentele, extincția hominizilor din arealul amintit și a omului de neanderthal de pe teritoriul Europei fiind însoțite de ocuparea acestei nișe ecologice de către *homo sapiens*. Rămân și verigi lipsă și descoperiri care atestă o perioadă de coabitare a lui *homo sapiens* cu *homo neanderthaliensis* și cu *homo sapiens fossilis*. De exemplu mormântul de la Qafzeh, din Palestina (- 90 000 de ani) aparține unui individ cu trăsături anatomice moderne care a trăit în afara Africii, în timp ce mormintele neanderthalienilor europeni demonstrează un simbolism complex, dovadă a unei gândiri simbolice și a unui comportament psiho-social complex. Totuși, până la apariția lui *homo sapiens* practicile funerare specifice paleoliticului mijlociu nu sunt unitare, fiind simple: morminte individuale săpate direct în pământ, corpurile sunt depuse în locul unde survine moartea fără a suferii manipulări ulterioare, posturile și orientarea acestora variază, ceea ce demonstrează lipsa unei unități culturale și a unui sistem doctrinar coerent. În schimb, o unitate conceptuală se observă la *homo sapiens* în măsura în care arta parietală a paleoliticului superior demonstrează prezența unui sistem unitar de semne și simboluri legate de cultura vânătorilor.

Punctul nodal de unde omenirea se răspândește spre toate celelalte continente se situează în Orientul Apropiat, omul modern ieșind din Africa în urmă cu 60 000 de ani, pentru a ajunge peste 10 000 de ani să populeze teritoriile Asiei Mici. De aici, urmând zonele litorale și coridoarele marilor fluvii și râuri, omenirea pornește spre Europa și spre Orientul îndepărtat, pe care îl colonizează în urmă cu 30 000 de ani, trecând apoi pe continentul American. Această migrație intercontinentală a fost facilitată și de nivelul scăzut al mărilor și oceanelor (fenomenul regresivității marine) datorat calotelor glaciare polare și alpine mult extinse în această perioadă a glaciațiunii cuaternare Würm. În urmă cu 40 000 de ani omul populează Europa și, depășind habitatul ocupat cândva de *homo erectus*, omul ajunge pe continentul Australian. După ce deprinde tehnica navigației omul – *homo sapiens sapiens* colonizează insulele Oceaniei.

Epoca omului, în adevăratul sens al cuvântului, începe practic în paleoliticul superior (-35 000 până la -9 000), atunci când simțul estetic și percepția sacrului încep să marcheze arta și gândirea etico-religioasă, aceasta dobândind aceleași forme de exprimare simbolică recognoscibile până în prezent: intră în scenă *homo sapiens sapiens*. Omul perfecționează și diversifică tehnologiile prelucrării pietrei, stăpânește focul (pe care acum îl pot produce intențional, în timp ce primele vetre folosite de hominizi dovedesc întreținerea

unui foc produs accidental), formele specifice și tehnologiile prelucrării armelor și uneltelor dobândesc particularități regionale, răspândindu-se pe scară mult mai mare prelucrarea unor noi materiale, precum lemnul, osul, cornul, fildeșul... Vânătorii beneficiază de acum înainte de harpoane, de sulite cu vârful din silex, este inventat propulsorul și arcul cu săgeți, apare toporul de piatră (care are o utilitate practică dar devine și semn al puterii purtând ca un sceptru ce reflectă valoarea simbolică a rangului ocupat de cel ce îl posedă în ierarhia socială).

Arta parietală din peșterile folosite ca locuință sau ca loc de cult, ori desenele, gravurile, picturile cu pigmenți diferiți, nu sunt simpla reprezentare a mediului înconjurător, ci este vorba despre structuri de semn și simboluri cu valoare pictografică care erau însoțite de recitarea unei narațiuni cu valoare inițiatică sau / și religioasă. Este vorba despre un sistem complex de comunicare bazat pe o logică simbolică care se dovedește unitar din Estul Europei începând cu Peștera Coliboaia (Bihor – picturi probabil contemporane artei Aurignaciene cca. 35 000 ani) sau Peștera Cuciulat (Sălaj – căluțul pictat aici fiind contemporan cu arta magdaleniană, cca. 11 000 de ani) până la Chauvet, Lascaux în Franța, Altamira în Spania sau Foz Coâ în Portugalia.

De ce numai *homo sapiens sapiens* „este” în sens metafizic omul plinar în raport cu hominizii care l-au precedat pe scară cronologică ? Am văzut că practicile funerare, un simț estetic și capacitatea gândirii simbolice este anterioară paleoliticului superior, însă când situăm în fenomenologia umanului apariția percepției sacrului și de aici atributul de *homo religiosus* pe care îl are omul „total”? Sau, în limbajul lui De Chardin, când vorbim despre momentul umanizării și punctul reflecției ?

În mod obiectiv, cu cât coborâm în timp avem dovezi arheologice din ce în ce mai rare și mai dispersate geo-spațial, astfel încât este dificil de stabilit un comportament ritual care să ateste o gândire fundamentată religios. Comportamentul estetic și religios irupe în istorie și devine o constantă pentru *homo religiosus*. Însăși intrarea într-o peșteră este o explorare a unei „alte lumi”, cel puțin a unui mediu ostil ființei umane care biologic este adaptată activității diurne, având nevoie cel puțin de o sursă de lumină pentru a se orienta.

Picturile rupestre au o trăsătură caracteristică comună: nu sunt realizate după un model, ci sunt o expresie a unei „viziuni” sau a „memoriei” vânătorilor. De asemenea, în peșterile Lascaux și Rouffignac (Franța) s-au conservat urmele pașilor unor adolescenți,¹² alte peșteri au și urmele palmelor umane, în peștera Cosquer (Franța) părând a fi chiar mutilate prin amputarea unor falange, ceea ce conduce spre posibila interpretare a urmelor unor rituri de inițiere: animalele pictate reprezintă universul imaginar al vânătorului paleolitic, în timp ce

¹² Cf. Julien Ries, *op.cit.*, p. 36.

reprezentarea schematică a vulvei sau a statuetelor de tip „Venus preistoric” care reprezintă în mod exagerat formele specific feminine, ne conduce spre ideea inițierii în tainele sexualității feminine și spre ideea de fecunditate.

Sălile subterane, prin izolarea senzorială față de stimulii de la suprafață (vânt, soare, zgomotul apelor curgătoare, etc.) dă impresia „ieșirii” din spațiu și timp, de aceea constituie un ambient propice experiențelor contemplative; în concluzie, nu poate fi exclusă nici posibila practicare a șamanismului. Dubla experiență, estetică și religioasă, pare să se reunească în ceea ce constituie suportul vizibil al unei culturi orale de mult dispărute.¹³

De aici și importanța analizei motivelor prezente în arta paleolitică, care ne comunică un alt aspect: cele mai frecvente reprezentări sunt ale calului și bizonului, urmate de mamuți, cerbi sau capre, în timp ce animalele de pradă sunt slab reprezentate. Însă în hrana vânătorului paleolitic animalul cel mai vânat este renul, puțin prezent în pictogramele rupestre, ceea ce arată că bizonul și calul sunt purtători ai unei semnificații magico-religioase deosebite și ocupau un loc important în mitologia timpului.¹⁴ Australia, izolată ulterior de creșterea nivelului Oceanului planetar, prin cultura aborigenilor ne oferă o sinteză autohtonă care este în continuitate cu substratul cultural primordial de acum 40 000 de ani, și chiar dacă se supune legilor evoluției specifice transmisiei orale ajungând la endemisme de tipul totemismului, rămâne o relictă vie a artei vânătorilor seminomazi capabili să citească urmele vânatului lăsate pe sol și să se orienteze după o geografie spirituală transmisă prin intermediul miturilor constructoare ale unui *Weltanschauung* necesar supraviețuirii. Redesenarea imaginilor ancestrale se face și astăzi în timpul riturilor însoțite de cântări cu un conținut mitologic.¹⁵

Practicile funerare sunt și ele legate de un sistem doctrinar care are în centru ideea nemuririi sufletului: manipularea postumă a craniilor și oaselor, modelarea acestora prin îmbrăcare cu lut, pietre sau cochilii așezate în orbite ca „ochi pentru veșnicie”, etc.¹⁶ Podoabele, armele și anumite obiecte depuse în mormânt, dar și ofrandele în alimente (care au valoarea unui viatic pentru lumea de dincolo) sunt dovada irefutabilă a credinței în continuarea *post mortem* a vieții într-o altă dimensiune a existenței. *Homo sapiens sapiens* este încă de la început *homo religiosus* și nu există umanitate care să nu ofere dovada gândirii reflexive, a potențelor estetice, simbolice și religioase.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cf. Agnes Gautheron, *Quant l'esprit du beau vint à l'homme*, în „Aux origines du Sacré et des dieux”, *op. cit.*, p. 36.

¹⁵ Cf. Rafaele Brillaud, *Le rêve s'incarne dans la roche*, în „Aux origines du Sacré et des dieux”, *op. cit.*, p. 40.

¹⁶ Cf. Julien Ries, *op.cit.*, p. 36.

În secolul IX îHr., sfârșitul glaciațiunii este însoțit de noi mișcări de populații, de schimbarea peisajului și mai ales a florei și faunei, în Orientul Apropiat apărând primele localități specifice culturii Natufiene. Contrar părerilor preconceptuate, omul părăsește modul de viață seminomad și începe să trăiască în aglomerări de tip rural înainte de practicarea agriculturii. Sedentarizarea aduce cu sine schimbarea comportamentului social, în plan religios înhumarea strămoșilor dobândind și semnificația legitimării ocupării unui anumit teritoriu care este „pământul părinților” și al „strămoșilor”. Domesticirea animalelor și agricultura apar ca un mecanism economic și cultural determinat de creșterea demografică cauzată de sedentarizare, altfel spus apariția vieții de tip rural precede neolitizarea, omul culturii Natufiene trăind în continuare din vânat, pescuit, culesul fructelor și recoltarea cerealelor sălbatice, chiar dacă reflectă trăsăturile culturilor neolitice.

Revoluția neolitică marchează un salt calitativ al omenirii deoarece acum apare modelul standard al gospodăriei de tip individual, un nucleu al unei economii rurale care rămâne practic neschimbat de-a lungul timpurilor. Stocarea alimentelor duce la apariția ceramicii și la dezvoltarea olăritului, tehnologiile prelucrării materialelor se diversifică, comerțul se dezvoltă, tot în această perioadă apărând conflictele armate de anvergură (războiul) ca mecanism de reglare a tensiunilor sociale, o altă constantă a civilizației umane. Profundele mutații la nivelul mentalului colectiv va conduce la diversificarea conținutului categorial al religiilor, la valorificarea sacralității feminine (continuare a ideii de fecunditate din paleolitic) urmată de dezintegrarea atributelor unei Realități Ultime conform funcționalităților chtonice, a apelor, atmosferice sau uranice: personificarea și antropomorfizarea acestora din necesități pietiste va conduce la apariția politeismului explicit.

Paleontologia antropologică, cercetările din domeniul paleogeneticii, arheologia și antropologia filosofică bazată pe afirmațiile studiului religiilor (*Religionswissenschaft*) ne oferă o viziune despre procesul antropogenezei bazată pe date pozitive. Hominizarea este urmată de emergența umanului prin entități care se comportă în mod explicit ca *homo sapiens sapiens* și în același timp ca *homo symbolicus* și *religiosus*. În ciuda unei evoluții conceptuale a conținutului trăirilor estetice și religioase de-a lungul epocilor istorice, fenomenul religios, legat de *homo religiosus*, este în continuitatea unei evoluții dialectice a spiritului uman marcat de sacru ca parte integrantă a conștiinței reflexive. Însă interpretarea religiei „din interior” este de competența teologiei, în continuare propunând o astfel de hermeneutică teologică a datelor revelate despre istoria străveche a omenirii.

- **Antropogeneză și Geneză**

Se impune mai întâi o trecere în revistă a principalelor repere metodologice legate de competențele teologiei fundamentale în contextul dialogului cu științele pozitive și cu filosofia religiei sau a științelor religiilor.

Teologia pornește *apriori* de la datele revelate pe care le acceptă în virtutea autorității autorului principal al Bibliei (Dumnezeu) care se exprimă prin intermediul autorului inspirat (omul); mesajul revelat – chiar dacă este adevărat – este destinat trăirii spirituale a credinței neavând finalități strict cognitive. De aceea și Adevărul este codificat conform regulilor interne de transmitere a unui mesaj religios, atingând aspectul trăirii ca *fides*. Însă conținutul categorial este legat de evenimente concrete care sunt descrise în fundalul unei scene care transmite intervenția directă a lui Dumnezeu în istorie sau reprezintă o etapă a Revelației care conduce spre plinirea ei. Filosofia și disciplinele umaniste care abordează diferitele aspecte legate de religie, se opresc la fenomenologie, psihologie sau sociologie, rămânând prin competențele lor în afara aspectului spiritual al datului revelat.

Teologia are însă obligația de a recepta critic toate rezultatele conexe unei anumite problematice, de a urmări multiaxial toate direcțiile de aprofundare a acesteia, pentru a stabili în final raportul dintre apropierea pe cale rațională față de Adevăr și concordanțele, sau nu, față de Adevărul revelat. În acest context datul revelat poate beneficia de o hermeneutică care să țină cont și de preocupările conexe care ating direct sau tangențial o temă prezentă și în cosmologia, antropologia sau pur și simplu în conținutul revelat.

Ținând cont de aceste repere metodologice și de faptul că nu putem extrapola rezultatele disciplinelor pozitive dincolo de competențele lor, putem analiza conținutul revelat al cărții Genezei (Facerii) în ceea ce privește antropologia spirituală revelată și scenariul antropogenezei paleontologice așa cum se conturează în studiile actuale. Sfânta Scriptură are ca finalitate transmiterea adevărului despre existența lui Dumnezeu creatorul, despre demnitatea ființării umane, despre dimensiunea materialo-spirituală a existenței umane și destinul său eshatologic.

Primul capitol al Genezei este o trecere în revistă a începuturilor lumii pornind de la izvorul ființării, de la Dumnezeu. Modul în care lumea „este chemată din neființă în ființă”¹⁷ pornește de la Logos: „Și a zis Dumnezeu”. La baza ființării este „Cuvântul”, adică „informația”, tot ceea ce există fiind „proiectat” și apoi transpus (actualizat) în existență printr-un act metafizic eficient. Căutând să argumenteze un evoluționism dirijat, De Chardin lega fenomenul uman de un

¹⁷ Cf. *Liturghia Sf. Ioan Gura de Aur*, rugăciunea cântării întreit-sfântului.

proces istoric care tinde spre un Omega cosmic: distingea un proces de cosmogeneză (formarea substratului material-mineral al universului și Terei), de biogeneză (formarea învelișului viu al planetei sau evoluția speciilor) și de noogeneză (formarea învelișului reflexiv prin apariția umanității).¹⁸ Însăși soluția modelului standard al universului numit astăzi „teoria *Big-Bang* ului” implică acceptarea unui punct și moment al începuturilor, model intuit de un alt cleric catolic dar în același timp astronom și fizician, părintele Georges Lemaître (1894-1966). Acesta propunea imaginea unui „atom primar” din care irupe întregul univers, imagine completată astăzi de descrierea „erelor” descrise de astrofizică. În ambele cazuri, cosmogeneza și, la De Chardin biogeneza și antropogeneza, sunt procese evolutive care se petrec în timp. Limbajul biblic nu se opune acestei viziuni atunci când prezintă „zile” ale creației și o apariție treptată a vieții acvatice, terestre, cucerirea spațiului aerian de către păsări. Aceeași voință creatoare stă la baza fiecărei „zile” a creației, ajungându-se treptat la forme din ce în ce mai complexe, viziunea de ansamblu a autorului revelat fiind conformă cu afirmațiile științelor pozitive.

Biblia ne prezintă în primul capitol și momentul umanizării: „Și a zis Dumnezeu: *Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul*; Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie” (Facerea 1, 26-27). Trecând peste exegeza biblică concretă și peste specificul tradițiilor jahviste sau elohiste, textul canonic reține faptul că omul apare „în ultima zi a creației” având poziția privilegiată de a „stăpâni” toate bunurile existente. Omul domină ecosistemele pe care le ocupă. Capitolul următor preia tema creării omului mult mai amănunțit, oferindu-ne o imagine complexă a unui *ilud tempus* al începuturilor.

Omul este în legătură cu lumea minerală și biologică: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie” (Facerea 2, 7). În Septuaginta se specifică că omul devine „viețuitoare însuflețită” – *ψυχiv ζωσαν* printr-o suflare care provine direct de la Dumnezeu. Viața este de la Dumnezeu și este o suflare dăruită de Dumnezeu, de unde sacralitatea oricărei ființări vii. Ulterior (cf. Facerea 2, 19) se afirmă unitatea dintre ființarea umană și ființările biologice, toate având în comun – prin substratul somatic – aceeași „țărână”, aceleași substanțe organice care au la bază carbonul (cenușa – un alt arhetip al „nimicniciei” elementului trupesc, valorificat în spiritualitatea creștinismului roman în „Miercurea cenușii”).

¹⁸ Despre viziunea teologică a lui De Chardin cf. Alexandru Buzalic, Teologia creației și problematica evoluționismului – Pierre Teilhard de Chardin și teoriile creaționiste și evoluționiste contemporane, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, anul LIV, 1, anul 2009, pp. 3 – 18.

În același timp, omul este creat după „chipul” – cf. grec *καθ' εικονα* și „asemănarea” – *καθ' ομοιωσιν*, fiind vorba despre aspectul potențial al capacităților intelectual-volitive, un *eikon* al caracterului personal al lui Dumnezeu, la care se adaugă procesul dinamic al vieții spirituale prin care individul se apropie – prin asemănare – de ființa absolută a lui Dumnezeu.

Omul, chip și asemănare a lui Dumnezeu, trăiește inițial într-o stare paradisiacă originară numită în Biblie „Grădina Edenului” (Facerea 2, 8). Chiar dacă textul redă o stare de viață foarte îndepărtată și a suferit nuanțări diferite de-a lungul timpului în procesul de transmitere inter-generațională pe cale orală și, ulterior, procesului de consolidare a monoteismului teologic din perioada iudaismului tardiv, tema centrală este similară viziunii despre începuturile omenirii din conștiința majorității religiilor arhaice sau moderne. Oricum, în sensul ontogenezei ființării umane definită ca filiație dintr-un grup comun și a proceselor culturale prin care se manifestă palpabil spiritualitatea umană, există numai „rupturi de nivel” în evoluția vieții spirituale, fenomenul religios fiind în continuitate. Semnele și simbolurile care însoțesc semnificațiile categoriale ale unui dat religios într-un context istoric concret sunt în continuitatea unei logici simbolice care atinge arhetipuri și structuri mentale de bază, printre care și percepția sacrului. Omul originilor a transmis nostalgia unei existențe în armonie cu creația, care este capabil de a vorbi cu Dumnezeu față în față, după cum vedem și în descrierea biblică din cartea Genezei.

Starea dreptății originare din Grădina Edenului se caracterizează printr-o viață în armonie cu natura, prin relații juste bărbat-femeie, prin perceperea sacralității lumii și prin facilitatea de a-L vedea pe Dumnezeu în creație (deoarece omul este capabil de a auzi „glasul Domnului Dumnezeu, Care umbla prin rai, în răcoarea serii” Facerea 3, 8).

Versetul 19 al capitolului 2 face trimitere la un eveniment primordial: omul face un „*prise de conscience*” asupra lumii fiind conștient de acum înainte că un anumit animal „există” și primește chiar un „nume” în spatele căruia se află sintetizată în mod abstract o cunoaștere reflexivă, deoarece de acum înainte o ființă vie nu numai că „percepe” existența altei ființări, ci „știe” printr-un proces cognitiv profund și unic doar ființei umane. Textul biblic spune: „Și Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice [...]” (Facerea 2, 19-20). Or, acest eveniment s-a petrecut într-un *ilud tempus* al începuturilor care este și un *timp al visurilor* sau ceea ce putem identifica cu „zorii” cristalizării cunoașterii umane. Leșind din sfera teologiei biblice, putem spune că această „nostalgie a

originilor” este specifică substratului arhaic al omenirii, atunci când vânătorii-culegători trăiesc într-o comuniune mistică cu natura a cărei sacralității o percepe, când – în ciuda vicisitudinilor inerente luptei pentru supraviețuire – legea naturală, care guvernează lumea și își revelează transcendența și originea supramundană, dă sens „curgerii haotice și periculoase a lucrurilor, apariției și dispariției lor fortuite și aparent lipsite de sens”.¹⁹ Sensul existenței este întotdeauna transcendent și meta-istoric.

Însă Biblia ne oferă o viziune, e drept că dintr-o perspectivă spirituală, asupra unei alte rupturi de nivel care marchează pierderea stării edenice primordiale.²⁰ Căderea. „Păcatul strămoșesc” marchează pierderea „inocenței” și apariția unor relații interumane și sociale complexe, a unor legi umane care complică simplitatea și naturalismul „legii naturale” și a unor comportamente care distrug echilibrul dintre natură și viața umană. Această „decădere” din condiția originară aduce cu sine o tulburare a percepției fenomenelor naturale – cum ar fi perioada de sarcină devenită la om o sursă de frământări psihologice profunde sau adâncirea „psihologică” a dimorfismului sexual bărbat (masculinitate/virilitate) și femeie (seducție/maternitate) – dar și tulburarea relațiilor interpersonale care devin de supunere-dominare („Voi înmulți mereu necazurile tale, mai ales în vremea sarcinii tale; în dureri vei naște copii; atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni” Facere 3, 16). Dacă în Grădina Edenului munca era creatoare și o parte a misiunii de „stăpânire a pământului”, în noua realitate a lumii devine un blestem: „[...] blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale! Spini și pălămidă îți va rodi el și te vei hrăni cu iarba câmpului! În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce” (Facerea 3, 17-18).

Această „*prise de conscience*” asupra complexității aspectului moral al lumii aduce cu sine o „cunoaștere a binelui și răului” care va deveni o constantă în spiritualitatea omenirii, însă – nefiind pregătit a-și asuma în mod ontologic acest tip de cunoaștere – va fi mereu o sursă de tensiuni și de „legiferări umane” fără autoritatea legii naturale revelate, astfel încât acțiunea umană va fi mereu îndreptată spre transgresiune.

Însă un pasaj biblic ne trimite spre o posibilă situație cronologică a perioadei în care s-au petrecut aceste schimbări profunde a condiției și conștiinței umane: „[...] I-a scos Domnul Dumnezeu din grădina cea din Eden, ca să lucreze

¹⁹ Cf. Mircea Eliade, *La Nostalgie des Origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971, p. 7 sq.

²⁰ Din perspectivă teologică, mai exact eshatologică, atributul „paradisac” nu poate fi acordat decât stării sufletelor indivizilor răposați după momentul pascal al patimii, morții și învierii lui Isus Hristos, Edenul fiind un „Paradis terestru” concret în spațiu (teritorial) și specific unui timp originar.

pământul, din care fusese luat. Și izgonind pe Adam, l-a așezat în preajma grădinii celei din Eden [...]” (Facerea 3, 23-24). Este perioada de început a sedentarizării și a neolitizării.

Evenimentele următoare din „istoria străveche a omenirii” surprinse de textul biblic sunt frânturi din „mitologiile” culturii agricultorilor, când percepția sacrului se degradează dând naștere animismului și șamanismului, antropomorfizărilor și politeismului, o îndepărtare de esența conținutului „religiei” lui Adam. Pasajul fratricidului lui Cain (analog dramei mioritice), este urmat de descrierea unei tulburări grave a condiției umane, textele apocrife din același ambient în care se realizează acel *Sitz im Leben* al Cărții Genezei oferindu-ne imaginea unei cunoașteri care se opune armoniei și „științei” originare.²¹ În continuare, potopul apare ca un eveniment catastrofic care purifică omenirea și o aduce în pragul extincției și renașterii: este ceea ce paleontologia antropologică și cercetările arheologice constată în perioada istorică când omenirea este caracterizată printr-o slabă demografie; este vorba despre dispariția culturilor locale. Evident, Biblia nu ne oferă repere cronologice pozitive și, fiind vorba despre un text religios, materializează aceste evenimente, reale, după o logică internă care scapă metodologiilor științelor empirice.

Textul biblic face referire și la un alt eveniment confirmat de studiile arheologice și paleogeneticii: răspândirea umanității spre toate continentele dintr-un singur spațiu geografic, în mod concret cel al Orientului Apropiat, inițial existând o unitate culturală („În vremea aceea era în tot pământul o singură limbă și un singur grai la toți” Facerea 11, 1). Turnul Babel ne revelează din punct de vedere teologic condiția existențială și trăsătura fenomenologică esențială a umanității: omenirea nu este un monolit, ci un pluralism etnic, lingvistic („amestecarea limbilor”), cultural și religios.

Descrierea făcută de textul revelat surprinde aspectul construirii primelor orașe („Haidem să ne facem un oraș și un turn al cărui vârful să ajungă la cer și să ne facem faimă înaintea de a ne împrăștia pe fața a tot pământul!” Facerea 11, 4) și a tehnologiei construirii cărămizilor, a utilizării mortarului și a hidroizolației în construcții („Haidem să facem cărămizi și să le ardem cu foc! Și au folosit cărămida în loc de piatră, iar smoala în loc de var” Facerea 11, 3). În planul său, exprimat încă din perioada începuturilor, Dumnezeu stabilise deja misiunea omului de a

²¹ În primul rând este vorba despre *Cartea lui Enoh*. În capitolul VIII se vorbește despre „îngerii decăzuți” care îi învață pe oameni să-și construiască arme (săbii, cuțite, scuturi), dar și brățări, podoabe, să utilizeze vopsele și farduri, pietre prețioase, corupând modul de viață specific oamenilor până atunci, mai ales prin războaie și violență. Textul apocrif identifică printre așa numitele științe demonice utilizarea ierburilor și rădăcinilor însoțite de incantații (farmecele), descântecurile, astrologia, astronomia („semnele astrelor și fazele lunii). Cf. *Cartea lui Enoh*, în Renzo Lavatori, *Antologia diabolica. Racolta di testi sul diavolo nel primo millennio cristiano*, UTET, Torino, 2007, pp. 58-59.

„crește, a se înmulți și a umple pământul” (Facerea 1, 28), ceea ce se va și întâmpla în fenomenologia umanului. Fără a acorda autoritate revelată scenariului paleontologic și paleogenetic, dar și fără a da o argumentare pozitivă datului revelat, este surprinzătoare convergența afirmațiilor care situează acest punct nodal al diversificării speciei umane și în același timp al începutului multiculturalismului în Orientul Apropiat, respectiv în Babilon („Și i-a împrăștiat Domnul de acolo în tot pământul și au încetat de a mai zidi cetatea și turnul. De aceea s-a numit cetatea aceea Babilon, pentru că acolo a amestecat Domnul limbile a tot pământul și de acolo i-a împrăștiat Domnul pe toată fața pământului” Facerea 11, 8-9).

De acum înainte putem vorbi despre sfârșitul istoriei străvechi a omenirii și despre începutul perioadei istorice când scrisul ne oferă un alt tip de mărturie: cultura omenirii beneficiază deja de mijloacele de exprimare actuală, tehnologizarea continuă pe linia construirii unui peisaj antropocentric, dialectica spiritului merge pe linia degradării religiozității, adică a separării din ce în ce mai radicală a rațiunii de ceea ce se revelează în lume ca sacru, transcendent sau mister. Tot „acum”, chiar dacă vorbim despre o istorie care se întinde de-a lungul câtorva milenii, intră în lume Dumnezeu prin Isus Hristos, inițiind fenomenul creștin și Epoca Bisericii. Plinirea timpurilor marchează un salt calitativ în cultura omenirii, chemată din nou la o unitate de credință.

• Concluzii

Paleoliticul este marcat de două procese istorice fiind împărțit în două Ere: prima, mai îndelungată în timp, este Era hominizării (Paleoliticul arhaic, inferior și mijlociu); a doua, mult mai apropiată de timpurile istorice (Paleoliticul superior și Epipaleoliticul), este deja Epoca omului în care se manifestă unul și același *homo* ca *sapiens*, *symbolicus* și *religiosus*.

În cronologia istoriei naturale putem vorbi despre om doar atunci când apare conștiința reflexivă, atunci când o ființă care are trăsăturile anatomice ale omului modern este capabilă „să știe că știe” și începe să trăiască într-un Univers care, prin simboluri și revelarea sacralității în spatele căreia descoperim o Realitate Ultimă transcendentă, devine o lume pe măsura omului: o realitate materialo-spirituală. Omul preistoric trăiește inițial într-o stare primordială, conștientizată ulterior ca o „nostalgie a unui Paradis pământesc pierdut”, trece prin evenimente care marchează istoria străvechi a omenirii, pentru a porni pe calea istorică pe care o cunoaștem din „memoria scrisă” a culturii omenirii.

Totuși, nu trebuie să minimalizăm importanța patrimoniului imemorial al umanității care transpare prin concepțiile cosmologiilor sau antropologiilor religioase ajunse la noi în continuitatea fenomenologiei lui *homo religiosus*.

Coborând până în negurile timpului, atingând mirifica lume simbolico-religioasă când omul trăia între vis și realitate, călăuzită de un Adevăr revelat transpus în limbajul scris al Scripturii, teologia poate dialoga cu disciplinele științelor empirice aducând un plus de cunoaștere venit tocmai dinspre spiritul uman care se materializează în istorie sub forma culturii. Ceea ce este raționalizabil din manifestarea spiritului poate întări convingerile și devine un reper stabil în redescoperirea sensului existenței, rămânând filosofului și teologului, în continuare, sarcina explorării unei realități spirituale infinite. *Fides* și *ratio* se luminează reciproc oferindu-ne unicul tablou al realității experimentate de om ca *homo religiosus*. Adevărul se dobândește întotdeauna printr-un efort metaștiințific de prelucrare a ceea ce face parte din universul nostru cognitiv, de aceea catafaticul și apofaticul, empiricul și supraempiricul, materia și spiritul, vor avea nevoie de capacitățile reflexive ale omului ca *homo religiosus*, deoarece numai omul este capabil de a-și materializa spiritul în istorie și de a „citi” mesajul universal lăsat de înaintașii săi.

Pornind de la datul pozitiv, printr-o metapsihanalizare adecvată a spiritului uman materializat în cultura omenirii, putem atinge noi culmi în cercetarea fenomenului uman. Însă acest demers reflexiv făcut de *homo religiosus* se adresează „omului total” capabil să înțeleagă și să perpetueze ceea ce este specific fenomenului uman. A înțelege adevărata dimensiune a saltului calitativ produs în istoria naturală de procesul de antropogeneză și de umanizare, înseamnă a privi spre nașterea și copilăria inocentă a omenirii, dar și a redescoperi sensul transcendenței noastre care provine din originalitatea percepției realității lumii în totalitatea ei.

BIBLIOGRAFIE

- Aux origines du Sacré et des dieux*, « Les Cahiers de Science et Vie », nr. 124, august-septembrie 2011.
- De Chardin Pierre Teilhard, *Fenomenul uman*, Editura Aion, 1997.
- Eliade Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică, București 1991.
- Eliade Mircea, *La Nostalgie des Origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971.
- Lavori Renzo, *Antologia diabolica. Racolta di testi sul diavolo nel primo millennio cristiano*, UTET, Torino, 2007.
- Pierre Teilhard de Chardin. *Naissance et avenir de l'Homme*, Editions du Rocher, 1987.
- Ries Julien, *L'homo religiosus et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Les Editions du Cerf, Paris 2009.
- Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, anul LIV, 1, anul 2009.

EL FUNDAMENTO Y EL LUGAR ECLESIOLÓGICO DE LA FAMILIA CRISTIANA

IOSIF DUMEA*

ABSTRACT. *The Fundament and the Ecclesiological Place of the Christian Family.* In this article, we try to establish which might be the fundament of the Christian family and its ecclesiological place. The Christian family finds its origin in the sacrament of marriage. That is why this expression „Christian family” belongs only to that community of persons based and built on the sacrament of marriage. Regarding the ecclesiological place of the Christian family, we testify that it is the new mission assigned by the sacrament of marriage to build between them – husband and wife – and then between all the family members the domestic church, the family church as the Second Council of Vatican says (*Lumen Gentium 11*).

REZUMAT. *Fundamentul și locul ecleziologic al familiei creștine.* În prezentul articol încercăm să stabilim care ar fi fundamentul familiei creștine și locul său ecleziologic. Familia creștină își află originea și izvorul în sacramentul Căsătoriei, și în consecință acest titlu de „familia creștină” aparține doar acelei comunități de persoane bazată și clădită pe sacramentul Căsătoriei. În ceea ce privește locul ecleziologic al acesteia, afirmăm că acesta este desemnat de noua misiune pe care o primește în celebrarea sacramentului Căsătoriei, și anume acela de a clădi, între ei –soț și soție –, și apoi, între toți membrii familiei ce ia ființă datorită lor, biserica domestică, mica biserică familială, așa cum o desemnează Conciliul Vatican II (LG 11).

Keywords: *Christian family, sacrament of marriage, purposes of marriage, domestic church, ecclesiological place, Church*

Cuvinte cheie: *familie creștină, sacramentul căsătoriei, scopurile căsătoriei, biserică domestică, loc ecleziologic, Biserică*

* 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. El fundamento de la familia cristiana

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* trata directamente del matrimonio, como fundamento de la familia. Sin entrar en un estudio profundizado del sacramento del Matrimonio, dado que ya existen numerosos estudios al respecto, ahora nos detendremos en estudiar el tema de los fines del matrimonio¹, porque la misión de la familia cristiana no es sino el cumplimiento adecuado de dichos fines. Por eso, es preciso conocer cuáles son los fines del matrimonio en general y qué aporta de específico el sacramento del matrimonio. Esta opción por el esquema de los fines, será completado por el de los bienes del matrimonio, el más presente en la redacción de dicha Constitución.²

En la historia de la Iglesia, han coexistido tres esquemas tradicionales³ para desentrañar la riqueza contenida en la doctrina matrimonial. Tres esquemas de aproximación irreductibles entre sí, pero complementarios entre ellos. El esquema más desarrollado en la historia ha sido el de los fines. Hemos afirmado que el cumplimiento de los fines institucionales del matrimonio cristiano coincide de hecho, aún cuando no se deban identificar sin más, con la misión de la Iglesia doméstica. Edificar la comunidad de personas, mediante la rica comunión intergeneracional que reina en el seno de la familia y, en su servicio a la vida – fundamentalmente en su momento de transmisión– junto a su cuidado y educación adecuada, constituyen las dos principales tareas de la Iglesia doméstica.

Cuando hablamos de la familia como Iglesia doméstica nos referimos a aquella comunidad de vida y de amor fundada en el sacramento del matrimonio, por eso el Concilio reafirma los fines del matrimonio cristiano, entre los cuales el fin primordial es la “transmisión de la vida humana y la educación de la prole” y, como consecuencia, afirma este principio como el cometido principal de los esposos, ante los múltiples atentados contra la transmisión de la vida humana. Este es el Principio doctrinal fundamental que el Concilio repite en varias ocasiones a lo largo del texto de la *Gaudium et spes* y guarda estrecha relación con la cuestión de la esencia del matrimonio y su orientación hacia los fines del mismo.

El Concilio ha hablado con claridad de *dos fines* del matrimonio: la procreación y la educación de la prole, sin minusvalorar u olvidar “los otros fines del matrimonio” considerándolos de una manera global y, entre los cuales,

¹ Cf. *Gaudium et Spes* 48a; *Gaudium et Spes* 50a.

² Cf. A. FERNÁNDEZ BENITO, *Contracepción: del Vaticano II a la Humanae vitae*, Tesis doctoral, (Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo 1994) 35-152.

³ Se trata del esquema de los fines –procreación, educación de la prole y ayuda mutua–; el de los bienes –bonum fidei, bonum prolis y bonum sacramenti–; y el de las propiedades o valores del matrimonio –unidad e indisolubilidad–.

enumera de forma explícita la mutua ayuda de los esposos. El matrimonio, amor conyugal e institución, se ordena por su propia naturaleza a la *procreación y educación de la prole*, y a los otros fines naturales del matrimonio –la *ayuda mutua*–.

El Vaticano II presenta al matrimonio como una *institución* con unos elementos perennes –siempre válidos–, en necesaria referencia a Dios, puesto que *Él es su Autor y su Creador* (institución divino-natural). Además, mediante su *acto creador*, le ha dotado de varios bienes y fines naturales: “Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina. Este vínculo sagrado, en atención al bien, tanto de los esposos y de la prole, como de la sociedad, no depende de la decisión humana. Pues es el mismo Dios el autor del matrimonio.”⁴

Existen dos formas de estudiar el capítulo de los fines: “El análisis de los fines del matrimonio en el capítulo de la Constitución conciliar admite un doble planteamiento: el primero, determinar los fines intrínsecos⁵ descrito como tales, y la necesaria coordinación entre ellos; el segundo, precisar aquellos objetivos propios y connaturales hacia los que tiende necesariamente el matrimonio, aunque no hayan sido presentados en su conceptualización clásica como fines del matrimonio.”⁶

El Concilio evitó la terminología técnica de “fines”, pero sin dejar de describir el contenido de los mismos. No por eso descuida la descripción sobre el contenido de los fines institucionales de la procreación y la mutua ayuda, fines que son naturales e intrínsecos.

“Dios ha dotado con bienes y fines varios” (GS 48a), con esta frase el Concilio se refiere a los *fines institucionales* (es decir, naturales e intrínsecos), puestos por Dios, su Autor, al crear al hombre –varón y mujer– a su imagen y semejanza.⁷

Junto al empleo del término “fines” en sentido estricto, el Concilio entremezcla indiscriminadamente el uso de “fines” en sentido amplio, resultando así equivalente al significado de “bienes” y/o “valores” del matrimonio.⁸

⁴ Cf. *Gaudium et Spes* 48a; Cf. F. GIL HELLÍN, *Constitutionis Pastoralis «Gaudium et Spes» Synopsis Historica. De dignitate matrimonii et Familiae fovenda, II pars, caput I*, (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1982), E/5685, E/5821.

⁵ Que forma parte de su esencia.

⁶ F. GIL HELLÍN, “Los «bona matrimoni» en el Constitución Pastoral «Gaudium et Spes»”: *Scripta Theologica* 11 (1979) 148.

⁷ Cf. FERNÁNDEZ BENITO, *Contracepción: del Vaticano II a la Humanae vitae*, 40-41; cf. V. FAGIOLLO, “Essenza e i fini del matrimonio secondo la Costituzione Pastorale «Gaudium et Spes» del Vaticano II”: *Ephemerides Iuris Canonici* 23 (1976) 165.

⁸ FERNÁNDEZ BENITO, *Contracepción: del Vaticano II a la Humanae vitae*, 41.

1.1. La procreación y la educación de los hijos.

El Concilio afirmó la intrínseca ordenación del matrimonio al fin procreador. “Hay una idea clave que se repetirá a lo largo del proceso del Concilio: Dios ha hecho al hombre consocio en la propagación de la vida humana. Ya desde el principio la institución del matrimonio se halla finalizada a la multiplicación de la especie humana.”⁹ La afirmación más rotunda sobre el tema lo constituye una frase formulada en dos textos paralelos (GS 48a y 50a), en la cual se expresa que la finalidad natural e intrínseca del amor conyugal y de la institución matrimonial que de aquel brota, es la transmisión de la vida humana y su consiguiente educación.

El matrimonio se ordena, por su índole natural, a la procreación. La prole es cima y corona del mismo (GS 48ª y 50a). Este tema es desarrollado por el Concilio en dos contextos diferentes: dogmático (en el que se formula el principio que se debe creer) y, moral (en el que se nos dice lo que debemos hacer para llevar a la práctica dicho principio dogmático).

En lo referente al **contexto dogmático**¹⁰, inmediatamente después de que el Concilio expresara que el matrimonio ha sido dotado de varios bienes y fines por Dios, su Creador: “Por su índole natural, la institución misma del matrimonio y el amor conyugal, están ordenados a la procreación y educación de la prole, con la que son coronados como su cumbre más alta” (GS 48a).

El texto explicita los dos elementos formales que integran la esencia de la comunidad conyugal o matrimonio y que lo definen formalmente: “amor conyugal e institución matrimonial”; “amor conyugal hecho institución o institución estable del amor conyugal”. No dice más de lo que implícitamente expresaría la afirmación de que el matrimonio, por su misma naturaleza, tiende a la procreación y educación de los hijos; pero tiene el valor de hacer explícito lo contenido en el sujeto de la frase: el matrimonio, es decir, tanto la institución como el amor conyugal tiende, por su propia naturaleza, a la procreación y educación de los hijos. Mientras, hasta ahora, la doctrina del Magisterio afirmaba que el matrimonio tiende a la procreación y educación de la prole, el Vaticano II nos dice que tanto el aspecto institucional como el amor conyugal tiende a...; lo específico de este texto es haber desglosado los dos aspectos formalmente distintos de la realidad contenida en el matrimonio o comunidad conyugal. Y en la siguiente página continúa diciendo: “El matrimonio

⁹ Ph. DELHAYE, “Dignidad del matrimonio y de la familia”, en: Y. M. CONGAR – M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy II*, (Madrid 1970) 479-480.

¹⁰ En el que se presenta la doctrina acerca del matrimonio.

es amor conyugal, pero además es institución del amor conyugal. El matrimonio ni es sólo institución, ni es solo amor; es la institución del amor conyugal.”¹¹

El amor surgido misteriosamente entre varón y mujer, si es auténtico, tiende a estabilizarse en una institución divino-natural –el matrimonio–. “En primer lugar, el matrimonio es institución y amor conyugal o, si se quiere, la institución del amor conyugal o el amor conyugal institucionalizado. Este binomio indica el sujeto de quien se predica todo el contenido de fines, propiedades..., en definitiva, toda la estructura y la vida del matrimonio. A diferencia del llamado ‘amor libre’, el amor conyugal da existencia a una institución; no una institución que lo aprisiona y lo limita, sino hecha a su medida. Es la mayor expresión del amor conyugal, la mutua entrega esponsal –dos en una carne– la que hace nacer la institución. Ésta protege el amor y lo resguarda contra el egoísmo y el hedonismo, que son sus sucedáneos. Esta mutua entrega conyugal es el acto fundamental del matrimonio por el que los dos se hacen una sola carne.”¹²

El texto es importante por haber desentrañado los dos aspectos complementarios que componen la comunidad conyugal y que se ordenan y orientan, por su propia naturaleza, al fin de la procreación y educación de los hijos.

Aunque fue el Esquema de los bienes el que más estuvo presente en todo el capítulo conciliar y, más en concreto, en este número 48 de la *Gaudium et Spes*, no se puede negar que el Concilio en este lugar está presentando también a la procreación como un fin verdadero, natural e intrínseco, fin en sentido estricto.¹³

Mirando la *historia de la redacción* del texto, ya desde el primer Esquema conciliar se expresa a la procreación como fin del matrimonio: “Pues Dios, con el consejo de su caridad, quiso el matrimonio, no sólo para la procreación y educación de la prole, y la mutua ayuda del varón y la mujer en las cosas terrestres, sino también para su mutua santificación y común glorificación de Dios.”¹⁴

Tanto el amor conyugal como la institución matrimonial, que juntos integran y definen adecuadamente la esencia del matrimonio, se ordenan naturalmente a la procreación. Esta realidad no se puede negar, ni se puede poner en duda: el amor conyugal, consciente y generoso, como no puede existir fuera de la legítima unión, es necesario que anime la institución misma del matrimonio, que se ordena a la procreación y educación de la prole, con los cuales es completado y coronado como su cumbre más alta.

¹¹ Cf. F. GIL HELLÍN, “El matrimonio, amor e institución”, en: A. SARMIENTO *et alii* (dirs.), *Cuestiones fundamentales sobre el matrimonio y familia; II Simposio Internacional de Teología*, (Pamplona 1980) 234-235.

¹² Cf. GIL HELLÍN, “Fundamento moral del acto conyugal...”, 144

¹³ Cf. ID., “Los «bona matrimonii»...”, 141.

¹⁴ GIL HELLÍN, *Constitutionis Pastoralis «Gaudium et Spes»*, *Esquema Primero o de Lovaina*, n. 21, p. 23, líns. 8-11.

El Concilio no ha dudado ningún instante de la ordenación de ambos elementos hacia el fin procreador y la educación de la prole; pero quiso evitar a toda costa, tanto la impresión de subordinacionismo del amor respecto a la institución, como asimismo la presentación del amor conyugal al servicio exclusivo de la procreación.

La prole es cima y corona del matrimonio. El matrimonio en sus dos componentes esenciales, es decir, el amor conyugal y la institución matrimonial, se ciñen de gloria mediante la procreación y educación de la prole: “Por su índole natural la institución misma del matrimonio y el amor conyugal se ordenan a la procreación y educación de la prole, con el que son coronados como su cumbre más alta.”¹⁵ La procreación y educación de los hijos son la cima, constituyen el acabamiento y corona de la institución matrimonial: “La institución misma se halla ordenada a la procreación y a la educación de los hijos que, como una cima, constituyen su acabamiento y su corona” (GS 48a).¹⁶

La procreación es también corona del amor conyugal y no sólo de la institución. El amor conyugal no se agota exclusiva y absolutamente en la procreación, pero sí que se ordena de forma natural hacia este fin.

Este texto del Concilio es la afirmación más rotunda de la finalización intrínseca y natural del amor conyugal hacia la procreación y educación de los hijos.¹⁷ La procreación y educación de la prole constituye la cumbre más acabada y alta del amor conyugal, su máxima expresión y su cima. El amor conyugal, esencialmente, es fecundo por naturaleza; la fecundidad en los hijos constituye una de las notas que especifican al *amor conyugal*.

El texto correspondiente al **contexto moral**¹⁸, es dedicado a la fecundidad del matrimonio: “El matrimonio y el amor conyugal por su propia índole se ordena a la procreación y educación de la prole. Los hijos son, sin duda, el don más excelente del matrimonio y contribuyen máximamente al bien de los propios padres” (GS 50a).

Este texto constituye el principio doctrinal fundamental que el Concilio quiere tomar como punto de partida para todos los principios morales y sus consecuencias. Ha sido el Vaticano II mismo quien lo ha puesto como una de las bases previas de toda la moral matrimonial. Así se constata la coherencia que el Concilio muestra entre teoría y praxis, entre dogma y moral.

Nos encontramos nuevamente con el binomio amor conyugal e institución, para definir esencialmente toda la riqueza de la realidad matrimonial. Es tan

¹⁵ *Gaudium et Spes*, 48a.

¹⁶ DELHAYE, “Dignidad del matrimonio y de la familia”, 538. *Esquema de Ariccia*, n. 61, tomado de BERNAL, “Génesis de la doctrina sobre el amor conyugal...”, 77.

¹⁷ Cf. GIL HELLÍN, “Los «bona matrimonii»...”, 154.

¹⁸ En el que se presenta los principios que atañen a la vida matrimonial.

grande su parecido con el texto anterior, que “casi repite a la letra la idea expresada en el número 48a”.¹⁹

El amor conyugal es presentado como elemento que dinamiza y ordena la institución matrimonial hacia la procreación y educación de los hijos: tal es la índole del matrimonio y del amor conyugal que, por sí mismos –por su propia naturaleza– se ordenan a la vez a la procreación y a la educación de la prole.

Ambos elementos integrantes de la esencia del matrimonio se orientan hacia el fin procreador. La institución matrimonial y el amor conyugal se ordenan por sus respectivas naturalezas a la procreación. Se trata de la recepción de un dato que pertenece a la ley moral natural en sentido estricto²⁰ y, por tanto, de una ordenación natural del amor conyugal y de la institución matrimonial a la procreación y educación de la prole, que la persona humana debe saber respetar en su obrar y en su comportamiento intramatrimonial.

El Concilio, al utilizar las expresiones “por su propia índole” o “por su propia índole natural”, pretende decirnos que el matrimonio (amor conyugal e institución) “por su propia naturaleza”²¹ (es decir, por la naturaleza misma del amor conyugal y por la naturaleza de la institución matrimonial) se ordenan a la procreación y educación de la prole.

En conclusión, en ambos contextos se explicita la afirmación más radical que existe en el Concilio sobre la ordenación natural de la institución matrimonial y del amor conyugal a la procreación y educación de los hijos²², es fecundo por naturaleza; y esto, en cuanto a la conyugalidad de este amor específico.

También en el contexto moral, presenta a los hijos como el don más excelente del matrimonio. Si el *amor conyugal* se ordena por su propia naturaleza a la procreación –es amor naturalmente fecundo–, el desarrollo y fomento del amor conyugal también se *ordena* a la procreación y educación de la prole (GS 50a); y no puede haber contradicción entre las leyes divinas que fomentan el amor conyugal genuino y las leyes divinas que rigen la procreación (GS 51b).

¹⁹ U. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, (Roma ²1980) 36.

²⁰ La ordenación del amor conyugal y la institución matrimonial a la procreación es por propia naturaleza de uno y otro; tal orientación corresponde a la ley moral natural sobre el hombre, tal y como lo ha inscrito Sabiamente su Creador.

²¹ Cf. DELHAYE, “Dignidad del matrimonio y de la familia”, 538; cf. GIL HELLÍN, “Los «bona matrimonii»...”, 156: «La *Guadium et Spes* subraya con absoluta claridad la importancia primordial de la procreación y educación de los hijos y la natural ordenación del amor conyugal al fin de la procreación. Hay en este sentido una plena continuidad, en cuanto a la doctrina, entre el Concilio y la doctrina que le precede. Y entre el Concilio y la doctrina posterior: es, en efecto, en nombre de esta ordenación natural del amor conyugal a la procreación por la que Pablo VI afirma en la *Humanae Vitae* que todo acto sexual ha de quedar abierto a la fecundidad».

²² Cf. GIL HELLÍN, “Los «bona matrimonii»...”, 150.

“Los hijos son, sin duda, el don más excelente del matrimonio y contribuyen máximamente al bien de los propios padres” (GS 50a). Este texto afirma de tal forma la primacía de la procreación que no existen expresiones más apropiadas para indicar el valor primordial de la prole y su preeminencia sobre los otros valores finales del matrimonio, como las que emplea en esta ocasión el Concilio.²³

Con la explicitación realizada por el Concilio (tanto a nivel doctrinal como moral) sobre la ordenación primordial del amor conyugal y de la institución hacia la procreación y educación de los hijos, queda reforzada aún más dicha orientación, que no es sólo natural e intrínseca, sino también de forma primordial y con cierta primacía.

El Concilio no tiene la menor duda en que los hijos son el regalo más preciado para el bien del amor matrimonial de los padres: “Los hijos son, sin duda, el don más excelente *del matrimonio y contribuyen máximamente al bien de los propios padres*” (GS 50a).

Con la afirmación de que los hijos son don excelente del matrimonio y contribuyen al bien de los padres, el Concilio dice claramente que los hijos no son un estorbo para el bien y amor de los esposos. La prole es un regalo divino de máxima prestancia para el bien de los padres y para el genuino crecimiento de su amor conyugal mutuo. Contribuir a su bien mutuo es contribuir a que los esposos desarrollen perfectamente su amor genuino. En otras palabras: los hijos son *don excelente del amor conyugal* (el cual forma parte esencial del matrimonio) y *contribuyen al bien del amor conyugal de los propios padres entre sí*.

A partir del Principio doctrinal fundamental básico: “el amor conyugal se ordena por su propia naturaleza a la procreación y educación de los hijos”, el Concilio indica sus decisivas consecuencias morales: “De aquí que el cultivo del verdadero amor conyugal y la razón (estructura) de toda la vida familiar que de él deriva... tienden a que los esposos sean dispuestos con fortaleza de ánimo para cooperar con el amor del Creador y Salvador, quien por medio de ellos aumenta y enriquece su Familia a través del tiempo.”²⁴

El desarrollo perfectivo del verdadero amor conyugal (y toda la institución que de él se origina: la institución matrimonial y familiar, con todo lo que conlleva en la vida cotidiana) tiende y está ordenado a capacitar a los esposos para ayudarles a cumplir adecuadamente el fin procreativo-educador.²⁵

La institución matrimonial y el amor conyugal tienden hacia la procreación, para cooperar con el amor del Creador y Salvador, y para dilatar y enriquecer su Familia. De esta manera el genuino amor conyugal y su fomento, dentro de la

²³ *Ibid.*, 157; cf. F. GIL DELGADO, *El matrimonio, problemas y horizontes nuevos*, (Madrid ²1971) 163-165.

²⁴ *Gaudium et Spes*, 50a. cf. *Alocución de Pío XII a las Comadronas italianas*: AAS (1951) 849. Cf. GIL HELLÍN, “Fundamento moral del acto conyugal...”, 139-140.

²⁵ Cf. FERNÁNDEZ BENITO, *Contracepción: del Vaticano II a la Humanae vitae*, 88-90.

institución matrimonial, es participación del Amor Creador y Redentor Divino, especialmente cuando los esposos desempeñan la misión procreadora y educadora de sus propios hijos.

Así pues, los esposos son cooperadores del amor del Creador y Salvador, ya que por medio de ellos y con su libre cooperación, Dios enriquece y aumenta su propia Familia.

Si el ejercicio y desarrollo del amor conyugal está ordenado a disponer a los esposos para el buen cumplimiento de su misión procreativa-educadora, entonces no puede haber verdadera contradicción entre el recto ejercicio del amor conyugal y la realización del fin procreativo-educador. Un lugar privilegiado dentro del fomento y ejercicio del amor conyugal entre los esposos lo ocupan las expresiones sexuales, las cuales, para la licitud moral, han de respetar (no impedir voluntariamente) su esencial ordenación natural hacia la procreación ya que, en caso contrario, irían también y, por esto mismo, contra la naturaleza del genuino amor conyugal (fecundo por naturaleza) y su verdadero fomento.

Dios, el Señor absoluto de la vida, ha querido hacer a los esposos sus necesarios, inmediatos y directos colaboradores en la obra maestra de la creación de una nueva persona humana. Este hecho constituye un misterio en el cual Dios no sólo no se avergüenza de la criatura humana, sino que la eleva a una misión tan grande, de tal forma que ha querido hacer depender su libertad creadora de la libertad creada.²⁶

El Concilio eludió del todo la temática de cuál sería el tipo de relación existente entre los diversos fines del matrimonio. El se limitó a presentar el fundamental equilibrio entre el fin procreador y los otros fines del matrimonio, a los que no se les puede olvidar, ni minusvalorar. Esto lo hizo para abandonar todo peligro de exclusivismo absoluto respecto al fin procreador. Pero al mismo tiempo, no dudó en afirmar que la procreación es *fin primordial* del matrimonio. Puesto que el término “secundario” (como correlativo a “fin primario”) en un contexto de lengua vulgar podría indicar “lo que no importa o vale poco”; el Concilio prefiere prescindir de la terminología clásica de “fin primario y fines secundarios”, para evitar malas interpretaciones y para la ulterior recepción por parte de los fieles.²⁷

1.2. La mutua ayuda de los esposos.²⁸

El Concilio parte del Principio fundamental doctrinal que ya vimos: el amor conyugal, por su propia naturaleza, se ordena a la procreación y educación

²⁶ Cf. *ibid.*, 129-130.

²⁷ Cf. GIL HELLÍN, “Los «bona matrimoni»...”, 156.

²⁸ Cf. FERNÁNDEZ BENITO, *Contracepción: del Vaticano II a la Humanae vitae*, 83-88.

de la prole. A este Principio fundamental tendríamos que explicitar otro ya incluido en él, referente al fin de la mutua ayuda: el amor conyugal (y la institución matrimonial) se ordenan, por su propia naturaleza, a la mutua ayuda y perfeccionamiento de los esposos.

La ordenación natural del amor conyugal hacia los “otros fines naturales del matrimonio” constituye una nueva explicación del Principio doctrinal fundamental. Uno de estos fines intrínsecos lo constituye, sin duda, el fin de la mutua ayuda y complementación de los esposos. El amor conyugal se ordena también por su propia naturaleza a este fin. Esta ordenación natural nada quita a la intrínseca ordenación del amor conyugal hacia el fin procreador, sino al contrario, se completan mutuamente. En el fondo se trata de dos finalidades inscritas por Ley divina en la naturaleza del amor conyugal (y en el matrimonio). Es importante, pues, tener presente que la donación total y mutua de los esposos y el fomento de su amor conyugal se ordena, además de a la procreación, a la comunión progresiva entre ellos mismos, lo cual está incluido y forma parte, por tanto, del fin de la mutua ayuda.

Dentro de la alusión genérica que el Concilio hizo a “los otros fines del matrimonio” se nombra de hecho tan sólo al fin de la mutua ayuda. Se le nombra tan sólo una vez, aunque no bajo la formalidad estricta de fin²⁹, limitándose a describir su contenido. Inmediatamente después de la formulación del Principio doctrinal fundamental sobre la ordenación del matrimonio a la procreación, el Concilio formula el fin de la mutua ayuda y perfeccionamiento recíproco de los esposos: “Así pues, el varón y la mujer que por la alianza conyugal ya no son dos, sino una sola carne (Mt 12,6), con la unión íntima de sus personas y operaciones, se ayudan mutuamente y se prestan servicio experimentando el sentido de su unidad alcanzándola más plenamente a través del tiempo. Esta íntima unión, como mutua donación de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exige a los esposos, plena fidelidad conyugal y urge su indisoluble unidad.” (GS 48a)

El texto describe perfectamente, sin confusión ni identificación alguna, el *bonum fidei*³⁰ y el contenido del fin de la mutua ayuda. Marido y mujer

²⁹ Cf. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii...*, 42.

³⁰ El *bonum fidei* consiste en la mutua donación de la voluntad de los esposos al constituirse el matrimonio, de la cual donación nacerá posteriormente la obligación de fidelidad mutua. La expresión *bonum prolis* comprende todos los fines naturales e intrínsecos del matrimonio. El *bonum sacramenti* se refiere al hecho de que el matrimonio ha sido curado, perfeccionado y elevado por la Gracia de Cristo, en cuanto a su esencia (amor conyugal –caridad conyugal– e institución –vínculo sacramental–); y consecuentemente, también en cuanto a los fines, propiedades esenciales y bienes del mismo. Jesucristo, al elevar la institución matrimonial a fuente de Gracia mediante el Sacramento del matrimonio, también la ha curado del Pecado y sus consecuencias, y la ha llevado a su perfeccionamiento pleno.

conseguirán esa mutua ayuda por la íntima compenetración de sus personas y sus obras, y así, alcanzarán progresivamente una unión mayor (comunidad).³¹ El texto va dirigido a fundamentar las propiedades esenciales del matrimonio. Pero a la vez recoge perfectamente el contenido del fin de la mutua ayuda.

Dentro del fin de la ayuda mutua comprende en sentido amplio, tal y como modernamente se entiende, el fomento de la donación mutua y comunidad íntima de las propias personas de los esposos; y de sus operaciones, que incluyen los cuidados, trabajos y servicios mutuos cotidianos. Así pues, el contenido del fin de la mutua ayuda ha incorporado sintéticamente nuevos elementos personalistas a los tradicionales ya existentes, enriqueciendo y ampliando el horizonte de su contenido. Por último, como fruto y parte integrante de la ayuda mutua entre los esposos conseguirán una comunidad más plena.

A pesar que todo ello está relacionado con el amor conyugal, no lo podemos incluir como uno de los elementos integrantes del fin de la mutua ayuda, sino siempre como perteneciente a la esencia que define al matrimonio.³² Pero el fomento del amor conyugal sí pertenece al fin de la ayuda mutua. En realidad, el fomento del amor conyugal se orienta a la consecución de todos los fines del matrimonio, a la procreación y a la mutua ayuda; pero sin confundirse con ellos. Los esposos, mediante el fomento de su mutuo amor conyugal, se ayudan mutuamente, consiguiendo una mayor unión o comunidad entre sí. El amor conyugal y su correcto fomento es uno de los medios principales de la mutua ayuda. La progresiva consecución de su comunidad más perfecta pertenece al contenido de la mutua ayuda; el fomento del amor es un medio para su feliz consecución.

El contenido del fin de la mutua ayuda incluye la donación tanto de las personas de los esposos –en cuerpo y alma– como sus operaciones y servicios mutuos. Al entregarse mutuamente los esposos sus operaciones y servicios, se donan a la vez ellos mismos, todo lo que es su persona en cuerpo, corazón y alma, inseparablemente unidos.

A partir del Concilio se ha hablado del fin de la perfección mutua de los esposos mediante su unión en el amor. En el matrimonio, el varón y la mujer se complementan mutuamente no sólo en el aspecto de la unión sexual (aspecto unitivo del acto conyugal), sino también en otras muchas particularidades de la vida. Los esposos se perfeccionan y ayudan mutuamente mediante muchos servicios y operaciones de la vida común; pero también mediante la mutua donación de sus personas y mediante el aspecto unitivo del acto conyugal,

³¹ Cf. GIL HELLÍN, "Los «bona matrimonii»...", 142.

³² Cf. GIL HELLÍN, "Fundamento moral del acto conyugal...", 145; cf. K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, (Marietti, Torino ²1969) 58.

expresión de su donación plena de amor conyugal mutuo que tiende a la unión.³³ Es, sobre todo, mediante el crecimiento del amor conyugal cómo los esposos adquieren paulatinamente un perfeccionamiento mutuo y recíproco, que no encuentran en otros lugares de forma tan perfecta.

1.3. Perfeccionamiento de los fines del matrimonio, mediante su participación en el Sacramento cristiano.

Los fines del matrimonio son desarrollo de su esencia. El matrimonio ha sido curado, perfeccionado y elevado por la Gracia de Cristo, en cuanto a su esencia (amor conyugal –caridad conyugal– e institución –vínculo sacramental–); y, consecuentemente, también en cuanto a los fines, propiedades esenciales y bienes del mismo. Se trata de la repercusión que el bonum sacramenti tiene respecto a la bondad “natural”, aportada por el bonum prolis y bonum fidei, tras la redención de Cristo. Jesucristo, al elevar la institución matrimonial a fuente de Gracia mediante el Sacramento del matrimonio, también la ha curado del Pecado y sus consecuencias, y la ha llevado a su perfeccionamiento pleno.

1.3.1. Fin procreador.

El matrimonio, por el Sacramento, adquiere una finalidad más alta. El fin procreador ha experimentado un perfeccionamiento, de tal forma, que los padres están destinados no sólo a propagar el género humano, ni siquiera a educar cualquier clase de adoradores del Dios verdadero, sino a procrear ciudadanos de los santos y familiares de Dios, que le dan culto de forma adecuada. En efecto, si el Designio originario del Creador era transmitir la vida física y de filiación divina a todo el género humano a través del matrimonio y de la familia, tras el Pecado Original de Adán y Eva, ya anunció la restauración de este único Plan de Salvación gracias al matrimonio definitivo entre Cristo, el Nuevo Adán, y la Iglesia, Nueva Eva: “éste es un misterio grande, pero yo lo refiero a Cristo y la Iglesia” (cf. Ef 5,21-32).

La finalidad procreadora encuentra su auténtica razón de ser en el fin último sobrenatural al que están destinados los hijos. La transmisión de la vida no se limita a este mundo, sino que siempre mira al destino eterno de los hombres para el cielo (cf. GS 51d). De esta forma, los padres cooperan en la transmisión de la vida sobrenatural de filiación divina en sus hijos, destino primigenio al que ha estado destinado desde siempre el Designio originario de Salvación.

³³ Cf. S. NAVARRO, “Fines del matrimonio y consecuencias morales de las diversas doctrinas relativas a estos fines”, en: *Moral matrimonial. XXV Semana Española de Teología*, (Madrid 1973) 63.

También la educación ha recibido una especificación cristiana mediante el Sacramento: conducir a la perfección propia del hombre, incluso esta tarea tiende a una meta más elevada, que es, la perfección sobrenatural del hombre que incluye también su desarrollo natural, ya que el hombre –de hecho– no tiene más que un único fin (sobrenatural). El matrimonio –según Santo Tomás de Aquino– propaga a un mismo tiempo la vida corporal y espiritual para el culto a Dios (a diferencia del orden sacerdotal que lo hace sólo en este último sentido). De esta forma, la labor educativa de los padres en la Iglesia doméstica adquiere dimensiones nuevas con la fuerza específica de la gracia sacramental: los consagra a la educación propiamente cristiana de los hijos, es decir, los llama a participar del mismo amor de Cristo Pastor, así como del amor materno de la Iglesia. Todo ello constituye un verdadero y específico ministerio –no ordenado– en la Iglesia: edificar la Iglesia doméstica principalmente en ellos, esposos cristianos, y en sus hijos, a los cuales se suman cuantos conviven en el mismo hogar. Esto será, precisamente, cuanto desarrollará con amplitud la Exhortación *Familiaris consortio*.

1.3.2. *Fin de la ayuda mutua.*

También la ayuda mutua adquiere un enriquecimiento sobrenatural mediante su participación en el Sacramento. Si el *bonum fidei* consistía en la realización cotidiana de la entrega mutua, que se traduce en la ayuda recíproca mediante el crecimiento recíproco en el amor, y en la obra común de construir la comunidad familiar; la elevación del matrimonio a sacramento, les confiere en estas dos dimensiones una novedad tal, que el amor conyugal, perfeccionado en la caridad conyugal, se convierte en el medio principal de santificación mutua, lo cual coincide con la glorificación en común de Dios (cf. LG 11; GS 48a; 50c). “Porque así como Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad, así ahora el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además, permanece con ellos, para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como Él mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella (Ef 5,25). El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia, para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad. Por ello, los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial, con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo, que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su perfección propia y a su mutua santificación y, por tanto, comunitariamente, a la glorificación de Dios” (GS 48b).

A la luz de todo lo anterior podemos afirmar, en coherencia con el Magisterio de la Iglesia, que la familia cristiana se fundamenta en el sacramento del matrimonio. Éste es la base sobre la cual se construye el edificio de la Iglesia doméstica y la que determina, al mismo tiempo, cuál es su misión. Dicha misión consiste en gran parte en el cumplimiento de los fines del matrimonio. La familia cristiana está a favor de la vida, es decir, la ama, la transmite, la acoge, la promueve y la defiende de todo peligro con todos los medios que están a su alcance; como consecuencia de esto, la familia cristiana educa la vida y para la vida. Todo esto implica el deber de construir en ellos como esposos, y en los hijos como padres, la Iglesia doméstica.

La familia cristiana, como Iglesia doméstica, manifiesta a todos la presencia del Salvador en el mundo y la auténtica naturaleza de la Iglesia (cf. GS 48d). Así pues en la Iglesia y a través de ella, se hace visible la presencia salvífica de Cristo en el mundo y, esta realidad, comienza por manifestarse en la familia cristiana. El Designio divino de la Salvación sigue pasando a través de la Iglesia doméstica.

2. El lugar eclesiológico de la familia cristiana

En la explicación de la definición de la familia cristiana, según la *Lumen Gentium* 11, se afirma que por el sacramento del matrimonio los esposos cristianos reciben un *lugar* dentro del Pueblo de Dios, que es la Iglesia. Es preciso que profundicemos un poco en este aspecto importantísimo dado que, tanto en la vida social como en la vida eclesial, si uno no conoce su propio lugar no podrá actuar convenientemente y con provecho para todos y para el todo, se trate de la sociedad o de la Iglesia.

El contexto en el que el Concilio Vaticano II sitúa el matrimonio y la familia en *Lumen Gentium* es el capítulo general sobre El Pueblo de Dios, entendido como Pueblo sacerdotal y orgánicamente estructurado por los sacramentos y por las virtudes. Sin detenernos en un análisis profundo de la noción de Pueblo de Dios, presentamos directamente lo que parece oportuno³⁴ y que podemos aplicar a la familia cristiana, como una imagen reducida o “maqueta” de la Iglesia grande y universal.

La imagen de “Pueblo de Dios” designa la comunidad de todos los fieles, previa a cualquier diferencia por razón de ministerio, de condición, de carisma. Expresa lo básico y común que une a todos los bautizados, la fraternidad cristiana, la igualdad diferenciada, la necesaria reciprocidad. Lo constitutivo de este

³⁴ Cf. E. CÁNOVAS HERNÁNDEZ, *La familia como Iglesia Doméstica. Estudio según Lumen Gentium, Apostolicam Actuositatem y Familiaris consortio, en referencia a la reflexión teológica postconciliar*, Tesis doctoral, (Pamplona 2007).

‘pueblo’ es la fe en Jesucristo, acompañada de la conversión al Dios vivo y verdadero (cf. 1Tes 1,9), sellada por el bautismo que es el único elemento necesario y la condición suficiente (cf. Rm 9,25; 1Pe 2,1).³⁵

Este nuevo Pueblo de Dios forma una ‘comunidad de fe, de esperanza y de caridad’ (LG 8), cuya fuente es la Eucaristía (LG 3 y LG 7); de aquí que la Iglesia como *comunión*, hace referencia al ‘ser’ más profundo de la Iglesia, a su naturaleza e identidad: comunión con Dios y de los hombres entre sí por Cristo en el Espíritu Santo. La “eclesiología de comunión” constituye una de las principales enseñanzas del Vaticano II, y quizás la enseñanza más original del Concilio. La Iglesia es, en su íntima esencia, la contemporaneidad de Cristo en la historia; de tal forma, que ella constituye el gran signo e instrumento visible donde cada ser humano puede encontrarse personalmente con Cristo y entrar en comunión de amor con Él y con los demás hombres, procurándose así la unidad del género humano (LG 1). De la naturaleza de la Iglesia en su ser, brota también su misión: la salvación del hombre que consiste –según el Designio divino– precisamente, en esta comunión personal de amor con Dios y con los hombres; por eso, la Iglesia constituye el “sacramento universal” de salvación.

A la luz de la eclesiología Conciliar se comprende mejor la definición del matrimonio cristiano, en cuanto “íntima comunidad conyugal de vida y de amor” (GS 48). Es “comunidad” eclesial, porque dentro de ella existe una profunda “comunión” de amor entre los esposos y, en ampliación con sus hijos y con los demás miembros que conviven en el hogar. De ahí que “la familia cristiana, como pequeña Iglesia, está llamada, a semejanza de la gran Iglesia, a ser signo de unidad para el mundo” (FC 48). De esta forma, la familia cristiana manifiesta a todos la presencia viva del Salvador en el mundo y la auténtica naturaleza de la Iglesia: misterio de comunión del hombre con Dios y de los hombres entre sí (GS 48d).

Aplicado a la familia cristiana, que es comunidad de vida y de amor, lo que es más profundo de su ser es la comunión de todas las personas que forman dicha comunidad, vertebrada o edificada sobre la comunión con Dios, que es el distintivo fundamental entre ‘las familias sin más’ y la familia cristiana. Esta comunidad familiar se puede quebrar por la muerte, pero siempre persiste la comunión porque para el creyente morir es vivir con el Señor.

La familia forma parte de esta comunidad, del nuevo Pueblo de Dios; es más, ella es el núcleo básico de la comunión de personas, por el amor que lleva a la entrega y donación de sí, “núcleo cuyo desarrollo constituye la comunidad eclesial... es la Iglesia en miniatura”³⁶. Sólo se puede hablar de la familia cristiana

³⁵ Cf. R. BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, (Sígueme, Salamanca 1988) 42-44.

³⁶ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución Lumen gentium I*, (Herder, Barcelona 1968) 209.

como comunidad eclesial después de fundamentarla sobre el sacramento del matrimonio, constituyéndola en ‘casa espiritual’ (LG 9), recibiendo y aceptando el plan salvador de Dios, ennobleciéndola así, con la misión de ser medio de salvación dentro del Pueblo de Dios y dentro del mundo en el que está inserta.

La familia como constituyente básico del Pueblo de Dios, tiene por cabeza a Cristo que ha unido en el amor a los esposos y que es garantía de la perennidad de este amor; tiene como condición, la dignidad y la libertad de los hijos de Dios; tiene como ley, el mandato de amor como Cristo nos amó a nosotros; y, tiene como fin, el dilatar más y más el reino de Dios (cf. LG 9).

El lugar eclesiológico de la familia, dentro del Pueblo de Dios, viene dado por el sacramento del matrimonio, en cuya celebración como ministros que son, los esposos ejercitan y actualizan su sacerdocio bautismal, convirtiéndose así, los cónyuges cristianos, en una revelación (significan) y en un lugar vivo y eficaz (participan) del misterio de la unidad y fecundidad del amor entre Cristo y la Iglesia.

“El ‘don’ (carisma) de los cónyuges cristianos tiene una base y fundación sacramental y una derivación o aplicación tanto para su ‘estado de vida’ como para sus funciones. En otros términos y con lenguaje teológico se debe afirmar que la ‘misión’ o el ‘ministerio’ eclesial de la pareja cristiana brota de aquella novedad ontológica (nueva manera de ser) que le otorga el sacramento del matrimonio.”³⁷

Por tanto, en virtud de la fundación de la familia cristiana sobre el sacramento del matrimonio, “la relación de la familia cristiana con la Iglesia se estructura en un doble y a la vez unitario nivel: el de la *significación* y el de la *participación*. Por eso, a su manera, la familia constituye una *revelación* y una *actualización de la misma Iglesia*.”³⁸

En definitiva, la Constitución dogmática *Lumen gentium* define teológicamente con toda propiedad a la familia cristiana como “Iglesia doméstica”, “Iglesia en miniatura” o “pequeña Iglesia”. Se trata de una afirmación de índole teológica – eclesiológica en concreto–, y no sólo una constatación meramente sociológica, en cuanto que la parroquia no es reductible a la mera suma de sus familias. Los vínculos entre Iglesia y familia cristiana están radicados en el ser nuevo de la familia que aporta el sacramento del matrimonio. Por consiguiente, “Iglesia doméstica” constituye el término para expresar la identidad cristiana de la familia, no sólo por su participación en la misión salvífica de la Iglesia, sino también y,

³⁷ D. TETTAMANZI, *I due saranno una carne sola. Saggi teologici su matrimonio e famiglia*, (Elle Di Ci, Torino 1986) 107.

³⁸ *Ibid.*, 109.

antes que nada, para definir su ser o estatuto ontológico eclesial.³⁹ La familia cristiana constituye, pues, la Iglesia particular más pequeña; si queremos, la más básica e imperfecta, incluso la más vulnerable, pero la primera expresión histórica de la misma, la más fundamental y más cercana a cada persona. Los cristianos hemos aprendido a través de una familia cristiana lo que es la Iglesia y, por medio de la familia, hemos sido incorporados a ella.

El texto conciliar se fundamenta escriturísticamente en San Pablo, y lo hace para afirmar con valentía que también los casados tienen su carisma eclesial propio, en medio del Pueblo de Dios (1Cor 7,7). Los esposos tienen una vocación, un estado de santidad específico y un “lugar” eclesial. Los dos, varón y mujer, en cuanto matrimonio, en cuanto “conyugados” por el Sacramento del matrimonio – unidos por el mismo yugo de gracia para trabajar en una misma dirección–, los esposos cristianos participan en la edificación de la Iglesia, una, santa, católica y apostólica. Fundamentalmente en ellos mismos –en cuanto esposos–, y en sus hijos –como padres–. Los esposos tienen uno y hasta numéricamente el mismo carisma, en común, expresión de una comunidad inicial y básica –de dos en dos, en cuanto matrimonio–, destinada a ampliarse con hijos para el cielo. He aquí el lugar eclesiológico que les especifica. Además, los esposos han de traspasar los muros de su hogar, para aportar desde su visión matrimonial y familiar, propia del carisma común recibido, su participación imprescindible en la misión de la Gran Iglesia y en la edificación de la sociedad civil, transformando evangélicamente las realidades temporales. Cierto es que existe una prioridad de la Iglesia católica, para configurar a su imagen cada una de las expresiones locales de la Iglesia particular. Por eso cada familia cristiana es engendrada y modelada según la “Gran Iglesia”. Pero también cada Iglesia particular aporta su riqueza específica a la unidad católica. Unidad no equivale a uniformidad empobrecedora.

La aportación específica de la familia cristiana es, en definitiva y, en idea implícita del Concilio, recordar a todo el Pueblo de Dios y a toda la Humanidad que ha de constituir la gran Familia de los hijos de Dios.

³⁹ Cf. D. TETTAMANZI, “Famiglia, Chiesa doméstica”, en: F. J. COX HUENEUS *et alii*, *La Familiaris consortio. Comentario*, (Librería Editrice Vaticana 1982), 225-226; cf. *ibid.*, 222.

BINELE COMUN ȘI RESPONSABILITATEA SOCIALĂ

ȘTEFAN GOȚIA *

REZUMAT. *Binele comun și responsabilitatea socială.* Putem defini atributul de autoritate prin prisma noțiunii de responsabilitate conștientă, a anumitor persoane sau instituții ce propun spre dezbatere și asumare politici sociale, care la rândul lor generează acte normative, acceptate și respectate în mod firesc și natural de către comunitate și de fiecare persoană în parte. Orice societate are nevoie de o autoritate legitimă și acceptată, care să o îndrume, respectiv sa o conducă. Rolul autorității este acela de a asigura pe cât posibil binele comun al societății. Ținând cont de natura socială a omului, binele individual se găsește în mod indispensabil în relație directă cu binele comun. Acesta nu poate fi definit decât în relație și în raport direct și necondiționat cu persoana umană.

ABSTRACT. *The common good and social responsibility.* We can define the authoritative attribute through the concept of responsibility aware of certain people or institutions that propose to debate and how social policies, which in turn generates normative acts, accepted and respected naturally and naturally by the community and by each individual. Any company needs a legitimate and accepted, authority to direct, to lead it. The Authority's role is to ensure as far as possible the common good of society. Taking into account the social nature of man, the good of the individual is found to be indispensable in direct relation to the common good. It cannot be defined only in conjunction and relative directly and unconditionally with the human person.

Keywords: *common good, subsidiarity, social responsibility, community development, social policy*

Cuvinte cheie: *binele comun, subsidiaritate, responsabilitate socială, dezvoltare comunitară, politici sociale*

Analizând aspectele economice și sociale cu care o societate se confruntă, nefăcând excepție nici societatea românească, putem afirma că ne aflăm în fața unei situații dificile, în fața unei alegeri care provoacă griji și incomodități. Alegerea între o

* Doctorand la Facultatea de Istorie și Filosofie din Cadrul Universității "Babeș - Bolyai" Cluj- Napoca. Șef Birou Managementul Calității Serviciilor Sociale și Control Intern și purtător de cuvânt la Direcției Generale de Asistență Socială și Protecția Copilului Bihor. Email: stefangotia@yahoo.com

societate în care oamenii acceptă sacrificii rezonabile, pentru conceptul și ideologia binelui comun sau o societate mai controversată, cazul crizei economice actuale, în care există un grup elitist și egoist, nu precupește nici un efort sau nici o resursă a comunității pentru a-și proteja propriile lor beneficii și avantaje. Daniel Callahan¹, un expert în bioetică, susține că eforturile de rezolvare a crizei actuale, necesită înlocuirea conceptului de etică a drepturilor individuale cu o etică a „binelui comun”.

Apelul pentru binele comun, a apărut în discuții care țin de întregul mediu de dezvoltare și manifestare al comunității și responsabilități sociale, abordări ce țin de protejarea și conservarea mediului, discuții pe tema lipsei de investiții în educație, protecție socială și sănătate, abordări privind criminalitatea și sărăcia tot mai profundă în care se adâncește majoritatea populației vulnerabile. Ideea ce se conturează ca urmare a acestor dezbateri este legată de abordarea eronată de către actorii sociali responsabili, a problemelor comunității, care susțin că problemele sociale fundamentale își găsesc rezolvarea prin măsuri și politici ce țin cont de interesele individuale sau de grup restrâns, în pofida acțiunilor și măsurilor ce vizează binele comun.

Persoana umană, luata în ansamblul ei, cu toate valențele și prerogativele sale, are nevoie de viață socială și de cadrul necesar manifestării acesteia. Aceasta are nevoie constituie o cerință intrinsecă a condiției de ființă umană, fiind o manifestare proprie naturii ei. Prin interacțiunea și comuniunea cu cel de lângă noi, prin reciprocitatea acțiunilor și prin comunicarea directă, persoana umană își poate manifesta și dezvolta calitățile în plenitudinea atributelor sale, pentru realizarea unei comunități bazate pe iubirea și întraajutorarea aproapelui, pentru manifestarea concretă a conceptului de bine comun.²

Societatea bazată pe comuniune, este o totalitate de persoane îmbinate în mod inseparabil între ele prin concepte ce au la bază unitatea și coeziunea internă durabilă, statut care le îmbogățesc identitatea și dezvoltarea personală a fiecăruia în parte, de pe urma căreia și societatea beneficiază ca un tot unitar, fiecare putându-și valorifica abilitățile și talente, pentru binele individual care coincide cu binele comunitar³. Astfel pe de o parte, fiecare persoană sau comunitate, își datorează unii altora fidelitate și devotament, iar pe de alta parte, aceștia, într-un sistem și sentiment de reciprocitate, datorează respect autorităților care au răspunderea realizării binelui comun.

Fiecare societate, se caracterizează prin menirea și obiectivele ei și în consecință, își asumă în mod conștient reguli specifice de manifestare și conviețuire,

¹ Daniel Callahan filosof american și Președinte Emerit al Centrului Hastings, institut de cercetare bioetică.

² Conciliul Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* art. 25, http://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/#_ftn12_6456

³ Catehismul Bisericii Catolice, art.2 , alin 1898 http://www.catehism.ro/CBC_063.htm

fără a uita că persoana umană este și trebuie să fie subiectul și scopul tuturor instituțiilor și actorilor sociali responsabili pentru dezvoltarea reciprocă⁴. Pentru a cultiva și facilita participarea unui mai mare număr de persoane la viața comunitară, trebuie stimulată înființarea de organizații și instituții cu obiective și vocații economice, culturale, sociale, politice, cu scopul definit și asumat de a facilita dezvoltarea comunității, pe principiul binelui comun⁵.

Această socializare exprimă și tendința naturală a omului, respectiv a familiei, care îndeamnă persoana umană să se asocieze pentru a atinge deziderate care depășesc resursele și capacitățile individuale. Această colaborare dezvoltă calitățile persoanei, în special chemarea la acțiune și la o atitudine responsabilă față de obligațiile ce revin persoanei umane, ca individ și comunitate, ca totalitate de persoane îmbinate în mod inseparabil între ele. Toate aceste inițiative și asumări de responsabilități, generează și contribuie la garantarea drepturilor acestora⁶. Acest proces de integrare și dezvoltare socială reciprocă prezintă și dificultăți. O acțiune și intervenție prea puternică a autorităților poate submina și amenința inițiativa și libertatea personală.

Doctrina socială a Bisericii Catolice, a elaborat principiul subsidiarității, conform căruia „o societate de ordin superior nu trebuie să intervină în viața internă a unei societăți de ordin inferior privând-o de competențele ei, ci trebuie mai degrabă să o susțină la nevoie și să o ajute să-și coordoneze acțiunea cu acțiunea altor elemente ce compun societatea, în vederea binelui comun⁷”.

Principiul subsidiarității este o trăsătură a relațiilor sociale în care se exprimă colaborarea, unitatea și solidaritatea oamenilor, comunitatea de interese și devotamentul față de cauza generală comună. Principiul subsidiarității contrazice toate formele de colectivism, respectiv, se opune unei dominații și implicări prea accentuate a statului în dezvoltarea comunitară.

Acest principiu delimitează și definește clar limitele intervenției statului. Vizează realizarea unei concordanțe depline a relațiilor dintre persoana umană și societate. Tinde la transpunerea în viață a unei adevărate ordini sociale.

Coabitarea umană trebuie să fie în primul rând considerată ca o realitate de ordin spiritual. Aceasta conviețuire este schimb de resurse și informații prin prisma realității și a adevărului, o manifestare de drepturi, asumare și îndeplinire de responsabilități, într-un efort general pentru căutarea binelui moral, reprezintă

⁴ Conciliul Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* art. 25., http://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/#_ftn12_6456

⁵ Ioan XXIII, Scrisoarea enciclică *Mater et magistra* art. 60., <http://www.magisteriu.ro>

⁶ Ioan Paul II, Scrisoarea enciclică *Centesimus annus* art. 48 <http://www.pastoratie.ro>

⁷ L. P. ZĂPĂRȚAN, *Consolidarea construcției europene, în Uniunea Europeană după 50 de ani. Între entuziasmul extinderii și aprofundarea integrării* (Cluj-Napoca: Argonaut, 2007), 22-2

o trăire conștientă și o dispoziție permanentă de a împărtăși celui alt ceea ce persoana umană are mai bun, precum și aspirația comună spre o permanentă creștere spirituală. Acestea sunt principii care trebuie să dinamizeze și să conducă activitatea vieții culturale și a celei economice, organizarea socială, mișcările și doctrinele politice, cadrul legislativ și toate celelalte forme de expresie ale vieții sociale în perpetua ei transformare și evoluție⁸.

Societatea prin întregul formelor sale de expresie, trebuie să înlesnească manifestarea valențelor pozitive ale persoanei umane și ale comunității, nu să o îngreueze prin forme de acțiune improprii condiției de ființă umană, fiind animată de o reală ierarhie a valorilor.

Viața în societate ar fi lipsită de principii, de dinamism și perspective de dezvoltare, fără existența unor oameni cu atribuții legitime de autoritate și de putere publică, care să asigure protecția instituțiilor împotriva oricăror forme de dominație și implicări prea accentuate a statului în dezvoltarea comunitară, pentru ca acestea să contribuie într-o măsură eficientă și suficientă pentru îndeplinirea dezideratelor proprii conceptului de bine comun⁹.”

Putem defini atributul de autoritate prin prisma noțiunii de responsabilitate conștientă, a anumitor persoane sau instituții ce propun spre dezbateră și asumare politici sociale, care la rândul lor generează acte normative, acceptate și respectate în mod firesc și natural de către comunitate și de fiecare persoană în parte. Orice societate are nevoie de o autoritate legitimă și acceptată, care să o îndrume, respectiv să o conducă¹⁰. Rolul autorității este acela de a asigura pe cât posibil binele comun al societății.

Ținând cont de natura socială a omului, binele individual se găsește în mod indispensabil în relație directă cu binele comun. Acesta nu poate fi definit decât în relație și în raport direct și necondiționat cu persoana umană.

Prin conceptul de bine comun trebuie să înțelegem ansamblul condițiilor de viață socială, sub toate aspectele ei de manifestare, care permite comunității și implicit fiecărei persoane umane care o constituie, să-și manifeste și să-și dezvolte calitățile native și dobândite, în plenitudinea atributelor sale, să se asigure cadrul general și particular necesar pentru atingerea cât mai din plin și cât mai ușor a desăvârșirii. Binele comun vizează armonizarea vieții și se adresează tuturor, persoană și comunitate. El cere prudență partea fiecărei persoane și o abordare responsabilă și asumată din partea instituțiilor¹¹ ce au menirea de a îndruma și conduce precum și a

⁸ Ioan XXIII, Scrisoarea enciclică *Pacem in terris* art. 35.

⁹ Conciliul Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* art. 6. http://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/#_ftn12_6456

¹⁰ *Idem* art. 43,.

¹¹ P. L. ZĂPĂRȚAN, *Doctrine politice*. Editura Fundației Iași 1994 p.41

celor care exercită o funcție de autoritate publică legitimă. Conceptul de bine comun cuprinde trei elemente importante: în primul rând presupune, respectul față de persoană. Autoritățile investite cu prerogative de putere publică sunt datorate să respecte drepturile fundamentale ale persoanei umane. Societatea este obligată să permită fiecărui membru al său să-și realizeze dezideratele, să-și îndeplinească vocația.

Binele comun constă în condițiile necesare, luate ca un tot unitar, pentru exercitarea libertăților naturale care sunt neapărat obligatorii pentru dezvoltarea armonioasă a persoanei umane : de exemplu libertatea și dreptul de a te manifesta și acționa just și corect conform cu conștiința proprie sau dreptul la ocrotirea vieții private, la o dreaptă și echitabilă libertate, inclusiv în materie de manifestare a conștiinței și libertății religioase.

În al doilea rând, binele comun asigură **dezvoltarea** grupului însuși, cere și generează bunăstare socială. Dezvoltarea este garantată și generată de rezumatul acțiunii tuturor actorilor sociali, comunitate, instituții și persoane, prin îndeplinirea cu justețe a îndatoririlor sociale ce revin fiecărei părți componente a societății.

În mod cert, autoritatea publică este cea care trebuie să soluționeze orice litigiu, în numele binelui comun, între diferitele preocupări și interese individuale. Totodată ea trebuie să faciliteze fiecăruia, satisfacerea nevoilor proprii, ale persoanei, familiei, grupului social, pentru a duce o viață demnă cu adevărat, adecvată condiției de persoană umană: hrană, sănătate, îmbrăcăminte, muncă, educație și cultură¹².

A treia caracteristică a binelui comun, care derivă din primele două este, pacea socială, adică o ordine socială sigură, dreaptă și durabilă. Aceasta presupune, ca autoritatea să asigure, prin pârghiile și politici sociale oneste, securitatea și stabilitatea societății și a membrilor ei.

Dacă fiecare comunitate posedă un bine comun care-i garantează recunoașterea ca atare, realizarea acestuia, în forma cea mai completă se găsește în comunitatea politică¹³. Aceasta revine autorităților, respectiv statului, care prin măsurile și pârghiile specifice date de prerogativele de putere publică, au forța legitimă și datorită să apere și să promoveze binele comun al societății , al fiecărei persoane în parte, fără ca prin aceasta să lezeze libertatea altora.

Binele comun este totdeauna centrat și orientat spre evoluția persoanei și spre progresul comunității, așa cum bunurile materiale și implicațiile sociale aferente acestora trebuie să fie în slujba persoanelor și nu invers¹⁴.” Această ierarhizare naturală are drept bază adevărul și, se construiește în dreptate, este însuflețită de slujirea generoasă, asumată și responsabilă față de persoana umană.

¹² Conciliul Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană Gaudium et spes art. 74, http://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/#_ftn12_6456

¹³ Catehismul Bisericii Catolice, art.2 , alin 1910 http://www.catehism.ro/CBC_063.htm

¹⁴ Conciliul Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană Gaudium et spes art. 26. http://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/#_ftn12_6456

Participarea la viața socială este angajarea voluntară, dezinteresată și generoasă a persoanei în schimburile și relațiile sociale. Toți membrii comunității trebuie să participe, fiecare după locul pe care îl ocupă și rolul pe care îl joacă în societate, pentru promovarea binelui comun. Aceasta asumare dinamică a rolului specific și totodată valoros prin aportul fiecăruia în parte, este inerentă condiției de membru al societății respectiv este inerentă demnității persoanei umane.

Participarea la viața comunitară se realizează în primul rând prin implicarea membrilor comunității în domeniile care necesită asumarea unei responsabilități personale, cum ar fi grija pentru educarea familiei, prin conștiinciozitate și responsabilitatea la locul de muncă. Astfel omul prin acțiunile responsabile de care dă dovadă, participă la binele altora și implicit la binele societății, al cărui membru este¹⁵.

Cetățenii trebuie, în măsura posibilităților, să ia parte activ la viața publică. Modalitățile de manifestare a acestei participări, pot varia în funcție de specificul ariei administrative sau de la o cultură la alta. E de apreciat modul în care anumite comunități acționează și participa cu majoritatea membrilor săi, într-o generoasă libertate, la activitățile publice¹⁶.

Participarea tuturor la înfăptuirea binelui comun implică, precum orice îndatorire de natură morală, o transformare perpetuată a partenerilor sociali. Falsul și fraudă precum și alte tertipuri prin care unii se sustrag prevederilor legii și îndatoririi sociale trebuie să fie condamnate fără echivoc, pentru că sunt incompatibile cu atribuțiile dreptății. Trebuie să existe preocuparea pentru reformarea, consolidarea și dezvoltarea instituțiilor care au atribuții ce pot genera ameliorarea condițiilor de viață ale oamenilor¹⁷.

Cei care sunt investiți cu prerogative de autoritate publică, au datoria să consolideze și să promoveze valorile și principiile care atrag încrederea membrilor comunității și îi determină să se pună în slujba concetățenilor lor. Participarea la viața socială începe prin cultură și educație. Putem considera că drumul spre un viitor fericit al omenirii se află în mâinile acelor care sunt capabili să transmită generațiilor viitoare rațiuni pentru o perspectivă încurajatoare a vieții, respectiv motive reale și încurajatoare pentru a trăi¹⁸.

Societatea asigură premisele de fond ale dreptății sociale atunci când realizează condițiile care permite membrilor săi, precum și actorilor sociali activi, să obțină ceea ce li se cuvine conform statutului social și vocației lor, ținând cont particularitățile și nevoile specifice ale fiecăruia în parte. Dreptatea socială se află în directă și strânsă conexiune cu binele comun și cu exercitarea autorității.

¹⁵ Ioan Paul II, Scrisoarea enciclică Centesimus annus art. 43., <http://www.pastoratie.ro>

¹⁶ Conciliul Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană Gaudium et spes art. 31, http://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/#_ftn12_6456

¹⁷ Idem art. 30,

¹⁸ Idem art. 31

Dreptatea socială nu poate fi obținută decât în respectarea demnității transcendente a omului. Apărarea demnității persoanei umane reprezintă unul dintre elementele de bază ale conceptelor morale, principiu prezent în toate marile religii ale lumii, oamenii atât ca indivizi, cât și ca autorități sau societate în întreg ansamblul ei, având responsabilitatea respectării lor, indiferent de situație sau context social - politic.

Demnitatea persoanei umane, implică ca și condiție de bază și respectarea drepturilor sale naturale, inalienabile. Aceste drepturi se întemeiază pe legitimitatea morală a oricărei autorități: încălcându-le sau nerecunoscându-le în sistemul ei legislativ, o societate își scade din autoritatea și legitimitatea morală¹⁹. Fără această respectare, o autoritate nu se poate baza decât sisteme de constrângere impuse, folosite pentru a dobândi obediență fără ca acestea să fie acceptate de bună voie de către societate. E de datoria comunității și a fiecărui individ în parte de a promova și susține aceste drepturi și să le distingă de surogatele și pseudo-drepturile, care în timp se dovedesc a fi abuzive sau false.

Respectul față de persoana umană constă în respectarea principiului: iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuți²⁰, ținând cont de viața lui și de resursele de care are nevoie acesta pentru a avea o viață demnă. Acest principiu fundamental al vieții se mai poate exprima și prin egalitatea între oameni, care se referă la demnitatea lor personală și la drepturile care decurg din ea. Orice formă de manifestare a discriminării, în privința drepturilor persoanei, pe plan social, cultural, sau ce se bazează pe diferența de sex, condiție socială, sau religie, trebuie eliminată, fiind principiilor morale, ale moralei creștine în special, respectiv contravenind binelui comun. Principiul solidarității, sau al carității sociale, este consecința directă a fraternității umane și moralei creștine⁴⁷

Solidaritatea socială, se manifestă în principal prin repartizarea bunurilor și în remunerarea justă a muncii. Ea presupune și acțiunile ce converg pentru organizare socială corectă și dreaptă, în care disfuncționalitățile și problemele sociale să fie aplanate cât mai eficient, respectiv în care conflictele sociale să se rezolve prin dialog și prin negocieri .

Problemele de natură economică, care sunt tot mai prezent manifeste în aceasta perioadă, pot fi rezolvate doar prin intermediul și cu ajutorul formelor de solidaritate socială între toate categoriile și grupurile sociale, indiferent de statusul social sau de resursele materiale pe aceștia le au la dispoziție, indiferent de statutul în contextul muncii pe care aceștia îl dețin, angajați sau angajatori. Solidaritatea socială este în principal o cerință și o exigență de ordin moral, pacea și bunăstarea societății depinzând în proporție covârșitoare de ea.

¹⁹ Catehismul Bisericii Catolice, art.2 , alin 1910 http://www.catehism.ro/CBC_063.htm

²⁰ Idem Partea a III-a, art 2055, http://www.catehism.ro/CBC_069.htm

CONCEPTUL DE PROFEȚIE MESIANICĂ ÎN VECHIUL TESTAMENT: DEFINIRE ȘI STATISTICI

CALEB OTNIEL TRAIAN NECHIFOR¹

ABSTRACT. *The Messianic Prophecy Concept in the Old Testament: Definition and Statistics.* This article wants to approach not only the prophecy from the Old Testament's inside in general, but also the messianic prophecy in particular. To reach this purpose, the article starts describing work as a minister in the Old Testament during the time of the Hebraic peregrine, one of Israel dynasty and then one of the prophets. Later, the article defines the concept of prophecy from the Old Testament's inside, describing the importance and frequency wherewith appear the messianic prophecy in Hebraic history, because it's known that any prophecy assumes not only the promise, but also achievement. The article certifies this thing on the strength of probability law from mathematic, proving that the randomly achievement of a messianic prophecy accomplished by Jesus Christ is absolutely impossible.

REZUMAT. *Conceptul de profeție mesianică în Vechiul Testament: definire și statistici.* Articolul de față își propune spre abordare atât profeția din cadrul Vechiului Testament în general, cât și profeția mesianică în particular. În atingerea acestui deziderat, articolul debutează descriind slujba de profet în Vechiul Testament în perioada peregrinului ebraic, cea din timpul dinastiei lui Israel și apoi cea din vremea profeților. De asemenea, articolul definește conceptul de profeție din cadrul Vechiului Testament, descriind importanța și frecvența cu care apar profețiile mesianice în istoria ebraică. Deoarece este unanim acceptat că orice profeție presupune atât o promisiune, cât și o împlinire, articolul argumentează acest lucru pe baza legii probabilității din matematică, arătând că împlinirea întâmplătoare a unei profeții mesianice în persoana lui Isus Hristos este absolut imposibilă.

Keywords: *prophet, prophecy in Old Testament, messianic prophecy, law of probability, fulfilment.*

Cuvinte-cheie: *profet, profeția în Vechiul Testament, profeția mesianică, legea probabilității, împlinirea profețiilor.*

¹ Doctorand în Teologie Biblică, Facultatea de Teologie Reformată, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca și cadru didactic la Liceul Teoretic Creștin „Pro Deo” din Cluj-Napoca. Email: cotnike@yahoo.com

Introducere

De la începutul creației și continuând în vremea patriarhilor, comunicarea dintre om și Dumnezeu a fost una directă și nemijlocită. Schimbarea a intervenit în timpul lui Moise, când poporul evreu după ce a primit Decalogul (Exod 20) și-a exprimat dorința ca Dumnezeu să nu le mai vorbească în mod direct. De atunci, comunicarea dintre om și Dumnezeu în cadrul Vechiului Testament a fost realizată prin intermediul unor oameni special aleși de Dumnezeu, cărora le-a transmis mesaje specifice pentru diferiți destinatari.

1. Slujba de profet

Așa cum am amintit deja, încă din vremea patriarhilor, Dumnezeu a avut oameni cu care a comunicat în mod direct. Printre primii, dacă nu chiar primul profet al Vechiului Testament este Enoh. Acesta a transmis o profeție care a fost publicată în canonului Noului Testament după aproximativ 3078 de ani de la moartea sa prin apostolul Iuda (Iuda 14,15). Ea își așteaptă încă împlinirea, prevestind în mod clar revenirea Domnului nostru Isus Hristos ca Judecător suprem. Mai apoi, în vremea peregrinului evreilor, unul dintre cei mai proeminenți profeti ai Vechiului Testament a fost Moise, el fiind chiar un prototip al Domnului Isus (Deut. 18:15-22). De asemenea, în perioada judecătorilor Dumnezeu a avut profeții Săi pe care îi folosea cu scop precis, cei mai proeminenți fiind profetul anonim de la Silo (care a prezis nenorocirea care va veni peste casa lui Eli și chiar venirea lui Mesia: 1Sam. 2:27,35) și Samuel (ultimul judecător al Israelului). În perioada dinastiei lui Israel, Dumnezeu pentru fiecare împărat (atât pentru cei ai regatului de nord - Israel, cât și cei ai regatului de sud - Iuda), a avut cel puțin un profet pe care l-a trimis pentru a transmite mesaje specifice situațiilor lor sau a poporului pe care aceștia îl conducea.

Redăm, mai jos o listă cu o parte din profeții Vechiului Testament împreună cu împărații în timpul cărora au activat:

Profetul	Secolul în care au profețit (î. Hr.)	Împăratul/ții
Iona	al IX - lea	Ieroboam al II-lea (2 Împ. 14:25)
Amos	al IX - lea	Ozia, împ. lui Iuda și Ieroboam, împ. lui Israel (Amos 1:1)
Țefania	al VII - lea	Iosia, împ. lui Iuda (Țef. 1:1)
Osea	al IX-lea	Ozia, Iotam, Ahaz, Ezechia, împ. lui Iuda și Ieroboam, împ. lui Israel (Osea 1:1)
Isaia	al VIII-lea	Ozia, Iotam, Ahaz, Ezechia, împ. lui Iuda (Is. 1:1)
Mica	al VIII-lea	Iotam, Ahaz, Ezechia, împ. lui Iuda (Mica 1:1)
Ieremia	al VIII-lea	Iosia, Ioiachim, Zedechia, împ. lui Iuda (Ier. 1:2,3)
Ilie	al X-lea	Ahab, împ. lui Israel (1 Împ. 17:1) și Iehu (1 Împ. 19:16)
Elisei	Al X-lea	Ioram, împ. lui Israel și Iosafat, împ. lui Iuda (2 Împ. 3)

Bineînțeles că au mai fost și alți profeți care au activat în timpul dinastiei lui Israel dintre care amintim: Habacuc (în sec. al VII-lea), Naum (în sec. al VIII-lea), Obadia și Ioel (în sec. al IX-lea). În perioada exilului babilonian, Dumnezeu a avut profeții Săi, cum ar fi Ezechiel și Daniel. Profeții cei mai cunoscuți de după perioada exilului sunt: Hagai, Zaharia și Maleahi.

Statul social al profetului nu era unul șablonat, acesta derivând de la profet la profet, ca de exemplu:

- Amos a fost păstor și „culegător de smochine” din Tecoa (Amos 1:1; 7:14);
- Ieremia, fiu de preot (fiul preotului Hilchia – Ier. 1:1);
- Daniel, demnitar de stat (Dan. 1:19).

Din punct de vedere terminologic, cuvântul ebraic cel mai des utilizat pentru profet este נָבִיא (*nābî'* –WTT), un substantiv care provine de la rădăcina semitică *nābā'* și care se traduce prin „a chema, a proclama, a numi”² sau „cel ce este vorbitorul sau instrumentul altuia (a lui Dumnezeu)”³. Septuaginta a tradus termenul נָבִיא prin cuvântul grecesc προφήτης (*prophētēs*), care derivă de la πρό și φημί⁴ și înseamnă „a vorbi, a vorbi pentru altul” (Ex. 4:6,16; 7:1,2).⁵ Pentru *profet* în cultura ebraică există patru termeni, asociați atât bărbaților cât și femeilor, și fiecare dintre aceștia reliefează trăsături profetice diferite, și anume:

- אִישׁ הָאֱלֹהִים (*'ish hā- elōhîm*) –WTT, se traduce prin „omul lui Dumnezeu” și apare în Deut. 33:1; 1Sam.9:6; 2Regi 4:9;
- רֹאֶה (*rō'eh*) –WTT, se traduce prin „văzător” și apare în 1 Sam. 9: 9; 2Cron. 29:25; 1Cron. 29: 29;
- חֹזֶה (*hozeh*) –WTT, se traduce prin „vizionar” și apare în Amos 7:12; 2 Sam. 24:11;
- נָבִיא (*nābî'* –WTT), se traduce prin „profet” și apare în Ier. 1:7;15:19.⁶

Profetul în cadrul culturii Vechiului Testament era numit și văzător (1 Sam. 9: 9), aceasta datorită modului în care Dumnezeu revela profetului fapte, evenimente și mesaje din lumea de dincolo și care bineînțeles nu putea fi percepute decât prin „ochii divini” ai profetului.

² Patrick D. Miller, *The religion of ancient Israel*, Douglas A. Knight, ed., Westminster John Knox Press, Louisville, 2000, 178.

³ Trandafir Șandru, *Doctrina biblică ale Bisericii*, Editura Cultului Penticostal: Biserica lui Dumnezeu Apostolică, București, 1989, 301.

⁴ Willis J. Beecher, *The Prophets and the Promise*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1905, 21.

⁵ J. Daniel Hays/Duvall J. Scott/Pate C. Marvin, *Dictionary of Biblical Prophecy and End Times*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2007, 357.

⁶ Bullock, C. Hassell, *An Introduction the Old Testament: Prophetic Books*, Moody Press, Chicago, 1987, 15.

Așadar, putem defini profetul ca fiind omul lui Dumnezeu care primește de la Dumnezeu mesaje speciale prin diferite metode și care la rândul său le transmite mai departe destinatarilor (unui om, unui grup de oameni sau chiar unei națiuni). Mesajul transmis de Dumnezeu către profet poate fi reprezentat prin mai multe moduri, și anume: imagini (în cazul vedeniilor), vocea lui Dumnezeu (profeția transmisă prin viu grai), vise sau chiar pilde comune oamenilor. Timpul în care este transmis un mesaj este ales de către Dumnezeu, iar scopul este întotdeauna unul special. Mesajul transmis poate fi privitor la trecutul, prezentul și chiar viitorul destinatarului mesajului.

În multe contexte din Vechiului Testament profetul avea rol și de mijlocitor între Dumnezeu și om, respectiv destinatarul mesajului. Este important să subliniem faptul că „durata misiunii profetice era stabilită de Dumnezeu și se putea extinde de la câteva luni până la o viață întreagă”.⁷

Un alt domeniu important în care activau unii profeți era acela al lucrărilor supranaturale. Dintre cei ce au primit puterea să facă minuni amintim pe Ilie, Elisei, și de ce nu chiar „fiii prorocilor”.

Actualitatea slujbei de profet se desprinde din faptul că deși a debutat în perioada Vechiului Testament, totuși ea a continuat în cea a Noului Testament, mai precis în viața Domnului Isus Hristos și de ce nu, chiar în actuala Biserică a Domnului Isus (Efes. 4:11b). Dintre profeții Noului Testament relațate în Evangheliile amintim: Zaharia (Luca 1:67-69), Ioan Botezătorul (Mat. 14:5; Luca 1:76), Ana (Luca 2:36-38), Simeon (Luca 2:26), Domnul Isus (Mat. 21:11). Dintre cei relațate de doctorul Luca în *Faptele Apostolilor* amintim: Petru (5:1-3), Filip (8:29), Anania (9:10-16), Agab (11:28), Pavel (Fapte 16:6-10; 27:21-26).

De asemenea, epistolele atestă faptul că slujba de profet era foarte prezentă în Biserica primară. Scopul profeției în Biserica primară era și respectiv este acela de a ajuta la maturizarea creștinilor prin „zidire, sfătuire și mângâiere” (1 Cor. 14:3). Alături de celelalte slujbe din Biserica primară, slujba de profet era și este folosită de Dumnezeu pentru călăuzirea membrilor Bisericii, nefiind mai prejos decât niciuna dintre cele amintite în Efes. 4:11-12.

2. *Profeția în Vechiul Testament*

Profeția prin excelență își are rădăcinile în istoria și cultura antică a Orientului Apropiat.⁸ Una dintre cele mai respectate școli biblice spune că profețiile ocupă 27%

⁷ Silviu N. Tatu, *Ce este un profet?*, <http://statu.wordpress.com/2010/12/29/ce-este-un-profet/>, 29 decembrie 2010 (accesat la data de 12 aprilie 2012).

⁸ Bullock, *An Introduction the Old Testament*, 15.

din întreaga Biblie.⁹ Mai mult, există cărți care sunt preponderent profetice: Zaharia (89%), Naum (74%), iar Apocalipsa (63%). Alte cărți care conțin sute de versete de profeții: Ezechiel - 821 de versete; Isaia - 754 de versete; Matei - 278 de versete.¹⁰ Un studiu afirmă că există 1239 de preziceri profetice în 6641 de versete din Vechiul Testament, ocupând 28,5% din VT. În NT sunt 578 de preziceri în 1711 de versete, ca procent 21,5% din NT. În total sunt 1817 de preziceri relatate în 8352 de versete, ca procent 27% din întreaga Biblie.¹¹

Profeția, afirmă Ted J. Clarke, este în strânsă legătură cu atributul de omnisciență a lui Dumnezeu.¹² Așa cum am observat deja, ea se poate manifesta prin mai multe moduri: vise, vedenii, auzirea vocii divine, învăluri ale profetului (când Duhul lui Dumnezeu venea peste profet), răpiri sufletești. Principalele moduri de manifestare ale profeției sunt: visul, vedenia și auzirea vocii divine. Aceste trei „faze” cum le numește Briggs, sunt foarte cunoscute de cititorii Bibliei, însă ele pot fi găsite în toate religiile mari ale lumii.¹³ Profetul Ioel descrie toate aceste trei daruri ca fiind oferite la sfârșitul vremurilor, când Duhul Sfânt va fi revărsat peste toate făpturile indiferent de statutul lor social sau condițiile lor umane. „Fii și fiicele voastre vor proroci, bătrânii voștri vor avea visuri, tinerii voștri vor avea vedenii”. (Ioel 2:29) Visul este „faza” de baza a profeției.¹⁴ Șandru Trandafir¹⁵, scria că profeția în cele mai multe cazuri se suprapune darului vorbirii despre înțelepciune (1 Cor. 12: 8b). Tot el afirmă că, modurile de manifestare ale profeției sunt:

- a) Prin revelație în interiorul profetului (în duhul acestuia) - mod obișnuit de manifestare a darului;
- b) Prin mesaje transmise în mod verbal prin îngeri (ca de exemplu cazul lui Ghedeon -Jud.6: 11-16);
- c) Prin viziuni, ca în cazul lui Daniel (Dan. 7:1);
- d) Prin vis, ca lui Iosif (Mat. 2:13);
- e) Prin voce perceptibilă prin auz, ca lui Moise (Num. 16:43-44);
- f) Prin cuvinte primite direct de la Domnul cu scopul de a răspunde spontan (Luca 21:14-15; Mat. 10:19).¹⁶

⁹ Douglas Connelly, *The Indispensable Guide to Practically Everything: Bible Prophecy and End Times*, Guideposts, New York 2009, 19.

¹⁰ J. Barton Payne, *Encyclopaedia of Biblical Prophecy*, Harper & Row, New York 1973, 20.

¹¹ Ted J. Clarke, *Why should I believe the Bible? Because it contains fulfilled prophecies!*, Power Lectures, Missouri 2005, p. 4, Varianta online: http://bim-us.org/Evening_School/Classes/Isa-10-TC/FLFD-PRPH.pdf (accesat la data de 7 martie 2012).

¹² Ted J. Clarke, *Why should I believe the Bible?*, 2.

¹³ Charles August Briggs, *Messianic Prophecy: The Prediction of the Fulfilment of Redemption through the Messiah*, T & T Clark, Edinburgh 1886, 6.

¹⁴ Briggs, *Messianic Prophecy*, 6.

¹⁵ Șandru, 260.

¹⁶ Șandru, 259.

Privitor la conținutul profeției trebuie să amintim că acesta nu constituie un mesaj ordonat cronologic și la fel de clar ca istoria.¹⁷ În general, mesajul central al profețiilor, afirmă Herbert Lockyer, este Isus Hristos. El este scopul și subiectul principal al profețiilor. Tot el, afirmă că, profeția este inspirată de Duhul Sfânt, care poate fi numit și „Duhul profeției”.¹⁸ Profeții nu au vorbit nici măcar bazându-se pe experiențele personale sau publice, ci fiind inspirați de la Duhul Sfânt (1 Pet. 1:21). Profeția prin excelență leagă finitul de infinit, lumea creată de Creatorul său. Prin profeție se are acces direct la planurile mărețe ale Dumnezeuului omniscient.

Formele literare prin care se transmitea mesajul profetic erau foarte variate de la oracolul profetic în proză și poezie, până la relatări, cuvântări, retrospective istorice, dialoguri în controversă, avertismente, alegorii și chiar acțiuni simbolice. În cadrul Vechiului Testament structura profeției conținea trei părți principale și anume – păcat (nelegiuire), pedeapsă și perspectivă (nădejde), care erau folosite atât cu scop escatologic (se refereau la un element spiritual privitor la viitorul imediat și cel îndepărtat) cât și unul educativ privitor la aspectul din prezent al profeției, care accentua elementul etic al alegerii între bine și rău.

3. Profeția mesianică

Profeția mesianică este acea profeție care îl are în centru sau care a fost rostită de Mesia. Ca și profețiile în general, profețiile mesianice conțin mesaje divine care s-au transmis și împlinit cu precizie. La fel ca și Cuvântul din care fac parte, ele sunt infailibile.

Profețiile mesianice constituie un miracol inegalabil atât pentru unicitatea lor în istorie, cât și pentru modul în care s-au transmis și împlinit.¹⁹ Ele au fost transmise prin aproximativ douăzeci și cinci de profeți, niciunul dintre aceștia nevăzându-L niciodată pe Hristos. Astfel că, analizând promisiunile făcute despre viața lui Isus și modul în care acestea s-au împlinit, trebuie să acceptăm ce a spus apostolul Petru, și anume că „nici o prorocie n-a fost adusă prin voia omului; ci oamenii au vorbit de la Dumnezeu, mânați de Duhul Sfânt.” (2 Pet. 1:21) Privitor la o parte din profețiile mesianice trebuie să specificăm clar că ele își așteaptă împlinirea chiar în generația noastră, astfel că nu există pe paginile Bibliei numai profeții care s-au împlinit, ci și unele ale căror împlinire este una iminentă.

¹⁷ Wenger, J. C., *Introducere în Teologie*, traducerea în limba română de Christian Aid Ministries, ediția originală: *Introduction to Theology*, Herald Press, Scottdale 1954, 208.

¹⁸ Lockyer, *All the Messianic Prophecies of the Bible*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1973, 20.

¹⁹ Tony Alamo, *The Messiah according to Bible Prophecy: Absolute Proof Jesus is the Only Way to the Kingdom of Heaven*, Tony Alamo Christian Ministries Worldwide, Texas 1980, 2.

Așa cum afirmă Wenger, profețiile mesianice sunt „învăluite în mister în așa fel încât evreilor să nu le fie prea clar sensul precis al profețiilor sau felul în care trebuiesc interpretate”.²⁰

Vechiul Testament prezintă mai multe dimensiuni ale profețiilor mesianice. Prin Avraam s-a descris națiunea lui Mesia; prin Iacov, seminția [tribul] lui Mesia; prin David și lui Isaia, familia lui Mesia; prin Mica, orașul unde avea să Se nască; prin Daniel, timpul în care Se va naște, iar prin Maleahi, premergătorul care îl va preceda. De asemenea, pe parcursul cărții Iona a fost prefigurată învierea Sa.²¹

Numărul considerabil de profeții mesianice aflate în Vechiul Testament se constituie, prin excelență, ca fiind un motiv suficient și în același timp important care le conferă caracterul unei teme de studiu cu o importanță diversă. Dintre toate profețiile biblice, peste 300 sunt doar profeții mesianice.²² Putem afirma fără teama de a greși că profețiile mesianice constituie însuși centrul Bibliei.

Aceste referiri descriu preexistența lui Mesia, nașterea, misiunea, moartea, învierea, înălțarea și revenirea Sa pentru a doua oară. Ele nu doar că descriu întreaga viață a lui Hristos, ci, prin exactitatea cu care se împlinesc, spun foarte mult despre însuși caracterul lui Dumnezeu. Se remarcă o congruență între Vechiul și Noul Testament. Astfel, promisiunile mesianice din Vechiul Testament sunt foarte detaliate și voluminoase în același timp, iar împlinirea lor este deplină și exactă în Noul Testament.

4. Legea probabilității matematice și împlinirea întâmplătoare a profețiilor

Dacă vom încerca să ne raportăm la profețiile mesianice fără a-l implica pe Dumnezeu, vom ajunge la concluzii tulburătoare. Raportându-ne la doar șapte profeții, vom constata că probabilitatea ca aceste promisiuni să se întâmple este de 1 la 10^{38} (1 urmat de 38 de zerouri, adică 1 la 100 de miliarde de miliarde de miliarde de miliarde).²³ Probabilitatea pentru fiecare dintre cele șapte profeții este de:

- 1 la 10^4 (1 la 10.000) pentru Isus, descendent al lui David;
- 1 la 10^5 (1 la 100.000) pentru locul nașterii lui Isus (Betleem) ;
- 1 la 10^5 (1 la 100.000) pentru lucrarea miraculoasă a lui Isus;
- 1 la 10^6 (1 la 1.000.000) pentru intrarea lui Isus ca rege pe un măgar;
- 1 la 10^6 (1 la 1.000.000) pentru crucificarea lui Isus;
- 1 la 10^6 (1 la 1.000.000) pentru prezentarea lui Isus care rege la 173.880 de zile de la decretul lui Artaxerxe de reconstruire a Ierusalimului.²⁴

²⁰ Wenger, *Introducere în Teologie*, 208.

²¹ John MacArthur, *Superioritatea lui Cristos* (titlul original: *The Superiority of Christ*), Agape, Făgăraș 2004, 15.

²² Herbert Lockyer, *All the Messianic Prophecies*, 17.

²³ *Messianic Prophecy: Compelling Predictions*, <http://www.messianic-prophecy.net/Messianic-Prophecy.htm> (accesat la 7 dec. 2011).

²⁴ *Messianic Prophecy*, <http://www.messianic-prophecy.net/Messianic-Prophecy.htm> (accesat la 7 dec. 2011).

***, *WTT*, Codex Leningradensis Hebrew Text. The WTT Hebrew text is from the Groves-Wheeler Westminster Morphology and Lemma Database (WTM). This text includes contains full and complete Hebrew accents (that is, the taamim (or te'amim) is equivalent to cantillation marks and these include the accent marks, indicating how the masorettes divided the word flow into sentences, word groups, etc.), apud *BibleWorks 8.0.005s.1*.

Articole

- ***, *Messianic Prophecy: Compelling Predictions*, <http://www.messianic-prophecy.net/Messianic-Prophecy.htm> (accesat la data de 7 decembrie 2011).
- Clarke, Ted J., *Why should I believe the Bible? Because it contains fulfilled prophecies!*, Power Lectures, Missouri 2005, p. 4, Varianta online: http://bimus.org/Evening_School/Classes/Isa-10-TC/FLFLD-PRPH.pdf (accesat la data de 7 martie 2012).
- Tatu, Silviu N., *Ce este un profet?*, <http://statu.wordpress.com/2010/12/29/ce-este-un-profet/>, 29 decembrie 2010 (accesat la data de 12 aprilie 2012).

Cărți

- Alamo, Tony, *The Messiah according to Bible Prophecy: Absolute Proof Jesus is the Only Way to the Kingdom of Heaven*, Tony Alamo Christian Ministries Worldwide, Texas 1980.
- Briggs, Charles August, *Messianic Prophecy: The Prediction of the Fulfilment of Redemption through the Messiah*, T & T Clark, Edinburgh 1886.
- Bullock, C. Hassell, *An Introduction the Old Testament: Prophetic Books*, Moody Press, Chicago 1987.
- Connelly, Douglas, *The Indispensable Guide to Practically Everything: Bible Prophecy and End Times*, Guideposts, New York 2009.
- Hays, J. Daniel/Scott, Duvall J./ Marvin, Pate C., *Dictionary of Biblical Prophecy and End Times*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2007.
- Lockyer, *All the Messianic Prophecies of the Bible*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1973.
- Lucado, Max, *El a ales piroanele*, Kerigma, Oradea 2006.
- MacArthur, John, *Superioritatea lui Cristos* (titlul original: *The Superiority of Christ*), Agape, Făgăraș 2004.
- Miller, Patrick D., *The religion of ancient Israel*, Douglas A. Knight, ed., Westminster John Knox Press, Louisville 2000.
- Payne, J. Barton, *Encyclopaedia of Biblical Prophecy*, Harper & Row, New York 1973.
- Stoner, Peter W., *Science Speaks: Scientific Proof of the Accuracy of Prophecy and the Bible*, Moody Press, Chicago 1963, Varianta online: <http://www.sciencespeaks.net/> (accesat la data de 8 decembrie 2011).
- Șandru, Trandafir, *Doctrina biblice ale Bisericii*, Editura Cultului Penticostal: Biserica lui Dumnezeu Apostolică, București 1989.
- Wenger, J. C., *Introducere în Teologie*, traducerea în limba română de Christian Aid Ministries, ediția originală: *Introduction to Theology*, Herald Press, Scottdale 1954.

DARUL ÎMPLINIT - ÎN LEGĂTURA DINTRE CRISTOS ȘI BISERICĂ SE AFLĂ PLINĂTATEA RELAȚIEI NUPTIALE*

FRANCESCO PILLONI**

ABSTRACT. *The Fulfilled Gift – In the Relation between Christ and the Church There Is the Fulfilment of the Matrimonial Relation.* The human relationship consecrated by God after creating Adam and Eve is the matrimony. The image of the wedding between a man and a woman is actually understood and similar to the union between Christ and the Church, between the Saviour and the humanity, the divine Brew and the earthy bride. The marriage is seen as the fulfilment of love. And through love, God created the human being, male and female, and gave His Son in ransom because of the sin of the human couple. The restoration of the human couple in Christ is perfectly described as a matrimonial relation in whom every member is offering entirely to the other, in order to receive the other's sacrifice in love, as Saint Paul presented it in *Ephesians 5*. We should see the creation and the wedding of Adam and Eve in the light of the re-creation and of the salvation of mankind, because this is the only way to get the entire mystery of God's plan for the love of humanity.

REZUMAT. *Darul împlinit - în legătura dintre cristos și biserică se află plinătatea relației nuptiale.* Relația dintre bărbat și femeie pe care Dumnezeu a sfințit-o după ce i-a creat pe Adam și Eva este căsătoria. Imaginea nunții este asemănată cu unirea dintre Cristos și Biserica Sa, dintre Mântuitor și umanitate, dintre Mirele dumnezeiesc și mireasa pământească. Căsătoria este împlinirea relației de iubire și fundamentul familiei. Și prin iubire, Dumnezeu l-a creat pe om, bărbat și femeie, iar apoi și-a dăruit Fiul ca răscumpărare pentru păcatul cuplului uman. Restaurarea cuplului uman în sau prin Cristos este perfect descrisă ca o relație conjugală în care fiecare membru este invitat să se dăruiască pe sine în întregime pentru a putea primi sacrificiul de iubire al celuilalt, așa cum sfântul Pavel a prezentat-o în *Efeseni 5*. Acest articol ne propune să vedem creația și nunta lui Adam și a Evei în lumina re-creației și a mântuirii umanității, deoarece acesta este singurul mod de a atinge misterul planului de iubire a lui Dumnezeu pentru omenire.

* Francesco Pilloni, "Il dono compiuto: nella relazione Cristo-Chiesa la pienezza della relazione nuziale", in Renzo Bonetti (a cura di), *La Grazia del sacramento delle nozze. Stupirsi del dono grande*, © 2011 Edizioni Cantagalli S.r.l. - Siena. Per gentile concessione dell'editore.

** Francesco Pilloni, născut în anul 1954, este preot al Episcopiei din Verona și docent de teologie patristică la Institutul Pontifical *Ioan Paul II* pentru Studii despre Căsătorie și Familie, de pe lângă Universitatea Pontificală din Lateran, Roma. Este autorul a numeroase studii de teologie a tainei căsătoriei și de spiritualitate conjugală. Email: dfpilloni@gmail.com

Keywords: matrimony/wedding, Word of God, love, body, sacrament

Cuvinte cheie: căsătorie, nuntă, Cuvântul lui Dumnezeu, iubire, corp, sacrament

1. Introducere

Din orice parte s-ar încerca să se aprofundeze sacramentul Nunții¹, întotdeauna se va ajunge la legătura intrinsecă ce îl fundamentează în misterul lui Cristos și al Bisericii. Acesta este un element esențial al tradiției, atât occidentale cât și orientale, care dintotdeauna întemeiază și structurează realitatea căsătoriei creștine. Tocmai acest element îl vom lua în considerare, enumerând în mod sintetic momentele esențiale ale tradiției, pentru a prezenta mai pe urmă o reflecție articulată care să ne permită să vedem în ce direcție s-ar putea înțelege harul specific sacramentului Nunții în viața eclezială a unui cuplu creștin.

2. Natura iubirii umane

Iubirea umană are în sine, din voința Creatorului, un suflu de viață care o unește cu Dumnezeu, aflându-și adevărul ei deplin, explicația și argumentarea în misterul lui Cristos și al Bisericii, astfel încât întreaga omenire să afle, în sacramentul Nunții, deplinul adevăr al iubirii. Creștinul duce la plinătatea *adevărului*, a *frumuseții* și a *bunătății* acea iubire umană pe care Isus a unit-o în Sine în misterul Întrupării, oferindu-i plinătatea de *ființă* și abundența rodniciei. Astfel, iubirea umană, împărțită în dar tuturor oamenilor în mod egal, află în experiența creștină plinătatea ei de lumină.

Să-mi fie permis să semnalez că trebuie evitate două puncte în abordarea acestui subiect. A se gândi la un fel de exclusivitate creștină asupra căsătoriei ar echivala cu a uita că ea se întemeiază pe om, creat din veșnicie în misterul *communio personarum* de bărbat și femeie. Acesta ar fi un fel de „fundamentalism”. Fragilă ar fi și o anumită gândire care ar supraevalua acest dat până la a cugeta că omul ar avea înscrise în sine întregul său adevăr și toată bunătatea sa, în așa fel încât ar fi suficient să-i permită bunătății interioare a căsătoriei să se exprime

¹ Chiar dacă o tradiție consolidată ne determină să vorbim despre sacramentul căsătoriei, prefer să folosesc „sacramentul Nunții” (cu literă mare, deoarece referința este vizavi de Nunta lui Cristos și a Bisericii, a cărui sacrament sunt nunțile umane) care exprimă mai bine referința esențială pe care unirea nupțială o are față de misterul lui Isus și al Bisericii ca și conținut al său. Și Părinții Bisericii folosesc aceste noțiuni, bazându-se pe Scriptură, și foarte rar folosesc termenul *matrimonium* care se va impune numai după sec. al IX-lea, în contextul unei re-înțelegeri a căsătoriei – care subliniază elementul juridic și consensual – rod al muncii juriștilor lui Carol cel Mare.

pentru ca ea să-și manifeste natura, în sine orientată către Dumnezeu. O asemenea gândire ar ignora păcatul original la fel ca experiența istorică a păcatului care împletește toate evenimentele umane, fără să excludă iubirea, la care dimpotrivă se referă în chip specific. Am fi, în acest caz, în fața unui „optimism antropologic” exagerat care ar masca o formă de donatism². Potrivit unei asemenea gândiri, mântuirea iubirii care vine de la Dumnezeu este superfluă, deoarece omul ar avea în interiorul său capacitatea de a împlini puterea iubirii.

3. Iubirea umană – dăruită în momentul creației – este înviată și împlinită în misterul lui Cristos

Există și un al doilea motiv care ne împiedică să contăm pe o perspectivă similară: faptul că iubirea umană – în sine însăși – este o chemare și nu o împlinire (desăvârșire). Orice iubire își află realizarea sa în întâlnirea reală și istorică cu celălalt/cealaltă prin răspunsul activ și existențial al persoanelor. Însă plinătatea unei asemenea întâlniri, din punctul de vedere al poziției generate de revelația creștină, nu se realizează complet decât prin harul misterului lui Cristos.

Subliniez acest aspect pentru că astăzi există tendința de a evidenția valabilitatea antropologică și universală a *căsătoriei*, întemeiată pe creație. Acest aspect este fundamental, dar totuși ar trebui să se cugete în chip profund la *învierea* iubirii umane săvârșită în Cristos, precum și la faptul că iubirea umană este nu numai înviată, ci și *desăvârșită* în Cristos. **Nu se poate să nu se țină seama de iubirea lui Cristos – care este fundamentul prin excelență – în vederea trăirii în plinătate a iubirii umane**, o plinătate deja cuprinsă ca proiect și chemare încă de la creație, însă omul poate să o trăiască numai pornind de la un dar nou al Tatălui în Cristos.

Latura creaturală și antropologică a iubirii, cea răscumpărată și cea inaugurată de noua creație, trebuie gândite împreună într-o prezentare exhaustivă. Într-adevăr „acest mister este mare” (Ef. 5,32) deoarece iubirea umană este întemeiată pe creație, dar este mântuită prin Cristos și își află împlinirea promisă în noua creație în Cristos. O astfel de desăvârșire, în timp ce este în continuitate cu creația, depășește totuși posibilitățile naturii umane și ne este oferită ca un nou dar de către Tatăl în Fiul. „Adevărata noutate a Noului Testament nu constă în idei noi, ci în chipul lui Cristos, care dă trup și sânge ideilor – un realism nemaiauzit”³.

Rămâne valabil raportul – dintotdeauna dogmatic și întemeietor – pe care căsătoria creștină îl are cu „*sacramentul magnum*” al lui Cristos și al Bisericii⁴,

² „Donatismul” a fost o teorie eclezială care susținea, în substanță, că omul putea să se mântuiască prin propriile sale puteri, exprimând propria sa natură umană deplin, prin sine însuși.

³ BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, 12.

⁴ Cf. DS 1797-1800; CBC 1617; CJC 1055,1.

existând o unitate intimă și originală între iubirea umană și cea divină. **Iubirea umană este simbolică și face trimitere la o realitate care o depășește.** „Între iubire și divin există o anumită relație: iubirea promite infinitul, veșnicia – o realitate mai mare și total diferită față de ceea ce se experimentează în viață umană de zi cu zi”⁵. **Unitatea iubirii bărbatului și a femeii – care este „arhetipul iubirii”⁶ – este dăruită pentru a-l îndrepta pe om către unirea cu Dumnezeu.** Ea are în sine o caracteristică „nupțială” deoarece „unitatea” (unirea) omului cu Dumnezeu „nu este o împreună-topire, o scufundare în oceanul anonim al lui Dumnezeu; este o unire care generează iubire, în care ambii – Dumnezeu și omul – rămân ei înșiși și totuși devin un singur lucru: «*Cel care se unește cu Domnul este un singur spirit cu el*» (1Cor. 6,17) zice sf. Pavel”⁷.

Prin natura sa, iubirea umană este strâns legată de Sfânta Treime, fiind creată „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (Gen. 1, 26-28), și este mântuită în Cuvântul care s-a făcut trup și în Spiritul Sfânt. Statutul iubirii află deplinul său adevăr în orizontul antropologiei și al teologiei, și nu poate să facă abstracție de niciuna. Cuvântul făcut trup își însușește, odată cu umanitatea, *limbajul nupțial* care o caracterizează, dăruindu-i astfel deplinul ei adevăr. Afirmând că „Dumnezeu s-a folosit de calea iubirii pentru a revela misterul intim al vieții Sale trinitare”⁸, Benedict al XVI-lea evidențiază modul în care Dumnezeu utilizează limbajul iubirii, pe care l-a dăruit omului prin creație pentru realizarea mântuirii. Limbajul creației și cel al mântuirii coincid și pun în dialog persoana umană cu Persoana Cuvântului întrupat. Iubirea este *logos*-ul *dia-logos*-ului dintre Dumnezeu și om.

Cuvântul, unindu-se trupului, își însușește întreaga umanitate creată, plăsmuită în darul iubirii. Trebuie ținut cont de un dublu aspect: pe de o parte, **Cristos, însușindu-și integral iubirea umană, îi re-dăruiește adevărul ei și pe de altă parte, numai El singur împlinește destinul autentic al iubirii,** deoarece prin înviere introduce iubirea în interiorul vieții Sfintei Treimi și, prin Spiritul Sfânt, comunică acest *novum* al iubirii fiecărui bărbat și fiecărei femei.

Misterul crucii și dăruirea euharistică totală a lui Cristos fac din Persoana Sa un izvor nesecat de iubire care permite regenerarea iubirii umane și împlinirea ei. Este o nouă creație în care fecioria și căsătoria exprimă împreună egalul mister al iubirii, fiind făcute părtașe Persoanei-Dar⁹ care este Spiritul Sfânt. Misterul iubirii, bunătatea, frumusețea și puterea sa nu se pot înțelege fără trimiterea

⁵ BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, 5.

⁶ BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, 2.

⁷ BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, 10.

⁸ BENEDICT XVI, „Discorso di apertura del Convegno ecclesiale della diocesi di Roma (6 giugno 2006)”, în *La verità sulla famiglia. Matrimonio e unioni di fatto nelle parole di Benedetto XVI*. Quaderni de «L'osservatore Romano» 77,14.

⁹ Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.* 1, 37-38; cf. GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem* 10,1.

simultană la fundamentul antropologic și la cel cristologic. De fapt, cel dintâi evidențiază statutul iubirii, pe care numai cel de-al doilea îl face înțeles în chip deplin. Așa cum forma omului adult reprezintă o împlinire a fătului, tot astfel „Adam-ul împlinit”¹⁰ – adică Cristos în misterul Său, care generează și își unește Biserica – desăvârșește iubirea umană dăruită în actul creator.

Misterul lui Cristos și al Bisericii și sacramentul căsătoriei au o relație inseparabilă ce trebuie interpretată și clasificată în funcție de cele două momente recapitulative: al *primei creații* și al *noii creații*. Cea dintâi creație ne vorbește despre proiectul în vederea căruia iubirea umană a fost creată, ca dinamism de *communio personarum* care deschide existența personală a bărbatului și a femeii către misterul lui Dumnezeu. Noua creație împlinește acest proiect, în ciuda piedicii generate de păcatul oamenilor, dăruind ceea ce în prima creație deja se afla, dar nu era împlinit: deplina participare a persoanei umane la viața divină prin unirea iubirii în Cristos și în Spiritul Sfânt.

4. Darul iubirii

4.1. Darul original, „sacramentul primordial”

Cea dintâi creație descrie omul (*Adam* – ca și comuniunea bărbat-femeie – *communio personarum*) chemat la ființă și la viață după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (cf. *Gen.* 1,26-28) ca bărbat (*ish*) și femeie (*issha*). **Încă de la început omul își primește existența în dar, fiind creat în comuniune cu alte persoane diferite de el.** Această comuniune reprezintă depășirea singurătății originare a omului care nu este „individ”, ci „persoană”. Este lumina iubirii, a orientării lui *Adam* către *communio personarum*, cea care arată chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Sexualitatea umană se formează ca parte integrantă a ființei și a alcătuirii persoanei, chemată la iubire¹¹ și la responsabilitatea dragostei¹². Întreaga natură umană, alcătuită din trup și suflet, are în sine destinul original, adică împlinirea iubirii.

¹⁰ Ne referim la *Ef.* 4,13: «...până când vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la omul desăvârșit, perfect (*andra teleion*), la măsura staturii plinătății lui Cristos». O astfel de „măsură” este dată de „plinătatea lui Cristos” care se află în trupul Său care este Biserica (cf. *Ef.* 1,22-23). În *Efesenii* termenul este la masculin (*aner*; Vulg., *virum perfectum*). Însă înțelegerea acestei noțiuni este deplină numai în măsura în care este integrată în doctrina sf. Pavel care face legătura între întâiul și definitivul (*eschatos*) *Adam* (cf. *1Cor.* 15,45-49; în greacă: *Adam*; Vulg.: *primus homo Adam... secundus Adam*). Să nu se uite că scopul evanghelizării și al vieții creștine rezultate ca urmare a acesteia este de a-l face «pe fiecare om perfect, desăvârșit (*teleion*, Vulg.: *perfectum*) în Cristos» (Col. 1,28). Tradiția patristică îl consideră pe cel de „al doilea Adam” în unitatea misterului Cristos/Biserică. A se vedea F. PILLONI, „*Edificare la donna – edificare la Chiesa*”, în «*Anthropotes*» XXVI (2010) 289-316.

¹¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 11; *CBC* 1604; 2331.

¹² Benedict al XVI-lea evidențiază cum *eros*-ul pentru a se împlini în chip autentic „are nevoie de disciplină, de purificare” și trebuie să fie iluminat de revelația *eros*-ului divin. A se vedea *DCE* 4 și 5.

Astfel omul este format în dinamismul iubirii pentru ca să-și însușească deplina responsabilitate¹³. Desăvârșirea darului original (de la începuturi) primit de la Dumnezeu este încredințată omului, depinzând și de răspunsul acestuia. Dimensiunea *morală* a omului este pusă încă de la început în orizontul interpersonal al iubirii. El poate să realizeze această interpersonalitate (comuniune) sau poate să o distrugă. Este pus în grădina iubirii (Vulgata: *paradisum voluptatis*) prin propria sa responsabilitate¹⁴. Omul este chemat să exercite această responsabilitate prin apărarea și cultivarea iubirii sale în strânsă legătură cu iubirea lui Dumnezeu, cu care trăiește în comuniune. De fapt, Dumnezeu coboară în grădină pentru a se odihni și a conversa cu omul (cf. *Gen.* 3,8). Persoana umană are în sine, în baza sacramentului primordial, *ethos*-ul nunții ca și chemare, iar persoana unită cu Cristos prin credință și prin iubire trăiește acest *ethos* prin darul mântuirii lui Cristos.

5. Binecuvântarea iubirii

Tocmai în strânsă legătură cu această comuniune cu Dumnezeu, *Adam* este creat ca alteritate de comuniune alcătuită din bărbat și femeie care-și exercită stăpânirea peste creație. Acest fapt este povestit nu numai de cel de-al doilea capitol al *Genezei*, ci – cu un limbaj mai teologic – este relatat și de binecuvântarea originală (cf. *Gen.* 1,28-30). Conform acestei păreri, omul este binecuvântat prin dinamismul iubirii care locuiește în el. El este binecuvântat cu *rodnicia* („și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul») care își are originea în comuniunea persoanelor. Este binecuvântat cu *domnia*, adică cu stăpânirea pe care o exercită peste celelalte viețuitoare („stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul”) cărora este invitat să le pună nume („așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam, *Gen.* 2,19) și peste care el stăpânește. *Domnia* omului peste toată creația este rodul integrității originare a iubirii umane trăite în unire cu Dumnezeul iubirii.

În iubire – și nu în afara ei – *Adam* este stăpânul creației. Iar responsabilitatea lui este exercitată în crearea acelei istorii de iubire care izvorăște din recunoașterea legii divine a iubirii însăși, din faptul că el conștientizează că este o creatură care depinde de Dumnezeu. Dependența este văzută astăzi ca fiind un termen negativ, îngrăditor/restrictiv al libertății umane, dar în sine reprezintă un bine esențial pentru orice relație și o structură a libertății cu ajutorul căreia se împlinesc dinamismul iubirii. Interpersonalitate întotdeauna înseamnă și interdependență.

¹³ «Da, iubirea este „extaz”, dar extaz nu în sensul unui moment de beție, ci extaz ca drum, ca exod permanent din eu-l închis în sine însuși, spre eliberarea sa în dăruirea de sine și, în felul acesta, spre descoperirea de sine însuși, ba chiar spre descoperirea lui Dumnezeu» BENEDICT XVI, *Deus caritas est* 6.

¹⁴ Autorul scrie termenul „responsabilită” (responsabilitate) astfel: „re-sponsabilită” (re-nupțialitate). Este ca și cum ar dori să afirme că responsabilitatea are legătură directă cu taina căsătoriei (sponsabilită).

Textul sacru ne revelează legătura intimă dintre iubirea dăruită de Dumnezeu persoanei umane și suveranitatea acesteia peste lume de-a lungul istoriei. Persoana este creată într-o dimensiune *nupțială* [în italiană, „sponsale”] și, prin urmare, *re-sponsabilă* [în italiană, „re-sponsabile”]: este chemată să dea socoteală cu privire la iubirea primită în dar, trăind-o în unire cu Dumnezeu. Iubirea se definește ca fiind un dinamism alcătuit din *diferența sexuală a persoanelor* chemate la comuniunea activă a iubirii prin *rodnicie* și prin *responsabilitate* față de creație și de istorie.

6. Bărbat și femeie

Dacă privim mai îndeaproape la crearea lui *Adam*, în cea de-a II-a povestire a *Genezei* (*Gen. 2,21-25*), vedem că femeia este luată din bărbat. Iubirea izvorăște întotdeauna dintr-o unitate originară. Proiectul iubirii este în sine, încă de la început, un plan de unitate¹⁵. Bărbatului îi este încredințată sarcina de a apăra izvorul patern al iubirii care se realizează numai prin darul de sine făcut femeii. Femeia – care din el izvorăște ca fiind o persoană diferită, plină de iubire și oferită în dar – se îndreaptă către el în iubire pentru împlinirea unității, purtând în sine harul darului primit și apoi re-dăruit ca rodnicie. Ei îi este oferit darul procreării pe care îl trăiește numai în unitate de primire și răspuns cu izvorul iubirii care îi este oferit în dar, precum și în recunoașterea stâncii din care este luată (cf. *Is. 51,1*).

„Pro-venirea” femeii din bărbat este un aspect important al antropologiei. Dacă este adevărat că astăzi trebuie să-l înțelegem nu în interiorul unui orizont patriarhal, ci dintr-un punct de vedere personalist care accentuează deplina egalitate a **bărbatului** cu femeia în iubire, atunci trebuie să ni-l însușim. Teoria personalistă arată cum aceleași demnități egale – a bărbatului și a femeii – sunt strâns legate cu diferența lor originară (primită la creație) personală și sexuală. **Ei sunt chemați să existe prin darul reciproc pe care iubirea îl împlinește.**

Bărbatul, primind în dar apărarea unității originare a iubirii, **este cel care într-un anume fel este invitat să iubească cel dintâi prin darul de sine, dăruindu-se femeii prin intermediul unei iubiri care este deschiderea ființei personale către sau față de femeie.** Numai în această dinamică a dăruirii de sine el devine *mire* și, din femeie și împreună cu ea, *tată*, realizând astfel natura sa personală¹⁶. Pe de altă parte,

¹⁵ „Ai văzut misterul căsătoriei? Din unul făcu unul și din nou (*ex enos ena*), făcu pe acești doi unul, în acest fel face unul: astfel încât și acum omul se naște din unul (*ex enos*). De fapt, femeia (*gyne*) și bărbatul (*aner*) nu sunt două ființe (*anthropoi duo*), ci una singură (*anthropos eis*)”. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Vanità, educazione dei figli e matrimonio*, Città nuova editrice, Roma³ 1977, 124. Cf. și H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1995, p.197.

¹⁶ Cugetând textul paulin din *Efesenii* 5,21-32 și interpretându-l, teologul luteran J.J. von Allmen observa că: „Așa cum unirea Cristos-Biserică începe numai dincolo de cruce, la fel și cuplul creștin

femeia oferă bărbatului acceptarea darului iubirii, deoarece îl alege și-l recunoaște ca mire, acceptându-l și răspunzând iubirii lui. În acest proces devine *mireasă* și, prin bărbat, *mamă*. Iubirea se poate realiza numai prin această unitate care este dar, și deci origine, primire și împreună-răspuns. Această iubire, fiind plinătate de uniune, este de acord cu fertilitatea și astfel împlinește darul transformator al mirelui și al miresei ajutându-i să devină tată și mamă. Darul și puterea iubirii sălășluiesc în comuniunea reciprocă și în darul autentic de sine¹⁷. Acest dar însă este diferit încă de la început, ținând seama de felul în care au fost create persoanele. Darul bărbatului are o structură diferită față de cel al femeii și numai împreună ei alcătuiesc iubirea interpersonală, care este un proiect al Creatorului.

Adam-ului original îi este încredințat *misterul iubirii ca unire nupțială și fecunditate*, strâns legate între ele astfel încât unul dintre aspecte nu poate fi despărțit de celălalt. În același fel, cuplul original are înscrisă în sine forma iubirii care conservă o trimitere, de care nu se poate face abstracție, la izvorul divin al iubirii. Constituiți în unitatea iubirii care țâșnește din diferența lor personală, bărbatul și femeia trăiesc în sine simbolul *imago Dei* înspre care sunt îndreptați să o înțeleagă și să o trăiască tocmai în experiența iubirii interpersonale, tinzând spre iubirea divină ca spre izvorul lor specific. Creați după chipul și asemănarea iubirii treimice, erau îndreptați binelui, dependenței și comuniunii cu aceasta. Cum se percepeau în iubire, tot așa erau chemați să se adreseze lui Dumnezeu. Așa cum bărbatul și femeia descopereau în chip dinamic împlinirea rodnică a persoanei lor, tot astfel erau invitați ca împreună să se îndrepte către Dumnezeu Creatorul și să răspundă cu iubire, iubirii primite în dar.

6.1 Pierderea iubirii

Păcatul l-a împiedicat pe om să rămână în acest bine și să se bucure de dezvoltarea lui. „Distanța” față de iubirea lui Dumnezeu pe care păcatul o produce, din cauza unei alegeri care nu este cea a comuniunii cu Creatorul, așează bărbatul și femeia într-o „distanță” reciprocă. **Ruptura relației de dependență față de Creator și de legea iubirii pe care El o dăruise, aduce cu sine în mod automat și distanța dintre bărbat și femeie, astfel încât ei devin incapabili să mai**

nu se poate forma dacă mai înainte bărbatul nu renunță la sine însuși în folosul femeii (v. 25). Cea dintâi «victimă» a căsătoriei este bărbatul. El își obține femeia sa plătind cu sine însuși; devine mire prin darul de sine. Pe o bază diferită de această iubire și de această dăruire de sine, căsătoria și-ar pierde sensul ei profund riscând să fie un furt (răpire) sau o seducere”. J. J. VON ALLMEN, *La coppia cristiana in San Paolo*, Gribaudi, Milano 1968 (care traduce textul francez din 1951), 65-66.

¹⁷ Este ceea ce afirmă sfântul Ioan Gură de Aur în cea de a douăzecea Omilie despre Scrisoarea către Efeseni (PG 62, 135-150). A se vedea traducerea italiană îngrijită de A. Ceresa-Gastaldo în GIOVANNI CRISOSTOMO, *Vanità, educazione dei figli e matrimonio*, op. cit., 75-106.

exprime deplină corectitudine morală (deplinul comportament corect) a *imago Dei* pe care ei o au înscrisă în sinea lor. Blestemul care urmează păcatului originar (cf. *Gen.* 3,12-24) descrie într-un anumit fel – pornind de la latura negativă a situației create de păcat (*sub contrario*) – despre *imago Dei*, relatând despre „amintirea” pe care omul o conservă în inimă, unde Dumnezeu a pus-o ca un dar ce nu poate fi șters¹⁸. Ea ne spune care este binele pierdut, ajutându-ne să înțelegem care ar fi „asemănarea” „chipului”¹⁹.

Femeia experimentează „blestemul”, rod al păcatului, fiind sărăcită de frumusețea relației nuptiale și de bucuria deplină a rodniciei. Relația soților va fi caracterizată de stăpânire (dominare), de concupiscentă și de o naștere a pruncilor în durere (cf. *Gen.* 3,16). Frumusețea binecuvântării originare a orientării femeii către bărbat, ca răspuns față de darul iubirii bărbatului care sigila o unitate rodnică de bine și de har, este pierdută și aproape „destructurată”, deoarece iubirea umană nu mai trăiește în harul deplin al binecuvântării divine²⁰. *Imago Dei* nu este pierdută, însă dinamismul iubirii este desfigurat în ceea ce privește procesul său de actualizare.

În mod egal, bărbatul pierde frumusețea darului originar al sinelui, constatând că se află într-o relație de stăpânire a femeii (cf. *Gen.* 3,16). Experimentează și pierderea bunătății suveranității sale peste lumea creată – față de care trăia într-o relație de frumusețe și de muncă protectivă și deci de iubire – cunoscând osteneala durerii și neproductivității (cf. *Gen.* 3,17-18). În sfârșit, statutul lui de apărător al izvorului vieții este preschimbat în experimentarea morții ca fiind o întoarcere în țărână (cf. *Gen.* 3,19).

Păcatul este transmis din generație în generație pentru că a fost alterat dinamismul iubirii. Devenirea istorică a naturii umane, care înseamnă procreare, este știrbită în natura sa și acest fapt are repercusiuni asupra stăpânirii omului peste univers și istorie. În momentul în care *Adam*, mai bine zis Adam și Eva, încetează să mai fie apărători ai grădinii iubirii – în același timp iubire interpersonală și iubire care tinde la comuniunea cu Dumnezeu –, ei dezorientează, pe cât le este lor în putință, întregul adevăr al istoriei. **De fapt, numai ca apărători ai iubirii ei sunt protectori ai vieții și ai istoriei.**

¹⁸ Acest fapt este afirmat în binecuvântarea nuptială a ritului căsătoriei: „O, Dumnezeule, în Tine, femeia și bărbatul se unesc, iar cea dintâi comunitate umană, familia, primește în dar aceea binecuvântare pe care nimic n-a putut să o șteargă, nici păcatul originar și nici apele potopului”.

¹⁹ Diferența dintre chip și asemănare este o elaborare a Părinților Bisericii. Realizată de Capadocieni, în special de sfântul Grigorie de Nisa, această diferență este reluată de Augustin și, prin intermediul său, de către întreaga tradiție occidentală. Sfântul Bernard, în secolul al XII-lea, o dezvoltă în mod amplu, chiar reînnoind-o, în antropologia *Sermoni sul Cantico dei Cantici*. Prin această elaborare ei intenționează să salveze, pe de o parte, legătura ontologică – de care trebuie să se țină seama (de care nu se poate face abstracție) – care-l unește pe om Dumnezeuului-Creator în planul ființei (*imago*) și pe de altă parte să apere istoricitatea sa în împlinirea mântuirii (*similitudo*).

²⁰ CBC, 399-400.

Nu trebuie să neglijăm faptul că fecunditatea cuplului în urma păcatului este o fecunditate fratricidă, caracterizată de aversiune și de moarte (cf. *Gen.* 4) și că întreaga îndreptare a umanității către Dumnezeu-Creatorul a pierdut originara spontaneitate a fericirii, devenind un efort continuu de stăpânire a „cerului”, fapt descris în evenimentul Turnului Babel (cf. *Gen.* 11). Va porni de aici prima alianță a iubirii pe care Dumnezeu o va încheia cu Israel prin credința lui Avram și a Sarei, până când Simeon și Ana îl vor lua în brațe pe Fiul lui Dumnezeu făcut om, în Templul din Ierusalim (cf. *Lc.* 2,22-40).

Dinamismul iubirii, constituit pe baza darului făcut de *Agape* (Iubirea) divină și trinitară, se vede descompus într-un dinamism de moarte, lipsit de spontaneitatea sa în bine. Întregul dinamism – care cuprinde originea unitară și unitivă a iubirii, relația interpersonală bărbat-femeie și realizarea sa sexuală, fecunditatea și stăpânirea peste tot ceea ce este creat – este compromis și îndreptat spre ceva care nu-i aparține și care este blestemat în șarpe (cf. *Gen.* 3,14-15).

7. Învierea iubirii

7.1 A doua creație în misterul lui Cristos

Pornind de la creație, Părinții Bisericii au interpretat misterul lui *Adam* – bărbatul și femeia – ca fiind *simbol și profetie* a misterului lui Cristos și a Bisericii²¹.

²¹ Tema, des întâlnită în scrierile Părinților, se repetă în mai multe opere ale sfântului Augustin și sfântului Ambrozie: cf. în cazul SFÂNTULUI AUGUSTIN: *Contra Adim.* 1,3; *Contra adv. L. et P.* II,9; *Contra Faustum* XII,8; XXII,38; *Contra Secund.* II,21; *De civ. Dei* XXII,17; *De Gen. ad litt.* I,1; VIII,5.10; IX,19 (*Gen.* 2,24); *De Gen. adv. Man.* II,12-13; II,24; V,24; *De nupt. et conc.* II,4; II,32; *De pecc. mer. et rem.* I, 16,21 (*Gen.* 2,24); *De un. Eccl. (Ad Cath. Ep. C. Don.)* IV,7; VII,17-18; X,24; *En. in ps.* X,10 (*Gen.* 2,24); XVIII,2 (*Gen.* 2,24); XXX/2, s.1,4; XXXIV, s.2,1; XXXVII,6; XL,10; XLIV,3; 12 (*Gen.* 2,24); LIV,3; LVI,11; LXI,4; LXVIII, s.2,1; LXXI,17; LXXIV,4; XC,s.2,5; CIII, s. 4(6); CXVIII, s. 22,3; s. 29,9 (*Gen.* 2,24); CXXVI,7; CXXVII,11; CXXXVIII,2; 21; CXLII,3 (*Gen.* 2,24); CL,2; *In lo. ev. tr.* IX,10; 15,8; 120,2-3; *Opus imp. c. Iul.* II,59 (*Gen.* 2,24); *Quaest. in Hept.* I,80; VII,49.26; *Sermo* 45,5; S. 65/A,7; S. 91,6.7(*Gen.* 2,24); S. 129,3.4; S. 162,1 (*Gen.* 2,24); S. 218,14; S. 228/B, 4; S. 336,5; S. 341 *ad popol.* 9-13; S. *De Resurr.* 362,14.16. Pentru SANT'AMBROGIO, cf. *De fide* 4,30-31; *Ep.* 16,4; *Ep.* 41,26; *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2,85-86; *Expositio in Psalmum CXVIII* e il *Commento ai Salmi* 36; 37; 39. Pentru alte referințe patristice cf. și CLEMENTE ROMANO, *Seconda lettera ai Corinzi*, XIV,1-5; TERTULLIANO, *L'unicità delle nozze*, V,7; ORIGENE, *In Matth.* 14,17; ILARIO, *Tractatus mysteriorum*, 1,3; *Sul Vangelo di Matteo* 27,4; GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Ephes.* 5, hom. 20,3; *Quales ducentae uxores* 3,3; GIROLAMO, *In Ephes.* 5,31; LEONE MAGNO, *Ep.* 59,4. Se află în SAN BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 18, a. 1, q.1, resp.(ed. Quart. II,433) și SAN TOMMASO D'AQUINO, *IV Sent.*, d. 18, q.1, a. 1, sol. 1. Există numeroase studii vizavi de această temă, cf. S. TROMP, "De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in Cruce", în *Gregorianum* 13 (1932) pp. 489-527; A. LIESKE, *Die theologie des Logos-mystik bei Origenes*, 1938, Aschendorff edition; J. RINNA, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim hl. Ambrosius*, Roma 1940, pp. 33-61; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia, an inquiry into the concept of the Church as mother in early christianity*, The Catholic University of America, Washington, D.C. 1943;

Acest fapt ne introduce într-o dimensiune nouă. Cel dintâi element de care trebuie să ținem seama este că **o înțelegere autentică și potrivită despre om depinde de misterul lui Cristos**. De fapt, Sfinții Părinți și teologia următoare a Bisericii au înțeles că Întruparea și întregul mister al lui Cristos oferă o mai mare înțelegere a naturii umane. **Dacă Dumnezeu a vrut să se facă om, pentru ca omul să devină Dumnezeu prin participare, înseamnă că acest lucru, și numai acesta, îi oferă omului deplina sa împlinire (realizare).**

Cuvântul și-a luat trup pentru ca trupul omului să fie mântuit în trupul Său. Misterul trupului Cuvântului este deci misterul unei noi creații care ne este dăruită și care îl redăruiește pe om, omului. Însușindu-și natura umană și unind-o cu Sine, Cuvântul a introdus natura umană în comuniunea deplină a vieții Sfintei Treimi. În realizarea misterului Său vedem împlinirea autentică a omului, pregătită încă din momentul creației. Fiul veșnic și Unul născut al Tatălui alege trupul uman, și prin darul trupului Său ne dă posibilitatea să participăm la harul vieții divine, să devenim fii în Unicul Fiu²². El singur este „chip al lui Dumnezeu” după cum mărturisesc Sfânta

S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Roma 1946; P. BONNARD, “Jésus-Christ édifiant son Eglise. Le concept d’édification dans le Nouveau Testament”, *Cahiers Théologiques de l’actualité protestante*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1948; CH. JOURNET, “Note sur l’Eglise sans tache ni vide”, în *L’eglise du Verbe incarné* II, Paris 1951; P. COLLI, *La pericope paolina Ad Ephesios V. 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento, Dissertatio ad lauream in Facultate Theologica, PUG*, Parma 1951; H. DE LUBAC, *Méditation sur l’Eglise*, Paris 1953, pp. 89-106; T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, vol. I, Romae 1955, pp. 149-163; I.I. MARCELIC, *Ecclesia Sponsa apud s. Ambrosium*, PUL, Roma 1967; J. SCHMID, *Reallexicon für antike und Christentum*, Bd II, Srtuttgart 1954; S. TROMP, *De Christo capite sui Corporis Mystici*, Romae 1960; K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour une renouvellement de la Pastorale d’aujourd’hui*, Cerf Paris 1964; M. REVEILLAUD, “Le Christ-Homme, tête de l’Église, Étude de ecclésiologie selon les Enarrationes in Psalmos d’Augustin”, în *RecAug* V (1968) pp. 67-94; D. FAUL, “Ecclesia, Sponsa Christi”, *Augustinus* XV (1970) pp. 263-280; C. RUSH, “Death as a spiritual marriage: individual and ecclesial eschatology”, în *Vigiliae Christianae* 26 (1972) pp. 81-101; A.-M. LA BONNARDIÈRE, “L’interprétation augustinienne du magnum sacramentum de Éphés. 5,32”, în *RecAug* XII (1977) pp. 3-45. Cf. și F. PILLONI, *Danza nuziale. Itinerario teologico e catechismo per coppie e famiglie*, Effatà, Cantalupa (TO) 2002; Id., “Presentazione della Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell’uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo” în F. PILLONI, (ed.), *La Chiesa «come sposa adorna per il suo sposo»* (Ap 21,2), Effatà, Cantalupa (TO) 2006, pp. 7-15; Id., “L’identità nuziale della Chiesa” în F. PILLONI, (ed.), *La Chiesa «come sposa adorna per il suo sposo»* (Ap 21,2), Effatà, Cantalupa (TO) 2006, pp. 84-104; L. CONSOLI, “Unitas caritatis”, *Lineamenti per una Teologia dell’amore sponsale in Sant’Agostino, Thesis ad licentiam*, Istituto Giovanni Paolo II, Roma 2007, încă ne publicată; F. PILLONI, *Conversazioni sulle nozze. Introduzione al mistero nuziale*, Effatà, Torino 2009; F. PILLONI - L. CONSOLI, “Il simbolo nuziale nei Padri della Chiesa”, în *Sofia, Revista de pensament teologic* 16 (2010) pp. 46-71; F. PILLONI, “Il simbolo nuziale nella teologia dei Padri”, în *Anthropotes*, ce urmează să fie publicată.

²² «Încontinuu Răscumpărătorul este generat din Tatăl. Astfel, la fel ca el, Dumnezeu te generează încontinuu și pe tine în fiecare lucrare, în fiecare cugetare, dacă tu ai *Pneuma* înfierii și devii fiu al lui

Scriptură²³, Părinții²⁴ și tradiția Bisericii²⁵. Omul este creat de El și pentru El²⁶. „Căci întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii” (Col. 2,9) și aceasta este uniunea care îi dăruiește omului mântuirea prin înviere. Părinții sintetizează acestea afirmând că „ceea ce nu este însușit nu este mântuit”²⁷, tocmai pentru a sublinia că omul își află mântuirea numai în comuniunea cu persoana Cuvântului întrupat.

Dumnezeu în Isus Cristos». ORIGENE, *In Jer. hom.* 9,4. «Sălășluind în noi unicul Spirit, Dumnezeu prin Fiul va fi în noi unicul Tată al tuturor, conducându-i pe cei care iau parte la Spirit la unitatea dintre ei și cu El». CIRILLO DI ALESSANDRIA, *In Joahnnem* XI, 11. «[...] Pentru că [...] și noi în El și prin El să putem deveni fiii lui Dumnezeu, după natură și prin har – după natură fiind în El ca în unul, și prin părtășie și prin har fiind prin El în Pneuma». ID., *De recta fide ad Theodosium*, 30. Apoi: GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* VII, 22. AGOSTINO, *In Io. ev. tr.* 10,3. Apoi SAN BONAVENTURA, *Red. art.* 12,421, *op. cit.* în V. BATTAGLIA, *Cristologia e contemplazione*, EDB Bologna 1986, p. 87, nt. 60. Cf. E. MERSCH, „Filii in Filio”, în *NRT*, 65 (1938) pp. 551-830; O. CASEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, Città Nuova 1965, pp. 142-146.

²³ Cf. *2Cor.* 4,4; *Col.* 1,15a.

²⁴ Despre crearea omului după chipul Fiului, chip perfect al lui Dumnezeu, în sfinții Părinți, cf. P. NELLAS, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Cerf, Paris 1989; A.G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, Desclées, Paris 1987; S. RAPONI, „Il tema dell'immagin-somiglianza nell'antropologia dei Padri”, în *Temi di antropologia teologica*, E. ANCILLI (ed.), *Teresianum*, Roma 1981, pp. 241-341, *op.cit.* în V. BATTAGLIA, *Cristologia e contemplazione*, *op. cit.* p. 93, nt. 11. Despre tema lui Isus ca și chip al Tatălui, cf. AGOSTINO, *In Io. ev. tr.* 71,2, iar despre tema omului ca și chip al Chipului se poate consulta IRENEO, *Adv. Haer.* V, 1,13; ID., *Esposizione della predicazione apostolica 11 și 32*, în E. GUERRIERO (ed.), *Ireneo di Lione, Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 192-501; SAN PIETRO CRISOLOGO, *Sermones* 117,1-2; și în AGOSTINO, *De Trinitate* XIV, 18,24. Despre „chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, cf. SANT'IRENEO, *Adv. Haer.* 5,6,1; 5,16,2-3; SAN GREGORIO DI NISSA, *De hominis officio*, 16; *In Canticum homilia*, 2; SANT'AGOSTINO, *En. in ps.4,8*, *op. cit.* în CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE *Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 5, nt.4.

²⁵ Cf. *Gaudium et spes* 22; *CBC* 479. GIOVANNI PAOLO II, *Lett. ap. Mulieris dignitatem*, 6; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna*, *op. cit.*, 5; BENEDICT XVI, *Gesù di Nazareth*, Rizzoli 2007, pp. 167-168. Vizavi de importanța reînnoirii antropologiei teologice începute de Conciliul Vatican al II-lea să se vadă L. LADARIA, „L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II”, în *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*. 2, ediție îngrijită de R. LATOURELLE, Cittadella, Assisi 1987, pp.939-951; P. CODA, „L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della Gaudium et spes”, în «*Lateranum*» 54 (1988) pp. 164-194; M. CONTI, „L'uomo e la sua attività secondo la 'Gaudium et spes' alla luce del Nuovo Testamento”, în «*Antonianum*» 70 (1995) pp.367-400.

²⁶ Cf. *Rm.* 8,29; *1Cor.* 15,49; *2Cor.* 3,18; *Fil.* 3,10,21.

²⁷ A se vedea cristologia SFÂNTULUI LEON CEL MARE, *Sermone* XXI,2 însă afirmația patristică, deja prezentă în teologia SFÂNTULUI IRINEU, *Adv. haer.* V,1,4,1 și în Tertulian, a fost pronunțată pentru prima dată de ORIGEN, *Dialogo con Eracleide*, *SC* 67,70; prezentă în Sfântul Atanasie, *De Incarnatione* 54,3; dezvoltată de SFÂNTUL GREGORIE DE NAZIANZ, *Ep.* 101,32. Cf. și PROCLIO DI COSTANTINOPOLI, PG 65,699D; SFÂNTUL IOAN DAMASCHINUL, *De fide orthodoxa*, L. IV, c. 13; I. III, c. I; C. 14; *Homilia* IV, 12. Tema a avut maxima ei dezvoltare în SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Disp. cum Pyrrho* t. 2, p. 180, până la SFÂNTUL TOMA, *Officium de festo corporis Christi*, Ad Matutinas, In Primo Nocturno, *Lectio 1: Opera omnia*, v. 29 (Parigi 1876) p. 336. Pentru studii se poate vedea A. GRILLMEIER, *Quod non assumptum – non sanatum*, în *LThK*, VIII, 954ss., și Id., *Ermeneutica moderna e Cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia*

8. Uniune filială și uniune nupțială

Isus vine ca Fiu al Tatălui pentru a ne comunica darul Său de a fi Fiu. El ne dăruiește acea unire cu Dumnezeu și acea participare la viața divină care alcătuiesc vestirea substanțială a credinței²⁸. Sensul real al acestei afirmații este subliniat de Sfântul Ioan încă din epoca apostolică: „*Vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim fii ai lui Dumnezeu, și suntem*” (1Io. 3,1)²⁹. Acest proces de a „*deveni fii*” se împlinește prin unirea cu Cuvântul întrupat, răstignit și înviat. Este acel „a fi în comuniune” cu Cristos despre care vorbește apostolul Ioan. Acel „a fi în El” și acel „a fi în Cristos” despre care vorbește apostolul Pavel. Este acel „a fi părtași la natura divină” despre care vorbește apostolul Petru (2Pt. 1,4).

9. Limbajul nupțial

Această unire este o unire de iubire care – în Cristos – face din Dumnezeu și din om o singură realitate. O unire deja comunicată nouă în taina trupului și a sângelui lui Cristos: „un trup” euharistic, promisiune și speranță a unei uniuni totale. Uniune care nu confundă și nici nu separă, ci ne unește pe noi cu Cristos în iubire: **o unire nupțială**. Filiația și nupțialitatea sunt o singură paradigmă: aceea a Fiului-Mire. Este iubirea Sfintei Treimi care, în planul ei etern, dorește să unească cu Sine bărbatul și femeia, și coboară la nivelul uman însușindu-și limbajul naturii umane. **Iubirea umană este limbajul pe care Dumnezeu și-l însușește și-l experimentează în misterul învierii și al mântuirii cu scopul de a-l face părtaș (pe om) vieții Sale divine**³⁰. Această însușire a limbajului iubirii umane – realizată de

calcedonese, Brescia 1985²; A. AMATO, *Gesù è il Signore. Saggio di Cristologia*, Bologna 1991², pp. 147-287; J. DUPUIS, *Introduzione alla Cristologia*, Casale Monferrato 1993, pp. 112-150, cit. în P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book 1996, p. 321, nt. 34; M. SIMONETTI, “Studi di Cristologia postnicena”, *Institutum patristicum Augustinianum*, 2006.

²⁸ Cf. CBC 422. Cf. SANT'IRENEO, *Adv. Haer.* 3,19,1; SANT'ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De Incarnatione* 54,3.

²⁹ Realismul obiectiv al acestei filiații este subliniat pentru a întări credința creștină față de uneltirea celor care ofereau despre această dimensiune o viziune abstractă: „V-am scris acestea despre cei care vă înșală” (1Io. 2,26). Este evidențiată ca fiind o cunoaștere care izvorăște din unirea cu Spiritul: “Dar în ce vă privește, rămâne în voi unirea pe care ați primit-o de la El și nu aveți nevoie ca să vă învețe cineva” (1Io. 2,27; cf. 2,20). Și în special este subliniată dimensiunea treimică: conștiința filiației vine de la Spiritul Sfânt și dăruiește comuniunea cu Tatăl în Fiul: „Dar voi aveți unirea (Spiritul) de la Cel Sfânt (Cristos) și cunoașteți cu toții [...] Acesta este Anticristul, cel care-l neagă pe Tatăl și pe Fiul. Oricine îl neagă pe Fiul, nu-l are nici pe Tatăl; cine-l mărturisește pe Fiul, îl are și pe Tatăl” (1Io. 2,20-23). Subliniez că „a avea” (în greacă: *eko*; vulgata: *habeo*) în Sfântul Ioan este sinonim al Cuvântului cu care Cuvântul-Mire o are pe Mireasa-Israel/Biserica. Să se vadă mărturia Botezătorului, a doua, cea care urmează nunții din Cana, unde este proclamat în mod deschis: „Cel care are mireasa este mirele” (Io. 3,29).

³⁰ «Chipul căsătoriei între Dumnezeu și Israel devine realitate într-un chip mai înainte de neconceput: ceea ce reprezenta faptul de a sta înaintea lui Dumnezeu acum, prin participarea la jertfa lui Cristos –

Dumnezeul iubirii – este o însușire a omului ca atare, așa cum El l-a creat, cu capacitatea (*capax*) iubirii interpersonale. Persoana umană este destinată să trăiască prin participare acea iubire care este Dumnezeu prin natură și care are în sine deschiderea către iubirea ca dar original al Creatorului.

Acesta este motivul pentru care întreaga Scriptură are în sine, povestind și cântând, simbolul nupțial ca un element ce o caracterizează³¹. Și din această cauză economia sacramentală a Bisericii are legătură cu taina căsătoriei³². Din acest

împărtașirea cu trupul și sângele Său – devine unire» (*Deus caritas est*, 13). Și mai articulat: «Iubirea este «divină» pentru că vine de la Dumnezeu și ne unește cu Dumnezeu și, prin acest proces de unificare, ne transformă într-un Noi care depășește dezbinările noastre și ne face să devenim un singur lucru, până când, la sfârșit, Dumnezeu va fi «Totul în toate»» (*1Cor.* 15,28)» (*Ibid.* 18). Totuși suntem avertizați cu privire la o mistică idolatră și trupească a eros-ului: „Oare este într-adevăr așa? Creștinismul a distrus cu adevărat eros-ul? Să privim lumea precresțină. Grecii – cu siguranță în mod asemănător cu alte culturi – au văzut în eros înainte de toate beția, înfrângerea rațiunii de către o “nebulie divină” care îl smulge pe om din limita existenței sale și care, în această ființă tulburată de o putere divină, îi permite să experimenteze cea mai înaltă beatitudine”. [...] În religii, această atitudine a fost tradusă în cultul fertilității, căruia îi aparținea prostituția “sacră”, înfloritoare în multe temple. Deci eros-ul era celebrat ca forță divină, ca și comuniune cu divinul.

La această formă de religie, care neagă ca o foarte puternică tentație credința într-un singur Dumnezeu, Vechiul Testament s-a opus cu cea mai mare fermitate, respingând-o hotărât ca perversiune a religiozității. Cu toate acestea, nu a refuzat eros-ul ca atare, ci a declarat război deformării sale distrugătoare, pentru că falsă divinizare a eros-ului, care se produce aici, îl lasă fără demnitatea sa, îl dezumanizează. În fapt, în templu, prostituatele, care trebuie să dăruiască beția divinului, nu sunt tratate ca ființe umane, nici ca persoane, ci ele sunt doar instrumente pentru a stârni “nebulia divină”; în realitate, ele nu sunt zeițe, ci persoane umane de care se abuzează. De aceea eros-ul turmentat și indisciplinat nu este urcare, „extaz” către Dumnezeu, ci cădere, degradare a omului. Astfel devine limpede faptul că eros-ul are nevoie de disciplină, de purificare, pentru a dăruii omului nu plăcerea de o clipă, ci o anumită degustare a împlinirii existenței, a acelei fericiri spre care tinde ființa noastră întreagă» (*ibid.* 4).

³¹ Cf. *CBC* 1602. În Biblie, fie în Vechiul, fie în Noul Testament, simbolul nupțial evidențiază uniunea dintre Dumnezeu și om care se împlinește în misterul lui Cristos, ajungând până la plinătatea Nunții Eshatologice cântate în Apocalipsă. Părinții au interpretat mai mereu aceste texte biblice la lumina misterului nupțial: *Gen.* 1,26-1-31; 2, 7-9.15-25; *Gen.* 3,1-24; *Gen.* 18,1-16; *Ex.* 3,1-20; *Ex.* 24,1-11; *Ps.* 44 (45); *Cântarea Cântărilor*; *Is.* 1,21-26; 5,1-7; 49,14-26; 50; 54,1-10; 61,10-62,12; *Ier.* 2,1-44; 31,1-22; 3,1; 6,11; 44,7; 51,22; 31,21-22; *Iez.* 16, 53-62; 23; *Os.* 2,2-7; 2,4-20; 2, 17.21-23. Iar în Noul Testament: *Mc.* 2,19-20; *Mt.* 9,14-15; 22,1-14; 25,1-3; *Lc.* 5,33-35; 14, 16-24; *Io.* 1,27-30; 2; 3,29; 4,1-42; 12,1-8; 13,1-20; 19,25-27; 20,1-18; *1Cor.* 6,12-20; *2Cor.* 11,1-2; *Ef.* 5,21-33; *Apoc.* 5,6-8; 17-18; 19,7,9; 21. Unele exemple de imagini din Scriptură explicate, în cheie nupțială, sunt prezente în SFÂNTUL AUGUSTIN: cf. *S.* 341,9-13; *En. in ps.* XXX,2 s.1,4; *En. in ps.* LXXIV,4; *Ep.* 140 [*Is* 61,10]; *In Io. ev.* 9, 2.10 [*Gv* 2,2]; *S.* 183, 6,10 [*Gv* 3,29]; *Quaest. in Hept.* VII, 49,26 [*Mt* 9,15; *Mt* 9, 20-22; *2Cor* 11,2]; *En. in ps.* XC [*Sal* 18,6]; *Qu. in Iudices* VII [*Dt* 25,5-10; *1Cor* 4,15; *1Cor* 1,13]; *En. in ps.* CXVIII, s. 29,9 [*1Cor* 3,11; (*1Tm* 8,6)]; *C. adv. L. et P.* II,9 [*Gv* 6,53-58; *1Tm* 2,5; *1Gv* 1,5]; *Contra Faustum* XII, 8 [*Gv* 6,53]; *De un. Eccl.* X,24 [*Gv* 14,6]; *En. in ps.* CXXXVIII,2 [*Col* 2,13-14]; *En. in ps.* XXX,2 [*Gv* 15,5]; *De Gen. adv. Man.* II,13 [*2Cor* 11,2-3]; II, 24 [*Gv* 7,37-38].

³² Cf. M. OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli 2007, pp. 171-208 e 312-319; G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e*

motiv misterele lui Cristos conțin în ele însele dimensiunea nupțială³³. Și datorită acestui fapt latura nupțială a cristologiei nu este un adaos secundar sau spiritual al cristologiei, ci o dimensiune interioară a ei. După cum am arătat în alt loc³⁴, simbolul nupțial era parte integrantă din *cristoeclesiologia* Sfinților Părinți, adică din acea înțelegere și expunere unitară a misterului lui Cristos și al Bisericii.

Începând cu secolul al IX-lea, cu o ușoară trecere de la cultura antică la cea romano-germanică, simbolul nupțial a fost spiritualizat și, într-un anume fel, închis între zidurile misticii³⁵, fără să mai aibă un rol definit în câmpul teologiei obiective, chiar dacă era în afara oricărui pericol conținutul său esențial chiar și dincolo de limitele limbajului său³⁶, chiar dacă cunoștea o lansare repetată de sinteze experimentale în viața Bisericii³⁷. Reflecția vizavi de sacramentul căsătoriei

sacramento delle nozze, "Nuovi Saggi Teologici" 54, EDB, Bologna 2002; *Id.*, *I sacramenti simbolo e teologia* vol. 1 și 2, EDB Bologna 1997 și 1998.

³³ Începând cu secolul al IX-lea figura simbolică a căsătoriei este spiritualizată fiind secundară în relatarea obiectivă a misterului lui Cristos. Semne ale acestei tăceri, chiar într-un context care-și însușește conținuturile, se află în abordarea *Catehismului Bisericii Catolice* care, dacă pe de o parte, redescoperă această dimensiune totuși, în timp ce o valorifică în câmpul Tainei Căsătoriei, nu o valorizează în partea specifică dedicată descrierii și enumerării Misterelor lui Cristos. În același text sunt evidențiate prezența lui Isus la «sărbătoarea nupțială» desfășurată la Cana în confirmarea bunătății sacramentului căsătoriei (cf. 1612-1616), incluziunea unitară și nupțială a Bibliei (cf. CBC 1602), și confirmarea semnului iubirii nupțiale în întreaga viață creștină (cf. 1617. 1089. 1130. 1612).

³⁴ F. PILLONI, «La Iglesia, 'casa i familia del Dios vivo' en la comprension de los Padres», in R. PELLITERO (DIR), *La Iglesia como Familia de Dios*, ed. Rialp, Madrid 2010.

³⁵ Mistica benedictină medievală, ca artă în strânsă legătură cu ea, dezvoltă o bogată simbologie și o amplă spiritualitate, care nu se pare că-și află apogeul în sfânta Gertruda de Helfta. Ea se va întoarce cu multă vigoare în mistica cisterciană din secolul al XII-lea, care se alătură unei viziuni a antropologiei și a eczeologiei sensibile temei iubirii. Sfânta GERTRUDA DE HELFTA, *Esercizi spirituali*, Glossa Edizioni 2006; *Id.*, *L'Araldo del divino amore: Libro II. Diario spirituale*, San Paolo 2008.

³⁶ Simbolul nupțial este sensibil diminuat în tratatele scolastice scrise de Sfântul Toma, dar în realitate, tema este destul de prezentă în comentariile Scripturii, care, după cum se știe, alcătuiau fundamentul învățăturii. Sfântul Toma dezvoltă în mod amplu simbolul paulin cap/trup. Nu este uitată imaginea nupțială, care este prezentă în comentariile biblice și care apără sensul ultim al uniunii lui Cristos și a Bisericii în trupul mistic. Acest fapt apare în diferite texte. Comentând nunta din Cana, spre exemplu, Toma se exprimă astfel: «În sens mistic nunta indică uniunea (*coniunctio*) lui Cristos și a Bisericii; pentru că așa cum spune Apostolul (*Ef. 5,32*) 'Misterul acesta este mare: eu o spun cu privire la Cristos și la Biserica'. Această căsătorie a început în pânțelecele Fecioarei, când Dumnezeu-Tatăl uni Fiului natura umană în unitatea persoanei, astfel încât patul nupțial al acestei uniri a fost pânțelecele feciorelnic, după aluzia psalmistului (*Ps. 18,6*): 'În soare și-a pus locașul său...'. Și în *Matei 22,2* așa se vorbește despre această căsătorie: 'Împărăția cerurilor este asemenea unui rege care a făcut nuntă pentru fiul său'; această nunta s-a împlinit când Dumnezeu-Tatăl a unit natura umană cu Cuvântul în pânțelecele Fecioarei. Însă ea a fost făcută public când Biserica este unită cu El prin credință. Așa se exprimă Osea în acest sens (*Os. 2,22*): 'Și te voi logodi Mie întru credincioșie'. Și în *Apocalipsă (19,9)* așa stă scris: 'fericiți cei chemați la ospățul de nuntă al Mielului'. Nunta va fi consumată atunci când mireasa, adică Biserica, va fi introdusă în camera nupțială a Mirelui, adică în mărirea cerurilor». Tommaso, *In Ev. B. Ioannis expositio*, c. II, lectio I,1. Cf. C. SCANZILLO, *La gratia Capitis in Tommaso d'Aquino. Sui fondamenti cristologici dell'ecclesiologia*, D'Auria, Napoli 1995; Cf. G. IANMARONE, *Gesù Cristo e la Chiesa in San Tommaso d'Aquino*, Herder - Miscellanea francescana, Roma 1997.

³⁷ Deși lipsită de expresivitatea teologică obiectivă pe care o avea în perioada patristică, figura (aspectul) simbolică a căsătoriei s-a împodobit cu dimensiuni spirituale și mistice în cadrul monahismului benedictin și

și de iubirea umană a readus atenția teologilor nu numai asupra dimensiunii unei antropologii adecvate, ci și asupra naturii misterului lui Cristos și al Bisericii și asupra conexiunii dintre antropologie și cristologie³⁸. Datorită magisteriului lui Ioan Paul al II-lea³⁹ și aprofundării spirituale și teologice pe care Dumnezeu a provocat-o în Biserică, astăzi noi suntem conștienți că *persoana umană nu poate fi mântuită decât prin natura sa de persoană nupțială, pe care Cuvântul a luat-o asupra*

medieval. Deja Viața sfântului Benedict și a sfintei Scolastica reprezintă o imagine nupțială de mare relevanță, propusă de Grigore cel Mare. Ea își va afla împlinirea în experiențe concrete, chiar și feminine. Sfânta Gertrude di Hefta ne-a lăsat în al său *Araldo divino* o capodoperă a acestei elaborări interioare, însă trebuie luate în seamă și figuri precum sf. Ildegarda di Bingen, sf. Brigida di Svezia și altele.

În special în școala cisterciană dimensiunea nupțială caută o cale pentru a se repropune ca experiență eclezială, lucru pe care nu-l putea realiza monahismul cluniacens care, cu frumusețea lui, era prizonier al schemei ecleziale legată de categoriile feudale. În special cu sfântul Bernard și cu marea școală care se răspândește pomind de la el, aflăm că se repropune categoria *Verum sponsum* ca o cheie nu numai de spiritualitate și de mistică, ci de viață creștină și eclezială. Experiența cisterciană, cu dimensiunile sale de fraternitate, este strâns unită ideii uniunii în iubire, care te face una în iubire. Opere precum *Carta caritatis*, *Exordium magnum* și *Exordium parvum* evidențiază în mod clar acest lucru. Și poate că este tocmai această simplă pecete a iubirii unitive – capabilă să fie experiență bisericească și să fie simțită de orice persoană – marele secret al succesului și al răspândirii cisterciene, care a invadat rapid întreaga Europă. O mare mulțime de documente zac, mai mereu inedite și ignorate în limba lor latină, în volumele *Patrologiei Latine* și în biblioteci. Să nu se uite că mișcarea franciscană radicalizează elanul cistercian, având la originea sa prezența sf. Francisc și a sf. Clara, care reiau idealul sfântului Benedict și a sfintei Scolastica și-l oferă tuturor împreună cu experiența lor spirituală. Și nici nu trebuie să uităm că sfântul Ignațiu avea mereu la el volumul *Sermoni sul Cantico dei Cantici* al sfântului Bernard și că de fapt inclusiv experiența ignațiană este influențată, deși în chip mai slab (D. M. MOLINA, *La vera sposa de Christo. La primera ecclesiologia de la Compañía de Jesús. Los tratados eclesiológicos de los Jesuitas anteriores a Belarmino (1540-1586)*, Biblioteca Teologica Granadina 34, Granada 2003). Există o lungă tradiție a figurilor spirituale, cum ar fi sfântul Francisc de Sales și sfânta Giovanna di Chantal, care reiau și urmează idealurile spirituale în strânsă legătură cu această viziune a iubirii unitive. Rolul pe care acest fapt îl are în tradiția carmelitană este cunoscut tuturor și-și află împlinirea în *Cantico spirituale* și în *Fiamma viva* a sf. Ioan al Crucii, lucrări izvorâte din relația cu experiența mistică feminină feciorelnică a sfintei Tereza de Avila, a Maicii Ana a lui Isus precum și a altora, până la Edith Stein și chiar mai departe. Și maeștrii ai iubirii, precum Fericitul Antonio Rosmini, ne-au lăsat dincolo de o spiritualitate și încercarea unei renașteri teologice și filozofice a iubirii ca latură a gândirii. Rosmini o folosește nu numai în cazul antropologiei (cf. G. GRANDIS, *Il dramma dell'uomo. Eros/Agape e Amore/Carità nel pensiero antropologico di Antonio Rosmini Serbati*, ed. San Paolo, Milano 2003), ci și în scopul unei regândiri teologice (*Teosofia*). Ea este prezentă și la autori precum Scheeben și Odo Casel, care au contribuit în secolul al XX-lea la reînnoirea teologică culminată în documentele Conciliului Vatican al II-lea. Să nu mai vorbim de perspectiva dramatică și dialogică a lui Hans Urs von Balthasar, a cărui gândire este în strânsă legătură cu experiența lui Adrienne von Speyer. O gândire atât nupțială, cât și mariană. Situația actuală evidențiază un parcurs, pomind de la Ioan Paul al II-lea, a unei progresive reintegrări a simbolului nupțial în adevărurile și experiențele omului și ale Bisericii. De fapt, în secolul al XX-lea s-a reintrodus figura simbolică a "trupului mistic" în țesutul organic al teologiei alături de cea a „poporului lui Dumnezeu”. Reintegrarea figurii nupțiale este un dar al lui Dumnezeu pe care Biserica, reluând antropologia, îl primește în multe dimensiuni – și teologice – astfel încât Biserica să fie definită încă o dată, în conformitate cu cea mai bună tradiție patristică, de cele trei imagini ale Bisericii trup, popor și mireasă.

³⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 7.

³⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova–LEV Roma 1995, și în documentele magisteriale unele exemple în: *Mulieris dignitatem* 23-25; *Lettera alle famiglie* 18-19; *Familiaris consortio* 13.

Sa. Însușindu-și natura umană în totalitatea ei, Cristos a luat asupra Sa esențiala dimensiune nupțială, ducând-o la deplinul ei adevăr și la deplina exprimare. Astfel, limbajul matrimonial este o cheie hermeneutică a cristologiei care orientează către o reflecție unitară, nouă și veche, a singurului mister al lui Cristos și al Bisericii⁴⁰.

Cuvântul vine în lume în dimensiunea Sa nupțială, așteptat ca Mire al primei Alianțe⁴¹. Multe pagini au fost scrise și ele trebuie integrate în reflecția dogmatică într-un mod organic. Pentru Părinții Bisericii și pentru Liturghie, Întruparea este mister al nunții dintre natura divină și cea umană⁴². Aceste naturi se unesc în chip ipostatic în Persoana Cuvântului întrupat⁴³.

⁴⁰ "Sensul eshatologic al căsătoriei umane nu este tocmai acea unire a lui Dumnezeu cu poporul Său pe care întregul Vechi Testament o exprima cu ajutorul imaginii Nunții? În misterul în care iubirea lui Dumnezeu se revelează, chipul devine realitate: iată de ce Cristos, Fiul veșnic, se căsătorește cu umanitatea decăzută pe care o înalță prin Cruce pe culmea asemănării cu Sine ca și creatură a Sa, și prin această nuntă de sânge filiațiunea Sa devine a noastră, astfel încât noi toți devenim fii împreună cu Fiul, în Fiul". L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, p. 31, cit. in M. OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli 2007.

⁴¹ A se vedea și C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal „mysterion” al „sacramentum”*, EDB, Bologna 1990, p. 168; D. BUZY, „L'allégorie matrimoniale de Jahvé et d'Israel", în *Vivre et penser* (1945) pp. 77-90; M. OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore*, cit., pp. 138-141. A se vedea și P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Vita e Pensiero, Milano 1968; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'Alleanza*, Marietti, Genova 1988; L. ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato (TO) 1997; R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2004; V. DELLAGIACOMA, *Israele sposa di Dio. La metafora nuziale del Vecchio Testamento*, Verona 1961, p. 11; M. MERUZZI, *Lo Sposo, le nozze e gli invitati. Aspetti nuziali nella teologia di Matteo*, Cittadella editrice, Assisi 2008; L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica. La dimensione antropologica del rapporto tra Cristo e la Chiesa nell'Apocalisse*, Cittadella editrice, Assisi 2007; M. MERUZZI – L. PEDROLI, *Venite alle Nozze. Un percorso biblico sulle orme di Cristo – sposo*, Cittadella editrice, Assisi 2009; B. PALAU, *Les aparicions de Jesús Resuscitat ales dones (Mt 28,8-10) i als Onze (Mt b28,16-20)*, Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2006.

⁴² GREGORIO MAGNO, *Omellie sul Vangelo* 38,1.3-4; AGOSTINO, S. 191, 2.3; *En. in ps. XXX*, s. 2, 1.4; LXIV, 3; S. 361, 17.16; *In Io. ep. tr.* 1.2; 2.2; *In Io. ev. tr.* 8.4; BEDA IL VENERABILE, *Om. sul Vangelo* 1,14 *dopo l'Epifania* (Gv 2,1-11); GIOVANNI CRISOSTOMO, *Sull'Epistola agli Efesini V, Om. XX,4; Catechesi battesimali* IV,1; *Hom. Laus maximi et quales ducendae sint uxores*; ILARIO, *In Ps. 127,8; Romano il Melode, Nozze di Cana*, 7, str. 1, în *Cantici* t. I, UTET, 121; TOMMASO, *In ev. B. Ioannis expositio*, c. II, lectio I,1,338.

⁴³ Cf. *CBC* 479-483. „Dumnezeu caută unitatea perfectă cu omul prin unirea ipostatică dintre natura divină și natura umană, care se realizează în Cuvântul întrupat. Această uniune ipostatică este un act unic și irepetabil, intrarea lui Dumnezeu în istorie. [...] este singurul loc în care divinul și umanul se află ipostatic *con-iugati* (uniți prin căsătorie)”. F. PILLONI, *Danza nuziale*, cit., 49, și 45-56. Acest fapt a fost bine evidențiat prin cele patru atribute care alcătuiesc definiția Conciliului din Calcedon: „Unul și același Fiul, Domnul nostru Isus Cristos, Însuși desăvârșit întru dumnezeire cât și întru omenitate, Însuși Dumnezeu adevărat și om adevărat... cunoscându-se în două firi, fără amestecare (*asynchytos*), fără schimbare (*atreptos*), fără împărțire (*achoristos*), fără despărțire (*adairetos*), deosebirea firilor nefiind nicidecum stricată din pricina unimii, ci mai degrabă păstrându-se însușirile fiecărei firi într-o singură persoană și într-un singur ipostas” (*DS* 302-302)» (*CBC* 467). Este vorba de maturizarea metafizică a limbajului nupțial. Teologia a trebuit să se exprime în climatul grec prin noțiuni metafizice, aflând o soluție de calitate nebănuită a paradoxului creștin «a fi doi în unul». Analogia nupțială este limbajul experiențial și simbolic imediat, căruia formularea dogmatică îi dăruiește o calitate teoretică pentru înțelegerea sa metafizică, deși este vorba de o comprehensiune care se lasă înțeleasă.

El este chip al Tatălui care este unit pe vecie cu natura umană, însușită în Persoana Fiului care, făcând-o „una” cu divinitatea Sa, este Mire. Codificarea dogmatică a Sinoadelor din vechime⁴⁴ a condus limbajul simbolic al unității nupțiale la formularea sa metafizică. Astfel s-a deschis accesul, într-o anumită măsură, la o „traducere metafizică” a misterului nupțial, care se împlinește înainte ca limbajul simbolic și nupțial să pătrundă în acea zonă de nesiguranță și de „secundaritate dogmatică”, ce va caracteriza următoarele secole. Sinoadele au afirmat că în Cuvântul întrupat cele două naturi – divină și umană – sunt unite, fără să se confunde, și diferite, fără să fie despărțite⁴⁵. Această uniune a celor două naturi în Cristos este fundamentul unirii cu El pe care Cristos o dăruiește fiecărui om. Prin ea, omul – cu sufletul, trupul și sentimentele sale – poate participa în Cristos la comuniunea trinitară. Ea rămâne nepătrunsă și totuși s-a făcut cunoscută persoanei umane. Întruparea este temelia și inima (*caro salutis cardo*)⁴⁶ relației interpersonale cu Cristos, în Spiritul Sfânt.

10. Cristos, noul Adam

Limbajul nupțial indică realism și plinătate mântuitoare. Astfel umanitatea este salvată și re-așezată în paradisul original, deoarece Întruparea re-deschide porțile Edenului după cum se exprimă textele liturgice ale Bisericii⁴⁷. Întruparea Cuvântului este o nouă creație a omului (*Adam*), iar misterul ei se conectează cu cel al creației. În *Gen. 3,15* se promisese învingerea păcatului prin descendența femeii⁴⁸. Misterul noii creații este misterul lui Cristos și al Bisericii, al lui Cristos și al Mariei. Dacă este adevărat că centrul misterului sunt umanitatea Cuvântului în unicitatea sa, este la fel de adevărat că extensia misterului întotdeauna necesită deplina prezență a diversității Bisericii. Umanitatea este implicată încă de la începutul economiei misterului, ca Biserică, în Maria.

11. Maria, noua Evă

În vederea lui Cristos și „pentru meritele lui Cristos”, Dumnezeu stârnește noutatea Femeii – fecioară, mireasă și mamă – prin Zămislirea fără de păcat a Fecioarei Maria. Și acesta este un mister al Bisericii, este o nouă creație a naturii

⁴⁴ CBC 465-469.

⁴⁵ *Concilio di Calcedonia* (451), DS 301-302.

⁴⁶ TERTULLIANO, *De resurrectione mortuorum* VIII, 6-7.

⁴⁷ J. LEMARIÉ, *La manifestazione del Signore. La liturgia di Natale e dell'Epifania*, Paoline, Milano, 1960. Despre Cristos „Noul Adam” cf. și O. CASEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, Città Nuova, Roma, 1965; F. PILLONI, *Il Simbolo nuziale nella teologia dei Padri*, în *Anthropotes*, urmează să fie publicat.

⁴⁸ Antifonul la *Benedictus* din Solemnitatea Neprihănitei zămisliri se referă la acest text (*Gen. 3,15*), propus și în citirea vetero-testamentară a Liturghiei Euharistice.

umane, realizată de Dumnezeu în vederea lui Cristos, pentru ca umanitatea să ia parte, prin aderarea ei liberă și prin participarea ei, la Întruparea Cuvântului. Și „da”-ului veșnic al Fiului în sânul Tatălui (cf. *Evr.* 10,5-7), citat în *Ps.* 40,7-9, îi corespunde „da”-ul Mariei de la Bunavestire (cf. *Lc.* 1,38). Această dublă consimțire devine aprobare și sigilează nunta pe care Spiritul Sfânt o fecundează. Natura umană este implicată în chip total și co-părtaș⁴⁹.

Asistăm, am putea spune, la o întorsătură mântuitoare în câmpul masculin și feminin, căci femeia află plinătatea ființei sale înaintea singurului și autenticului Mire: Cristos. În prima creație, femeia izvorăște din „*latus*”-ul bărbatului. În noua creație, deoarece „bărbatul există prin femeie” (*1Cor.* 11,12), Fiul lui Dumnezeu se naște ca fiu al omului din Maria, în sânul unității matrimoniale a lui Iosif și a Mariei. Ei ne apar ca primul cuplu de soți, la granița dintre vechea și noua Alianță, dăruit în chip total în credință și iubire, pentru a consimți ca Dumnezeu-Iubire să pătrundă și să locuiască acolo pe deplin. **Este un cuplu uman care îi deschide lui Dumnezeu proiectul propriu de iubire, permițându-l în chip total să pătrundă în natura umană.** Credința lui Iosif îl conduce să trăiască relația feciorelnică cu Maria ca pe aurora noii creații și mântuirii. Astfel bărbatul și femeia sunt re-creați prin credință și har să experimenteze căsătoria în chipul originar feciorelnic care implică trupul și îl orientează înspre trupul înviat al Cuvântului-Mire. Fecioria reprezintă transparența persoanei față de Spiritul Sfânt în realitatea diferenței bărbat/femeie pe care Dumnezeu a dăruit-o și include dimensiunea sexuală a nupțialității persoanei, primind-o în chipul noii creații. Această iubire a **bărbatului** și a femeii, a lui Iosif și a Mariei, în care este primit Cuvântul făcut trup *este prevestirea Bisericii. Astfel Întruparea se împlinește prin unirea naturii divine și a celei umane în Cuvânt (dimensiune ipostatică, ontologică) prin participarea umanității care este prezentă cu răspunsul ei propriu de iubire (dimensiune nupțială) și cu plinătatea iubirii umane a bărbatului și a femeii re-create ca auroră a mântuirii (dimensiune conjugală, familială și fecundă). Întregul dinamism nupțial uman este implicat în misterul mântuirii.*

12. Întruparea Cuvântului, Fiu/Mire

Astfel, Întruparea revelează adevărata împlinire a omului. Arată natura sa nupțială în dubla dimensiune pe care au sugerat-o: Nunta lui Dumnezeu cu umanitatea în singura Persoană a Cuvântului întrupat și antrenarea – pe care însuși Dumnezeu o dorește și o cauzează – umanității pentru a se împlini în acest mister.

⁴⁹ SAN TOMMASO, *S.Th.* III, q. 30, a. 1. „Înaintea misterului acestor două «lată-mă» – «lată-mă» al Fiului și «lată-mă» al Maicii – care se oglindesc unul în altul și alcătuiesc un unic *Amin* voinței de iubire a lui Dumnezeu, noi rămânem uimiți și, plini de recunoștință, adorăm”. BENEDICT XVI, *Omelia per la consegna dell’anello ai 15 nuovi cardinali* (25 martie 2006). A se vedea și G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna, 2002, pp. 44-51.

Astfel este trăit – de Dumnezeu și de om *împreună*, chiar dacă în chip *diferit* – adevărul limbajului nupțial, din veșnicie comunicat și apărât în misterul omului. Izvorul „unic” este iubirea Tatălui care-L dăruiește pe Fiul. Natura umană este implicată ca plinătate a răspunsului de credință și de iubire atât în re-facerea femeii în Fecioara Maria, cât și în azeziunea Mariei și a lui Iosif la credință. Spiritul realizează fertilitatea, unind omul cu Dumnezeu, făcând ca această unire să fie deplină și definitivă în trupul Cuvântului-Mire. Cuvântul însuși este fertilitatea acestui mister nupțial și în trupul Său locuiește întreaga fecunditate a noii creații. Întregul dinamism al iubirii se desfășoară ca fiind o răspândire istorică mântuitoare a iubirii Sfintei Treimi sădită de Tatăl, împlinită în Cuvântul întrupat și făcută să fie fertilă de către Spiritul Sfânt.

Trupul Cuvântului inaugurează noua stăpânire (domnie) a Omului-Isus peste lume și istorie, și re-deschide paradisul, făcând posibilă și deplin realizabilă comuniunea cu Dumnezeu și intima participare (comunicare) a omului la viața divină. Această plinătate a căsătoriei cu Dumnezeu ne spune care este *la început* (la origine) destinația creației: **omul este creat – având capacitatea iubirii umane – ca în baza acestei iubiri să participe la iubirea divină în trupul Cuvântului**. Rămâne deosebirea ontologică dintre realitatea inexprimabilă a iubirii lui Dumnezeu și realitatea creată a iubirii umane, dar această deosebire este împreunată de Spiritul Sfânt în unitatea Cuvântului întrupat.

Nu se poate ignora, ba mai mult, trebuie să i se acorde o atenție specifică faptului că realizarea acestui mister îi antrenează în chip total pe Dumnezeu și pe om în trup, care devine *cardo salutis*⁵⁰. Trupul este sacrament al persoanei, și în trup Dumnezeu se dăruiește și implică umanitatea în unirea cu Sine. Acest fapt evidențiază caracterul care nu este abstract, ci concret și personal al mântuirii. Și pentru că este trupul uman cel care este însușit de Cuvânt, el este asimilat în întreaga sa natură, ca *trup de bărbat și de femeie*. Primul act al Cuvântului-Mire – care se realizează mai înainte la nivelul harului – este tocmai re-crearea (re-generarea) femeii în totalitatea persoanei sale. Femeia este procreată din darul iubirii care venise mai înainte – în vederea mântuirii – a Cuvântului-Mire, iar trupul ei este într-o oarecare măsură deja rod al Cuvântului și Trup al Bisericii-Mireasă⁵¹. Trupul imaculat și feciorelnic al Fecioarei Maria este Patul nupțial al

⁵⁰ TERTULLIANO, *De resurrectione mortuorum* VIII, 6-7.

⁵¹ Din acest motiv, lectura scurtă a Orei a Noua de la sărbătoarea Imaculatei Concepții a Fecioarei Maria este *Ef. 5,25-27*, subliniind astfel modul în care în Fecioara Maică începe misterul Bisericii, căreia ea însăși îi aparține, neprihănită în originea și în finalitatea ei. Conținutul textelor Orei Amiezii urmează calea textului *Scrisorii către Efeseni*. La Ora a Treia, care face referire la coborârea Spiritului Sfânt, este celebrată chemarea omului în Cristos să fie „sfinți și neprihăniți în fața lui” (*Ef. 1,4*). La Ora a Șasea, care se referă la misterul Crucii, se subliniază predestinarea de a trăi „pentru lauda măririi Sale”, care se arată în darul generator al lui Cristos pe Cruce (*Ef. 1,11-12a*). La Ora a Noua, care face referire la moartea lui Cristos pe Cruce, deplina împlinire a misterului nașterii Bisericii din darul lui Cristos prin moartea Sa, pentru a fi „sfântă și nepătată” (*Ef. 5,25-27*). Astfel Liturgia celebrează legătura intimă care unește misterul Bisericii cu Neprihănita Zămislire.

căsătoriei Cuvântului cu natura umană. Actul creației sale este un act nupțial al noii creații. În Maria, această creație nouă este aurora Bisericii. Trupul lui Cristos are în sine o dimensiune sacrificială și euharistică și este chemat să fie trupul dăruit și sângele vărsat care adună umanitatea într-un singur Trup. Euharistia oferă omului, în trupul înviat al Cuvântului, participarea la viața divină și îi dăruiește adevărata nuntă cu Dumnezeu în Singurul Fiu-Mire. Ea este „medicamentul nemuririi”⁵² și participarea la împărtășanie înseamnă a pătrunde în focul divin⁵³.

Principiul destinației iluminează destinația antropologică: **căsătoria umană a fost creată în vederea Căsătoriei lui Cristos cu Biserica** după cum au înțeles și au evidențiat Părinții care – printr-o exegeză excelentă – subliniază legăturile teologice dintre texte și mistere. Sunt un clar exemplu legăturile dintre textele Genezei, Psalmul 8, Psalmul 44 (un cântec nupțial)⁵⁴, Cântarea Cântărilor, Evangheliile copilăriei și misterul crucii și al Învierii, al Paștilor, al temelor nunții veșnice și al Femeii îmbrăcate în lumina soarelui⁵⁵.

13. Misterul lui Cristos și al Bisericii în Întrupare

În tot acest dinamism nupțial al misterului, care este perfecțiune și împlinire a căsătoriei comunicată de Dumnezeu în actul creației bărbat/femeie, întotdeauna este prezentă – în Cristos, cu Cristos și lângă Cristos – Biserica. Din această cauză, Părinții au spus, pe bună dreptate, că nu doar Biserica este deja prefigurată în Vechiul Testament „*ab Abel*”, ci că deja ea este dăruită în momentul creării omului: „*ecclesia ab Adam*”⁵⁶. Deci există noutatea și inovația, care sunt prezente și dăruite simultan. **Cristologia este împlinirea antropologiei. Căsătoria lui Cristos cu Biserica reprezintă împlinirea căsătoriei umane, exprimând plinătatea**

⁵² Cf. SANT'IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Lettera agli Efesini*, 17; cf. SANT'IRENEO, *Adv. Haer.*, III, 19,1.

⁵³ SANT'EFREM, *Inni sulla fede* 10, 8-13.

⁵⁴ L. ROBITAILLE, „*L'Eglise, Epouse du Christ, dans l'interprétation patristique du Psaume 44 (45)*”, în *Laval Théologique et Philosophique* 26 (1970) pp. 167-179 (parte prima); pp. 279-306 (parte secunda) și 27 (1971) pp. 41-65 (parte terza).

⁵⁵ Cf. G. MAZZANTI, *Teologia e sacramento delle nozze*, cit., pp. 25-34; D. Faul, „*Ecclesia, Sponsa Christi*”, Origenes y Agustín ante la exégesis de Eph. 5,27”, *Augustinus XV* (1970) 263-280; C. Chavasse, *The bride of Christ. An Inquiry into the Nuptial Element in early christianity*, London 1940; L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, Paris 1948, pp. 291-292; J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris Cerf 1958, pp. 259-280; H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953, 89-106; K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, Cerf, Paris, 1964, p. 74; H. Lesêtre, „*Cantique des cantiques*”, în *DB II*, 193-194; P. Schelkens, „*De Ecclesia Sponsa Christi*”, în *Augustiniana* (1953) pp. 145-164.

⁵⁶ Cf. Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in M. REDING (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos, Düsseldorf 1952, pp. 79-108, cu referire la Irineu și Tertulian, pentru care Biserica există deja în Adam și Eva mai înainte de căderea în păcatul originar.

și adevărul ei. Arată că sunt o cheie interpretativă pentru misterul omului care, la rândul său, este văzut ca *simbolul și profeția* căsătoriei lui Cristos cu Biserica.

Cuvântul își însușește umanitatea în forma masculină deoarece este simbol unitiv al izvorării unirii iubirii, al re-generării umanității și al unirii următoare în care se împlinește fecunditatea spirituală. El se dăruiește ca Mire printr-o existență-dar, care generează existența Bisericii-Mireasă. Cel dintâi act al Său este – după cum am văzut – re-generarea femeii ca Noua Evă, în Maria. Cel dintâi dar al Său este – din El și pentru El – Biserica-Mireasă, din care pătrunde în istorie și în țesutul iubirii umane. Ea există încă de la început în vederea unirii cu El, pentru a fi implicată în misterul fecundității sale.

14. Misterele Cuvântului-Mire și ale Bisericii-Mireasă

Cuvântul pătrunde astfel – ca Fiu-Mire – în sânul umanității Mireasă. Întregul mister al lui Cristos arată împlinirea Căsătoriei Fiului cu umanitatea Mireasă. Isus este prezentat de Ioan Botezătorul ca Mirele mesianic⁵⁷ și El însuși își spune Mire și merge la Cana Galileii să vestească vinul Noii Alianțe ca fiind sărbătoarea Nunții pe care El o aduce cu Sine⁵⁸. Cuvintele nupțiale ale sinopticilor⁵⁹, la fel ca și creșterea dimensiunii nupțiale în toate scrierile evanghelistului Ioan⁶⁰, chiar și în Apocalipsă⁶¹, sunt o clară mărturie în acest sens.

Sensul celor afirmate este oferit de misterul pascal. Întruparea este începutul misterului Fiului-Mire care se realizează în istoria omenirii. Ea, datorită

⁵⁷ SANT'AGOSTINO, *In Io. ev. tr.* 13, 10-12; SAN GREGORIO MAGNO, *Regola Pastorale* 1,5.; SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia XXIX su san Giovanni Evangelista*, II p., SEI, 1948, 144. Cf. R. INFANTE, *Giovanni Battista. L'amico dello sposo*, Dehoniane, Napoli 1984.

⁵⁸ SAN CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo Di Giovanni/1*, L. LEONE ed., Città Nuova, Roma 1994, pp. 211-215, cit. în G. MAZZANTI, *Teologia e sacramento*, cit., p. 41, nt. 12; ROMANO IL MELODE, *Cantici, Nozze di Cana*, strofele 1 și 20; BEDA IL VENERABILE, *Omelia sul Vangelo 1,14 dopo l'Epifania*.

⁵⁹ Cf. M. MERUZZI - L. PEDROLI, „*Venite alle nozze!*”: un percorso biblico sulle orme di Cristo-sposo, Assisi, Cittadella 2009; V. BATTAGLIA, *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, EDB, Bologna, 2001, pp. 41-58.

⁶⁰ Cf. F. PILLONI, „*Il simbolo nuziale nella teologia dei Padri*”, Atti del Seminario «Communio nuptialis» promosso dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II e dal Centro Studi Padre Enrico Mauri dell'Opera Madonnina del Grappa – Roma marzo 2010, care urmează să fie publicat de editura Cantagalli; R. INFANTE, „Lo sposo e la sposa. Contributo per l'ecclesiologia del Quarto Vangelo” in *Rassegna di Teologia* 4 (1966) pp. 451-481; G. MAZZANTI, *I sacramenti. Simbolo e teologia* vol. 1, 160-166; M. OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore*, cit., pp. 255-257. Ricordiamo tra gli studi sul mistero nuziale nel Nuovo Testamento: R.A. BATEY, *New Testament Nuptial Imagery*, Leida 1971; P. ANDRIESEN, *La nouvelle Eve, corps du nouvel Adam*, în *Aux origines de l'Église (Recherches Bibliques VII)*, ed. J. GIBLET, DDB, 1965, pp. 87-109, cit. în Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, p. 257, nt. 16, și apropro de interpretările simbolului nupțial în Sfânta Scriptură și L. ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Piemme, 1998.

⁶¹ Cf. G. MAZZANTI, *ivi*, pp. 158-160. Apocalipsa „este un imn al triumfului și al Nunții lui Cristos, care, după ce i-a biruit pe toți dușmanii, celebrează Căsătoria cu Biserica”. R. CORNELY, *Introductio in S. Script.*, tom. III (1886) p. 734, cit. în O. CASEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, cit., p. 353, nt. 6.

prezenței Acestuia, nu mai este doar istorie umană, ci istorie divino-umană: *historia nuptialis*. Nu putem să ne oprim aici să tratăm în chip potrivit natura nupțială a tuturor misterelor lui Cristos⁶². Dorim însă să expunem chiar și numai în esență realizarea Căsătoriei în misterul pascal și în cel al Rusaliilor⁶³. **De la Întrupare la Apocalipsă, trecând prin Paști și Rusalii, misterul lui Cristos este unic. Și este mister al unirii persoanei umane cu Dumnezeu în persoana divino-umană a lui Cristos.** Căsătoria lui Cristos cu Biserica reprezintă evenimentul definitiv care îi dă posibilitatea istoriei să ajungă la desăvârșire: „aceiași vas” de la nunta din Cana, în care sfântul Augustin vede ultima epocă a istoriei⁶⁴.

15. Mister de mântuire

De fapt, Cuvântul ia asupra Sa trupul lui Adam „pentru noi și pentru a noastră mântuire”⁶⁵ astfel încât aspectul răscumpărător și cel unitiv se împletesc. **Înșușindu-și trupul omului, Cuvântul îi re-dăruiește acestuia adevărul său eliberându-l de păcat.** Luând asupra Sa păcatul tuturor, El arată un aspect nou – sau poate un aspect mărginit – al iubirii: infinita Lui gratuitate și capacitatea Lui de a lua asupra Sa – în baza iubirii – răul și falimentul iubirii. În același timp, El îi dăruiește iubirii umane destinul ei, un destin de la care s-a abătut în momentul păcatului originar: acela de a intra în uniunea iubirii lui Dumnezeu. Acest fapt nu era automat în cazul omului, deoarece trebuia să fie acționat în baza consensului și a liberei aderări a naturii umane, de la care omul s-a sustras.

⁶² Meditarea misterului lui Cristos oferită de Benedict al XVI-lea în volumul său despre Isus explică sensul nupțial al evenimentului din Cana (cf. BENEDICT XVI, *Gesù di Nazareth*, cit., pp. 290-296), punându-l în contextul orizontului pascal. „Isus se prezintă ca «Mirele» nunții lui Dumnezeu cu poporul Său, introducând atât de minunat existența Sa, pe Sine însuși, în misterul lui Dumnezeu. În El, Dumnezeu și omul devin pe neașteptate un singur lucru, se înfăptuiește «nunta», care [...] trece prin cruce, prin «luarea» mirelui”. (*Ibid.* 294). Benedict al XVI-lea explică referirea euharistică a episodului din Cana: „La fel cum Isus, ca urmare a rugăciunii Maicii Sale, anticipează în mod simbolic ceasul Său și, în același timp, face trimitere la el, tot așa se întâmplă întotdeauna și în Euharistie, ca urmare a rugăciunii Bisericii; Domnul anticipează datorită ei reînnoirea Sa, vine acum, celebrează deja acum nunta cu noi, trăgându-ne astfel simultan afară din timpul nostru, înspre acel «ceas»” (*Ibid.* 293-294). Dimensiunea nupțială a cristologiei încă nu a intrat pe deplin în sinteza dogmatică. Această afirmație este întărită și de faptul că, între misterele lui Cristos, Catehismul (cf. CBC 512-570) nu abordează evenimentul din Cana, introdus totuși de Ioan Paul al II-lea în *lex orandi*, și așezat între „misterele de lumină” ale rozariului. Și inclusiv în descrierea Bisericii faptul de a fi mireasă se reduce la nivelul definițiilor explicative (cf. CBC 796). În discursul despre Taina Căsătoriei, Catehismul face o referire explicită (cf. CBC 1613) pornind de la tradiție.

⁶³ M. QUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore*, cit., pp. 152-162; G. MAZZANTI, *Teologia sponsale...*, cit., pp. 16-21; 53-60; F. PILLONI, *Danza nuziale*, cit., pp. 58ss.; *Id.*, „Il mistero sponsale di Cristo e della Chiesa”, în *Ecco lo Sposo, uscitegli incontro. Percorsi teologici e pastorali sul sacramento del matrimonio*, Effatà, Cantalupa (TO) 2002, pp. 49-84.

⁶⁴ SANT'AGOSTINO, *In Io. ev. tr.* IX.

⁶⁵ Cf. DS 150; CBC 456.

Chiar dacă omul ar fi rămas fidel căii înscrise în iubirea umană, unirea cu iubirea lui Dumnezeu ar fi fost oricum un dar de har ce depășea posibilitățile sale. Oricât ar fi de perfectă iubirea umană, nu-l poate uni pe om cu Dumnezeu, ci numai darul Său gratuit, *kenoza* Lui față de om, poate oferi acest nou dar. Cuvântul, Fiul Tatălui, care trăiește în Sine viața de comuniune divină de iubire cu Tatăl și cu Spiritul Sfânt, comunică omului iubirea. Din această cauză El s-a făcut om (cf. *Fil. 2,7*), pentru ca fiecare trup să poată lua parte la plinătatea divinității care locuiește în El (*Col. 1,19*) și astfel să realizeze frumusețea darului pe care din veșnicie Dumnezeu îl dorește pentru om, printr-un dar care depășește iubirea și bunătatea umană.

În acest scop Dumnezeu l-a creat pe *Adam*: să îndeplinească printr-o liberă și conștientă consimțire și cu o autentică și liberă primire darul de har care numai de la Dumnezeu poate veni, adică „chipul și asemănarea” cu Dumnezeu. De fapt, „*imago Dei*” este darul comunicat de Dumnezeu bărbatului/femeii. Încă de la început acest dar a fost destinat colaborării libere din partea omului, dar acesta a pierdut, prin păcat, destinul său. **Prin păcat omul a pierdut frumusețea și bunătatea originară a dinamismului nupțial pe care Dumnezeu i le dăruie.** Cristos, luând trupul lui *Adam* și împlinind misiunea Sa, dăruiește din nou omului forma frumuseții originare a iubirii umane și realizează astfel răscumpărarea. Acestei răscumpărări îi aparține și noul dar al vieții divine care depășește orice posibilitate (putere) umană și care este oferit de Dumnezeu în Cristos: părăsirea prin har la viața divină.

Această participare se poate realiza, deoarece Cristos „*a fost dat [la moarte] pentru fărădelegile noastre, dar a înviat pentru ca noi să fim justificați*” (*Rm. 4,25*). Isus face ca Persoana Lui, „trupul” Lui să fie disponibil tuturor și îl oferă „pentru voi și pentru toți”. El se identifică cu orice bărbat și orice femeie fie prin frumusețea chipului dăruită fiecăruia, fie cu asemănarea pierdută prin păcat, care refuză iubirea lui Dumnezeu și-L răstignește pe cruce. El coboară la iad pentru a elibera asemănarea pierdută de *Adam* și pentru a re-crea în Sine o umanitate nouă.

16. Dăruirea euharistică a lui Cristos-Mire

Euharistia este actul în care Cristos condensează întreaga Sa viață. În ea, El se dăruiește așa cum este: Pâinea vieții venită din cer pentru ca acela care mănâncă să nu moară, ci să aibă viața (*zoe*) veșnică. Dăruirea lui Cristos reprezintă oferirea întregii Sale Persoane, prin darul Trupului, care astfel primește revelarea definitivă și sublimă a misterului Său: **El există pentru a fi dăruit, pentru ca persoana să se dăruiească în chip total prin Trup.** Trupul lui Cristos participă în chip intim – în adevărul deplin al umanității Sale – la acest dar de iubire.

Prin acest dar, trupul realizează iubirea. **Trupul bărbatului și al femeii există în vederea dăruirii, care este în același timp uniune și fecunditate.** Este actul cel mai măreț pe care omul poate să-l înfăptuiască în vederea realizării

iubirii, act excelent⁶⁶: „a-și da viața pentru prietenii săi”. În Euharistie, Cristos manifestă adevărul despre Sine: El *este* dar, *există* în întregime în vederea dăruirii de Sine printr-un act de iubire. El *este pentru noi*. Spune în mod clar acest lucru: „Acesta este trupul Meu, dăruit pentru voi”. În procesul de oferire a trupului și a sângelui Său „pentru voi și pentru toți”, Cristos oferă disponibilitatea persoanei Sale, identificându-se cu fiecare bărbat și cu fiecare femeie care ar primi oferta Lui, pentru a deveni una împreună cu El prin iubirea unitivă.

Părinții⁶⁷, învățătura magisteriului⁶⁸ și teologia recentă⁶⁹ au scris pagini frumoase vizavi de dimensiunea nupțială a misterului euharistic. În acest fel Cuvântul se face în chip autentic Mire, prin actul existențial și etern al darului Său. El este dar ca și Spiritul – iubirea Tatălui și a Fiului –, este dar în așa fel încât actul dăruirii euharistice este un act trinitar prin care viața Dumnezeu-lubire este oferită omului. Este un act în care se comunică rodul unirii ipostatice fiecărui bărbat și fiecărei femei. Omul este receptiv (*capax*) devenind capabil să primească acest dar, căci încă de la început este gândit și creat în această perspectivă și nu există nepotrivire între iubirea lui Dumnezeu și cea a omului, datorită trupului lui Cristos și misterului Întrupării.

Într-un anume fel, Euharistia realizează sensul Întrupării deoarece face să fie accesibil fiecărui om trupul divino-uman al Cuvântului. Însușindu-și acest dar și permițând să fie însușit în el, fiecare bărbat (și fiecare femeie) poate să se împărtășească cu trupul Cuvântului; aceștia pot să fie uniți cu El și să fie părtași harului noii creații. **Euharistia înfăptuiește unirea vieții umane cu viața Cuvântului și face din cele două una, și din cei mulți un singur trup.**

Unirea care izvorăște din Euharistie are un caracter nupțial. Viața lui Cristos se dăruiește în cea a fiecărui bărbat și a fiecărei femei: orice persoană, prin viața ei, poate trăi viața lui Cristos. Omul nu primește viața divină într-un mod exterior, în chipul unei apropieri, ci o capătă în chip autentic ca pe identitatea sa

⁶⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Catechesi *L'uomo-persona diventa dono nella libertà dell'amore* (16 gennaio 1980), 1: *Insegnamenti* III, 1 (1980) pp. 148, cit. în CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi sulla collaborazione dell'uomo e della donna...*, cit., 6, nt. 7.

⁶⁷ SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *In ep. 1 ad Thim.* 15,4; *Omelia dal Commento a Ozia*, VI,1, 304; *Catechesi batesimale* VII, 17-19; AGOSTINO, *Sermo III. De Sacramento altaris ad infantes*, dar și: *Sermoni* 138; 228/B 3-5; 372; *En. in ps. 36*,1,12; *In Io. ep. tr.* 2.2; *In Io. Ev. tr.* IX,10 e XXVII; di AMBROGIO, *De sacr.* 5,14-17 e 5,5-11; 6,4; *In ps. 118*, 1,16; *De Cain et Abel* 1,19; *In Luc.* 7,204; *De fide* 4,14-15; *De poenit.* 1,30. Cf. anche L. CROCIANI, "Eucaristia, sorgente della vita della Chiesa. Lettura di testi patristici", în F. PILLONI (ed.), *L'Eucaristia sorgente della vita ecclesiale*, Effatà, Cantalupa (TO) 2006, pp. 21-77.

⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Lett. enc. Ecclesia de Eucharistia* 48; BENEDICT XVI, *Esort. ap. post-sinod. Sacramentum Caritatis* 27; *DCE*, 12.

⁶⁹ BENEDICT XVI, *Gesù di Nazareth*, Rizzoli 2007, pp. 186-188; M. OUELLET, *Divina somiglianza*, pp. 205-216; *Id., Mistero e sacramento dell'amore*, cit., pp. 289-311; G. MAZZANTI, *Teologia sponsale...*, cit., în special pp. 15-82; F. PILLONI, *Danza nuziale*, pp. 13-124 și în special pp. 59-66.

proprie: identitatea de mireasă care se primește de la Mire. Iar Cristos nu primește viața umană în chip „absorbant”, ca și cum ar anula-o în Sine ori s-ar substitui acesteia⁷⁰. Misterul care se înfăptuiește este o unire autentică, având caracter nupțial, deoarece Cristos trăiește în om și omul în Cristos (cf. *Gal.* 2,20). Mirele se face disponibil și se identifică cu viața Miresei, iar Mireasa primește darul Mirelui și se identifică cu El. Ambii rămân cu identitatea lor reală și împreună alcătuiesc „una”.

Într-adevăr, nu există un simbol mai bun al acestui mister decât simbolul nupțial care găsește aici maxima sa realizare și exprimare. Euharistia face în așa fel încât orice om să fie Cristos prin iubirea unitivă, dar și ca Isus să fie viu – prin iubirea unitivă – în fiecare om. Ea nu ar fi posibilă, dacă Dumnezeu nu ar fi în Sine iubire treimică (trinitară). După cum susține H.U. von Balthasar: „Euharistia este premisa oricărei lumi”⁷¹. Și nu este numai premisă, ci ea realizează lumea nouă pe care Dumnezeu o dorește din veșnicie: o lume care să unească umanitatea, recapitulând-o în Cristos (cf. *Ef.* 1,10). Euharistia arată că scopul Întrupării este unirea, iar caracterul acestei unități este Căsătoria.

17. Mântuirea trupului

Mântuirea arată că o asemenea unire antrenează întregul om în adevărul istoric în care a fost creat. Aceasta realizează în om o relație autentică interpersonală de trup și suflet. Există o legătură obiectivă între Euharistie și mântuirea trupului. De fapt, trupul trebuie să fie mântuit, deoarece experimentează dezorientarea bărbatului și a femeii, cauzată de păcat. După ce a pierdut trupul luminos din paradis, omul își acoperă goliciunea cu frunzele smochinului. Trupul este influențat de dezorientarea cauzată de păcat și este trup de bărbat și de femeie, dezorientat în îndreptarea sa înspre bine, fie la nivelul naturii umane, fie în ceea ce privește chemarea divină.

Cristos își oferă Trupul – același care, jertfit, învie ca hrană pentru trupul nostru pe care-l unește cu al Său – în integritatea unei comuniuni interpersonale de iubire. Astfel trupul omului primește „medicamentul nemuririi”⁷² prin trupul dăruit, răstignit și înviat al lui Cristos și astfel pătrunde în noua creație tocmai datorită unității pe care Cristos o stabilește cu el. Un text frumos al sfântului Grigorie de Nissa subliniază legătura ilustră dintre trupul înviat al lui Cristos și Trupul euharistic. „Care este medicamentul ce va vindeca trupul nostru? **Trupul**

⁷⁰ „[...] Da, există o unificare a omului cu Dumnezeu – visul originar al omului – dar această unificare nu este o contopire, o scufundare în oceanul anonim al Divinului; este unitatea care creează iubire, în care ambii – Dumnezeu și omul – rămân ei înșiși și totuși devin pe deplin un singur lucru. «Cine se unește cu Domnul face cu el un singur spirit», zice sf. Pavel (*1Cor.* 6,17)”. *DCE*, 10.

⁷¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV. *L'azione*, Jaca Book 1986...

⁷² SANT'IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera agli Efesini* 18;20.

glorios [al lui Cristos] care s-a demonstrat mai puternic decât moartea și care a devenit pentru noi izvor de viață. Așa cum puțina drojdie, după cum zice *Apocalipsa*, face să dospească tot aluatul, tot astfel trupul [lui Cristos] ridicat de Dumnezeu la gradul nemuririi, odată ce este introdus în trupul nostru, îl transformă în întregime în substanța sa [...]. Însă, pentru a pătrunde în trup, singura posibilitate este aceea de a se amesteca, prin hrană și băutură, cu organele vieții⁷³. Numai prin euharistie trupul omului regăsește castitatea originară și orientarea sa integrală și feciorelnică înspre unirea cu Dumnezeu, fără să piardă caracterul său antropologic de destinație a unirii conjugale.

În plan antropologic, dar și la nivel sacramental și cristologic, trupul este mântuit și fără el persoana nu ar putea să se considere mântuită în întregime, deoarece tot ceea ce trăiește omul trăiește în trup. Răscumpărarea este aceeași și pentru trup și pentru spirit. **Omul este în întregime mântuit, deoarece întreaga persoană se împărtășește cu trupul și sângele lui Cristos.** Sângele exprimă apartenența la aceeași descendență a lui Cristos⁷⁴, care este în același timp o descendență din Tatăl și din Maria. Sângele ne face „co-trupești” și „consangvini” cu Cristos (cf. *Rm.* 9,3), și ne face fiii Tatălui, fii prin Fiul, prin unirea caracterizată de iubirea nuptială. Tocmai din această cauză, odată introduși în Cristos prin *Agape*, iubirea treimică, luăm parte la ea, formând cu Domnul un singur spirit, după cum scrie apostolul (cf. *1Cor.* 6,17).

Merită să fie recitat minunatul text al papei Benedict al XVI-lea: „Dacă lumea antică a visat că, în final, adevărata hrană a omului – cea prin care el ca om trăiește – ar fi *Logos-ul*, înțelepciunea veșnică, acum acest *Logos* a devenit într-adevăr pentru noi hrană – ca iubire. Euharistia ne atrage în actul dăruitor al lui Isus. Noi nu primim doar în chip static *Logos-ul* întrupat, ci suntem antrenați în dinamica dăruirii Sale. Chipul căsătoriei dintre Dumnezeu și Israel devine realitate într-un fel care mai înainte era de neconceput: ceea ce reprezenta faptul de a sta înaintea lui Dumnezeu, acum devine – prin participare la dăruirea lui Isus – comunicarea cu trupul și sângele Său, devine unire”⁷⁵.

Astfel Euharistia este comunicarea îndumnezeitoare oferită prin sacrament omului și antrenează deplina umanitate a bărbatului și a femeii, relaționarea persoanei în întreaga sa natură umană: trup, sânge, spirit. Întreaga persoană care – unită fiind cu Cuvântul euharistic dăruit, răstignit și înviat – este părtașă umanității Sale. **Este răscumpărarea nuptialității persoanei umane, în singura umanitate a**

⁷³ SAN GREGORIO DI NISSA, *Discorso catechetico* 37,3-4. A se vedea și SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia 24 sulla Prima Lettera ai Corinzi*, 24,2.

⁷⁴ „Prin întruparea lui Isus, prin sângele Lui vărsat am fost introduși într-o consanguinitate reală cu Isus și deci cu însuși Dumnezeu”. BENEDICT XVI, *Omelia in Coena Domini* (9 aprilie 2009).

⁷⁵ BENEDICT XVI, *DCE*, 13.

Cuvântului, Fiu-Mire. Tocmai prin dăruirea Sa, prin faptul că este Mire, Fiul ne comunică filiația Sa trinitară. Și prin comuniunea nupțială cu El, noi trăim prin Euharistie și suntem introduși în filiația Sa. Tocmai prin căsătorie putem trăi comuniunea cu Fiul. Dimensiunile misterului sunt de nedespărțit.

Euharistia generează Biserica în plinătate deoarece face ca trupul lui Cristos să fie extins, oferit trupului fiecărei persoane umane. Este sacramentul interpersonalității dintre Dumnezeu și om: sacrament nupțial care întemeiază orice altă realitate sacramentală care, asemenea ei, întotdeauna se constituie ca un act al Mirelui și al Miresei⁷⁶, **Euharistia face în așa fel încât, de-a lungul istoriei, fiecare bărbat și fiecare femeie să poată ajunge la plinătate.** Astfel, Biserica este aleasă și recunoscută ca Mireasă: deoarece este generată din coasta Cuvântului⁷⁷, de la El este primită și cu El este unită și antrenată în același mister al Său. Fiind una cu Cristos, Biserica extinde prezența Lui de-a lungul istoriei. Deoarece este Mireasă, este Trupul lui Cristos și pentru că este Trup al lui Cristos, este în chip autentic Mireasă. Ca trup al Mirelui, ea este și Popor. Tocmai în acest orizont se mișcă plinătatea reflecției teologice a Părinților⁷⁸.

18. Misterul crucii și al morții

Euharistia anticipează și așează în dimensiunea universală și cosmică darul Persoanei Sale pe care Cristos îl înfăptuiește prin patima și moartea Sa. Ele sunt în chip intim un singur act al lui Cristos: de fiecare dată, când mâncăm Trupul Domnului și bem Sângele Său, noi vestim moartea și învierea Sa. Prin acest dar este generată noua umanitate – Biserica – și este re-generată umanitatea bărbatului și a femeii. Tocmai prin darul vieții lui Cristos, al Cuvântului Său, umanitatea este primită ca noua creație și apare ca noua Mireasă luată din coasta Mirelui, la fel cum în momentul creației Eva a fost luată din coasta lui *Adam*.

Astfel, Biserica se naște ca Mireasă în urma totalei dăruiri a lui Cristos pe cruce. De fapt, El își dăruiește Trupul, patima Sa, suferința și moartea Sa în unire cu Tatăl, în forma umană a servului răstignit, și prin acest dar ne descoperă până unde ajunge iubirea lui Dumnezeu pentru oameni și dorința Lui de a-i uni cu Sine. Acest fapt îl subliniază Benedict al XVI-lea: „În moartea Sa pe cruce se înfăptuiește

⁷⁶ Cf. M. OUELLET, *Mistero e sacramento ...*, cit., pp. 163-168; și apropo de teologia lui Mazzanti care demonstrează această afirmație cf. *ivi*, pp. 314-318 și cele trei volume ale aceluiași G. MAZZANTI, *I sacramenti. Simbolo e teologia*, vol. I: *Introduzione generale*, cit.; *ib.*, *I sacramenti. Simbolo e teologia* vol. II: *Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, cit.; *ib.*, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze*, cit.

⁷⁷ Cf. F. PILLONI, „Edificare la donna – edificare la Chiesa. Una rilettura teologico - patristica”, cit., în *Anthropotes*, 26 (2010), n. 2.

⁷⁸ Cf. F. PILLONI, „Il simbolo nuziale nella Teologia dei Padriciti”; *ib.*, „La Iglesia, «casa y familia del Dios vivo», en la comprensión de los Padres”, în *La Iglesia como familia de Dios*, Rial, Madrid, 2010.

acea întoarcere a lui Dumnezeu împotriva Sa prin care El se dăruiește pentru a-l împlini pe om și a-l mântui – este o iubire în forma sa cea mai radicală. Privirea îndreptată către coasta străpunsă a lui Cristos, despre care vorbește Ioan (cf. 19,37), conține punctul de plecare al acestei Scrisori enciclice: Dumnezeu este iubire (cf. 1Io. 4,8). Aici poate fi contemplat acest adevăr. Și pornind de aici trebuie acum să se definească iubirea. Pornind de aici creștinul află calea vieții și a iubirii sale⁷⁹.

În Evanghelia după Ioan este trasată o simbolică precisă a evenimentelor. **Cristos răstignit este rege prin darul Său de iubire** (cf. Io. 19,19-23). El este noul Moise care înalță mijlocirea Sa pentru mântuirea noului popor al lui Dumnezeu, răstigniți fiind „împreună cu el alți doi, de o parte și de alta” (Io. 19,18). Haina Sa este regală și nu este divizibilă, subliniind incoruptibilitatea trupului Său și extinderea sa în unitatea Bisericii, după interpretarea patristică⁸⁰. La picioarele crucii stă familia pe care El a adunat-o în jurul persoanei Sale: femeile, împreună cu Maria, și ucenicul pe care Isus îl iubea (cf. Io. 19,25-27).

În evenimentul morții Fiului un rol special îl are Maria. Nu este vorba numai de o prezență fizică ce subliniază durerea mamei, ci și de o prezență spirituală. Mama participă la actul dăruitor al Fiului cu toată voința ei iubitoare, acceptând în totalitate, în Spiritul Sfânt, planul Tatălui pe care Fiul îl trăiește. Ea trăiește moartea Fiului fie în evenimentul „abandonării” Lui de către Tatăl⁸¹, fie în dăruirea Sa kenotică omului „până la sfârșit”. Ea nu suferă în chip pasiv și nu acceptă moartea Fiului, ci con-simte la darul Său ascultător față de Tatăl și de omenire. Generată de Fiul pe care L-a născut⁸² în istorie, ea formează una cu El în dăruirea din iubire. În acest fel, ea trăiește feciorelnic dăruirea de sine făcută Fiului, în trupul Lui care este și trupul ei. Trăiește în chip nupțial – unită cu noi – actul morții Sale, act care este și despărțire, și chin. Trăiește în chip fecund nașterea Bisericii în acest act de iubire: Maică a Bisericii. Moartea pe cruce este astfel actul suprem prin care Cristos antrenează femeia/mamă, și Ea se lasă implicată ca femeie/mireasă până la capăt, trăindu-l și experimentându-l⁸³.

Astfel, Biserica este asociată cu misterul crucii și ia parte la întregul realism al umanității. Femeia participă cu iubire – prin care intuiește și urmărește desfășurarea misterului – aderând la durere. Apostolii au fugit și s-au împrăștiat,

⁷⁹ BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, 12.

⁸⁰ Cf. S. V. RAMIREZ, *La Encarnacion del Verbo y la Iglesia – Símbolos bíblico-eclesiales y propiedades de la Iglesia en las Enarraciones de S. Agustín*, PUG Madrid 1966, pp. 44-5 e nt. 134-137. Cf. SANT'AGOSTINO, *Enarratio in Psalmum XXXVII*, 6; *In Io. ev. tr.* 13,3,13; *En. in ps.* 21, s. II,19.

⁸¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica IV*, cit., pp. 309. Euharistia nu este doar un act, ci își are rădăcina în ființa Treimii: „Tatăl creează în Spiritul Sfânt euharistia Fiului, care singură împlinește în sfârșit întruparea Sa... În euharistia Fiului care se dăruiește Dumnezeu încheie în mod definitiv cu omul Pactul nou și veșnic, în care El, Dumnezeu, se dăruiește fără grijă” (*Ibidem*, 325).

⁸² Pe bună dreptate „Fecioară Maică fiica Fiului Tău” (DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Paradiso, Canto XXXIII*) a fost introdus în Liturgie ca Imnul pentru Oficiul Lecturilor de la textele comune ale Sfintei Fecioara Maria.

⁸³ CBC, 618.

dar a rămas ucenicul „pe care Isus îl iubea”. Astfel, iubirea lui Dumnezeu arată fidelitatea Sa totală iubindu-i și pe cei care s-au îndepărtat în persoana singurului apostol prezent. Ucenicul este prezent pentru că Isus îl iubește și-i descoperă – încă din timpul cinei – misterul. Va fi nevoie de timpul învierii pentru a se îmbrățișa cu iubire și pentru a ajunge la adevărata viziune a misterului.

Apostolii vor fi uniți în acest sens de către femei și de El vor fi orientați către misterul pascal. Se pare că femeile îi întrec pe apostoli în ceea ce privește primirea misterului umilinței și al gloriei Mirelui. Isus îi încredințează pe unii altora. Adresându-se Maicii, îi încredințează ucenicul – și prin el, pe toți ucenicii – și întorcându-se către ucenic, i-o încredințează pe Maica Sa. Astfel apostolul o primește pe mamă în inima țesutului său relațional (*eis ta idia*, cf. *Io. 19,27*), punându-se astfel în continuitate cu misterul lui Cristos care „*a venit la ai Săi*” (cf. *Io. 1,11*). Este ca și cum ar fi o nouă primire a femeii de către bărbatul de care s-a despărțit în Eden. Este recompunerea bărbatului și a femeii în orizontul noii creații. Ei pot avea o nouă unitate, pornind de la darul euharistic al crucii și de la disponibilitatea cu care Isus se dăruiește pentru om. Așa cum în momentul creației Dumnezeu a condus femeia la bărbat, acum, în noua creație îl conduce pe fiecare la celălalt, refăcând chipul lui Dumnezeu pe care dezbinătorul și păcatul îl despărțiseră. Și astfel se redeschide Paradisul. Din acest moment Biserica va fi alcătuită din suma bărbaților și a femeilor răscumpărați în Cristos, uniți cu El și astfel uniți între ei în noua unitate a noului *Adam*. După toate acestea, Cristos își exprimă setea, dorința de a fi primit în credință, care înseamnă iubire, în spirit și adevăr de fiecare (bărbat și femeie), așa cum odată a fost primit de samarineancă. Revelează astfel Trupul Său ca fiind templu al noii creații (cf. *Io. 19,28-29*). În sfârșit, Isus „*paredoken to pneuma*” (cf. *Io. 19,30*), adică moare, oferind prin moartea Sa, prin darul Său, Spiritul. El este noul *Adam* (*eschatos Adam*) care devine „spirit dătător de viață” (*1Cor. 15,21-22.45*).

Numai în acest moment, adică după moarte, Mielului – căruia nu îi este rupt niciun os – îi este străpunsă coasta (*latus*) din care ies sângele și apa. Tradiția dintotdeauna a considerat aceste versete ca descriind generarea Bisericii și economia sacramentală a Spiritului. Prin darul de Sine, Cristos naște Biserica/Mireasă, din trupul Său dăruit în actul iubirii, prelungindu-se în ea – ca și în trupul Său – antrenând-o astfel cu Sine în comuniunea iubirii, făcând-o să se împărtășească cu Sine prin economia sacramentală însuflețită de Spiritul Sfânt. Darul nupțial făcut Bisericii, susține tradiția, este Spiritul Sfânt⁸⁴, care este în același timp unirea și fecunditatea lui Cristos și a Bisericii.

⁸⁴ SANT'AGOSTINO, S. 373, 2.2; SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di Matteo* 22,1-4, Catena aurea, vol. 2, ESD, pp. 509-511; 523-527, în care sunt citați: SANT'AGOSTINO, *De cons. evang.* 2,71; SAN GREGORIO DI NISSA, *In Evang.* 2,38; ORIGENE, *In Mt.* [PG 13,1529C-1540D]; SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *Super Matth.* [Ps 41, PG 56,859]; SANT'ILARIO DI POITIERS, *In ps.* 22, [PL 9, 1042C].

Moartea de pe cruce este astfel actul kenotic prin care Fiul se dăruiește Bisericii, generând-o din coasta Sa și dăruindu-I-se în întregime ei și prin ea. Ea îl face să existe din El și prin El ca fecunditate a unei noi procreări pentru toți oamenii. Acest act kenotic participă la darul originar când Tatăl îl generează pe Fiul⁸⁵, prin Spiritul Sfânt⁸⁶. În chip extensiv, acest act reproduce și duce la plinătate actul kenotic din care provine cuplul uman după chipul lui Dumnezeu ca și comuniune de iubire. Prin darul lui Cristos, bărbatul/femeia este regenerat, iar iubirea umană este răscumpărată. Și pentru că acest dar este înfăptuit de Cuvântul întrupat, apare nu numai ca restituire a Paradisului, adică a iubirii umane în plinătatea bunătății sale originare, ci și ca realizare a promisiunii pe care o are în sine încă din momentul creației: unirea cu Dumnezeu în Cuvântul făcut trup.

Spiritul dăruit reînnoiește iubirea umană după noua creație, care este împlinire și plinătate a finalității sale dintotdeauna. Spiritul, Persoana-Dar, fecundează persoana umană pentru ca să trăiască darul de sine în Cuvânt, făcând astfel să fie posibilă și activă participarea iubirii umane la iubirea divină. Fiul a împlinit Nunta Sa și ne face „fiii patului nupțial” (*oi uiioi tuo nymphònos*, cf. Mt. 9,15) în unire cu persoana Sa, care se realizează prin darul Spiritului. Bărbatul și femeia, purtați la plinătatea creației prin ispășirea și prin darul nupțial al Fiului, pot – în El – să trăiască precum fii, în orizontul noii creații.

Umanitatea și-a găsit Mirele ei, iar iubirea umană destinația ei autentică. Ea continuă să existe ca iubire *umană* și descoperă că poate trăi în plinătatea iubirii numai actualizând în sine unitatea cu Mirele răstignit și înviat. Redescoperă atât fecioria iubirii umane dăruite deja la origine, la nunta inocentă din paradis, cât și totalitatea iubirii Mirelui către care este îndreptată integralitatea iubirii bărbatului și a femeii. Căsătoria și fecioria, de acum, vor fi cele două forme posibile ale iubirii în singurul Cuvânt-Mire.

19. Misterul învierii

Prin darul de iubire al morții Sale, Cristos pătrunde în înviere. Spiritul Tatălui – pe care El îl are *ab aeterno* ca Fiu al Tatălui – care a fecundat-o pe Fecioara Maria generându-L după trup, și care s-a coborât peste El la Botez, unindu-se astfel cu fiecare din acțiunile Sale, însuflețind și fecundând dăruirea Sa euharistică, precum și patima și moartea Sa, acum îl introduce pe Cristos, în trupul Său, în plinătatea vieții divine. Spiritul locuiește acum în trupul Cuvântului în

⁸⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica IV*, cit., p. 325.

⁸⁶ Cf. *ivi*, 339-340.

plinătate și într-un mod nou, iar Cuvântul îl iubește pe Tatăl în trup, realizând astfel destinul omului: să-L iubească pe Dumnezeu în Dumnezeu. Este vorba de *Christus totus*⁸⁷ despre care vorbește sfântul Augustin, deoarece acel Trup este locul comuniunii reale a oamenilor cu Dumnezeu. Și acel Trup este Biserica.

Moartea pe cruce, învierea și coborârea Spiritului Sfânt se unesc într-un singur mister în care omul este răscumpărat în Cristos. Ca omul trupesc să-L iubească pe Dumnezeu în Dumnezeu prin Cuvântul întrupat și să-L iubească în totalitate din toată ființa sa, este adevăratul *novissimo* pe care învierea-l introduce în istorie. Numai acum Căsătoria este realizată în mod real, uniunea lui Dumnezeu cu omul este consumată în plinătate, iar Cristos devine Întâiul-născut al oricărei noi creaturi (cf. *Col.* 1,15). **Cristos a coborât la iad pentru a căuta și a elibera chipul lui Dumnezeu – al bărbatului/al femeii⁸⁸ – așa cum păstorul caută oaia rătăcită⁸⁹.**

20. Rodnicia Spiritului în Biserica Mireasă

Învierea antrenează Biserica pentru ca umanitatea Cuvântului – care este și rămâne unică – să fie comunicată prin Spiritul Sfânt tuturor oamenilor. Căci în Cristos, într-o anume măsură, învie și Biserica. Dogma Adormirii Maicii Domnului ne spune că Maria participă la plinătatea învierii, pătrunzând, cu trupul ei feminin, imaculat și feciorelnic al Noii Eve, în mărirea Fiului. Maria trăiește în persoana ei misterul întregii Biserici, căreia îi aparține ca membru cu unicitatea și frumusețea proprie. Ea participă, căci luat parte la întreaga viață a Fiului ca Mamă, fiind chiar de la început discipol unit cu El. A împărtășit cu El, după cum spun Evangheliile, misterul morții Sale și al dăruirii Sale euharistice, fie ca mamă, fie ca discipol care primește plinătatea misterului la care ea însăși a colaborat pentru a-L da lumii, fiind unită cu Fiul.

⁸⁷ „Cristos întreg este cap și trup. Capul este Fiul unul-născut al lui Dumnezeu, trupul Său este Biserica: unul este Mirele și cealaltă este Mireasa; doi într-un singur trup (cf. *Ef* 5,23.30-31)”. SANT’AGOSTINO, *De un. Eccl.* IV,7. Cf. în SANT’AGOSTINO: *Sermo* 45,5; 137,1; 341,12; *In ps.* 142,3. Și în Clement al Alexandriei aflăm un text interesant vizavi de *Christus totus* „Cristos tot întreg”, „Cristos întreg [care] nu se împarte; nu este nici barbar, nici iudeu, nici grec, nici om, nici femeie, ci este omul nou (*Gal.* 3,8; 6,15; 4,25) și este în întregime transformat de Spirit”. SAN CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico* II. Despre unitatea trupului mistic cf. J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*, Jaca Book, Milano 2005², p. 331; O. CASEL, *Il mistero dell’Ecclesia*, cit., pp. 19-21; 135-141.

⁸⁸ Apropo de „cuplul uman, chip al lui Dumnezeu”, cf. și P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Vita e pensiero, Milano, 1968, pp. 97-103.

⁸⁹ SANT’AGOSTINO, S. 366; SAN GREGORIO NAZIANZENO, *Discorso* 45,9.22.28; SAN LEONE MAGNO, dai *Discorsi sulla passione*, *Discorso* 12, 3,6,7. „Atunci când Isus în pildele Sale vorbește despre păstorul care merge să caute oaia rătăcită, despre femeia care caută drahma, despre Tatăl care iese în întâmpinarea fiului rătăcit și-l îmbrățișează, acestea nu sunt numai simple cuvinte, ci alcătuiesc explicarea ființei și activității Sale”. BENEDICT XVI, *DCE*, 12.

Maria Îl primește pe Fiul ca început al noii creații la care ea a consimțit și a colaborat pentru ca să înceapă prin ființa ei „plină de har” (*kekaritome*) și permite să fie unită de către Fiul cu iubirea Tatălui în Spiritul Sfânt. Persoana ei există în totalitate „pentru El” în actul procreării, în cel al nașterii și în cel al unirii. Ea cunoaște că neprihănită sa zămislire este întâmpinare de har în vederea unirii cu El. Ea știe că zămisirea ei este de la Spiritul Sfânt. Ea cunoaște că El este Cuvântul Tatălui care, luând trup din trupul ei, o unește cu Sine și o conduce la Tatăl, făcând-o părtașă – pe ea, o creatură – la iubirea treimică⁹⁰.

Maria înglobează toate aceste aspecte în natura sa de Femeie, femeie nouă, Noua Evă, Maică a Bisericii și Mamă a oricărei re-generări prin Fiul care din ea s-a întrupat și și-a însușit natură umană. Unită cu El, ea este într-adevăr Mireasă lângă Mire. Ea a fost unită nupțialității Cuvântului în chip unic și întotdeauna va fi participantă – după cum și este – la misterul Său. Dintotdeauna misiunea ei este de a-L genera pe Fiul după trup și chiar și acum, prin înviere, ea continuă să genereze Trupul lui Cristos, care este Biserica. Spiritul care a umbrit-o la Bunavestire coboară peste ea din nou la Rusalii, făcând-o veste bună și chip al Bisericii. Același Spirit i-a permis să împărtășească jertfa Fiului, la care a aderat prin voința sa liberă, împreună vrând cu El chinurile morții trupului de carne împletit de Ea în pânțele ei feciorelnic pentru mântuirea tuturor oamenilor. Același Spirit a acționat în ea ca să dorească destinul de iubire al trupului Fiului, dăruit în mod euharistic pentru fiecare bărbat și pentru fiecare femeie. În timp ce Cristos acționează prin mistere, ea, unită cu El prin har, con-lucează, astfel încât să fie într-adevăr Mireasa Mielului și să merite orice titlu posibil, pe care Biserica de-a lungul veacurilor nu a încetat să i-l atribuie. Așa se definește fecioria ei, prin faptul de a fi în chip total și integral disponibilă lucrării lui Dumnezeu în ea, așa este maternitatea sa în generarea misterului Fiului în totalitatea vieții și a misiunii sale în trup, așa este nupțialitatea sa, prin faptul că este în întregime implicată cu El în darul iubirii și în împlinirea misterului.

În Cristos și în Maria umanitatea este răscumpărată în ființa femeii și în ființa bărbatului. Cristos este originea, iar unicitatea Sa de Fiu al Tatălui nu slăbește, deoarece numai prin El și pentru El ea există. Dar în Fiul, care este disponibil să unească cu Sine tot trupul, Ea are o poziție de neînlocuit în planul harului, pentru că este implicată în întregime în misterul său. Fecioara este maică și Mireasă, asemenea Bisericii. Feminitatea are în planul mântuirii destinul deplin dăruit în chip profetic Evei de a fi un „ajutor” pentru Adam prin faptul că a izvorât din El și prin faptul de a-l fi primit. În misterul răscumpărării, mântuirea trece prin om, prin noul *Adam*. Biserica participă, asemenea Mariei, prin natura umană a bărbatului și

⁹⁰ Cf. G. MAZZANTI, *Il canto della madre*, EDB, 2001.

a femeii, fiind primită ca mireasă plăsmuită din coasta Mirelui, și trăind – în baza darului care o face să trăiască – orientată în întregime înspre unirea cu Mirele. Aceasta este natura căsătoriei prin har, care împlinește și inspiră cu o nouă viață căsătoria dăruită cu ocazia primei creații. În vederea legăturii lui Cristos cu Biserica, Dumnezeu a creat relația bărbatului cu femeia. Și în raportul lui Cristos cu Maria Dumnezeu a mântuit legătura bărbatului cu femeia.

21. Darul iubirii în misterul lui Cristos și al Bisericii

Biserica locuiește, prin urmare, ca Mireasă, în misterul fecundității Înviatului. Ea primește – în membrele sale – Spiritul Sfânt și este condusă de El pentru ca prin credință și iubire să orienteze spre unirea cu Cristos pe fiecare om. Indicând oamenilor calea mântuirii, primindu-i în casa sa ca „familie” și „casă” a lui Dumnezeu (cf. *1Tm.* 3,15; 4,15), regenerându-i prin sfințele sacrameente și hrănindu-i cu trupul euharistic al Cuvântului, ea îi educă și îi formează tot mai mult, prin lucrarea sfințitoare a Spiritului, să fie membre unite ale Trupului lui Cristos. Membre nupțiale pentru că nu sunt numai generate de El și cu El unite, ci sunt și chemate să participe în chip activ și personal la misiunea Sa mântuitoare și astfel să iradieze iubire treimică.

Biserica trăiește în sine misterul Cuvântului, fiind unită cu El ca Mireasă. Ea este Trupul lui Cristos, și tocmai din această cauză este Mireasă. Și ca Mireasă îi generează și îi primește în singurul popor pe fiii lui Dumnezeu, făcându-i părtași singurului mister al Cuvântului-Mire. Acțiunea sa este acțiunea Spiritului Sfânt, iubire divină, pe care ea o primește în sine și în baza căreia trăiește, și de care se lasă fecundată și ghidată către misterul morții și al învierii, pentru a-i re-genera lui Cristos pe toți oamenii. Ea este și Mireasa de sacrificiu pentru că viața ei este întotdeauna oferită, împreună cu cea a Cuvântului, „pentru voi și pentru toți”, împărtășindu-se cu Euharistia care îi este oferită în dar. Făcută „*domina*” în casa Domnului său, ea rămâne slujitoarea umilă, care le primește pe toate în dar.

22. Nunta inițierii

Biserica trăiește căsătoria fiilor ei tocmai în această viziune. Introduși în Cristos prin inițierea creștină, ei își trăiesc iubirea – care este și rămâne iubire umană – în această unitate cu Cristos pe care Biserica însăși o trăiește. Misterul lui Cristos și al Bisericii se extinde prin dimensiunea sacramentală pentru a consacra în unitatea cu Cristos-Mirele existența umană.

Inițierea creștină explică dimensiunile acestei uniri cu Cristos. Ea este, prin *botez*, uniune interpersonală cu Cristos, astfel încât omul vechi moare și învie omul nou. Acest om nou este Cristos, noul *Adam* (cf. *1Cor.* 15,21-22,45), întâiul

născut din întreaga creație (cf. *Col. 1,15*). Împreună cu Pavel, credinciosul afirmă: „De fapt, prin Lege eu am murit pentru Lege, ca să trăiesc pentru Dumnezeu. Am fost răstignit împreună cu Cristos. Așadar, nu mai trăiesc eu, ci Cristos trăiește în mine. Și ceea ce trăiesc acum în trup, trăiesc prin credința în Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit și s-a dat pentru mine” (*Gal. 2,19-20*). Este vorba despre o viață care oglindește dinamismul iubirii nuptiale: a fi „doi în unul”.

Această viață interpersonală este sfințită și însuflețită de darul Spiritului Sfânt care *personalizează* în fiecare chipul lui Cristos. Prin unirea Mirelui cu persoana umană se împlinește în misterul miruirii acea „căsătorie a trupului și a spiritului” despre care vorbesc Părinții⁹¹. Ea realizează în Spirit o profundă uniune – strâns legată de mistere – între credincios și Spiritul Sfânt, care este dădător de viață veșnică. Spiritul îl unește pe credincios cu Cristos și pe Cristos cu cel credincios. Nu este o uniune care să „înlocuiască” viața credinciosului cu cea a lui Cristos, nu le amestecă și nici nu le confundă. Și Spiritul nici nu este un fel de energie exterioară care să-i dăruiască sufletului energiile necesare, ci mai degrabă este o energie de configurație interioară a persoanei umane. Mi se pare că noțiunea de „personalizare” indică nespuse de bine faptul ca persoana umană își află autenticul său adevăr, precum și exprimarea sa existențială, în a trăi unită cu Cristos, rămânând întotdeauna ea însăși și creată, dar participând tot mai profund la viața lui Cristos pe care ea o primește ca pe viața sa. Darurile Spiritului și căile virtuților produc o transformare progresivă și concretă a personalității fiecăruia, astfel încât Isus Cristos să poată trăi în toți. Aceasta este dimensiunea mirului a nunții inițierii creștine.

⁹¹ „Dacă trebuie să spunem adevărul, trupul nu moștenește, ci este moștenit, cum zice Domnul: «Fericii cei blânzi pentru că vor moșteni pământul» (*Mt. 5,5*), în sensul că în împărăție este moștenit pământul, din care derivă substanța trupului nostru. Din această cauză dorește ca templul să fie curat, pentru ca Spiritul lui Dumnezeu să se complacă, la fel cum Mirele se bucură de Mireasă. La fel cum Mireasa nu se poate căsători, ci poate să fie luată în căsătorie, atunci când Mirele vine și o ia, tot așa și trupul, în sine însuși, nu poate moșteni împărăția lui Dumnezeu, ci poate să o moștenească, în împărăție, de la Spiritul. De fapt, cel care trăiește și moștenește este stăpân, comandă și se folosește de lucrurile moștenite cum vrea el, în timp ce acestea îl slujesc, îl ascultă și se află sub stăpânirea celui care le moștenește. Cine este deci cel care trăiește? Spiritul lui Dumnezeu. Care sunt bunurile mortului? Mădularile omului care se dizolvă în pământ. Tocmai acestea sunt moștenite de Spirit, pentru că sunt transferate în împărăția cerurilor. Pentru aceasta a murit Cristos, pentru ca legământul Evangheliei, deschis și citit lumii întregi, mai întâi să elibereze sclavii ei, și apoi să-i constituie moștenitori ai bunurilor, pentru că le moștenește Spiritul, după cum am demonstrat. De fapt cel care trăiește, acela moștenește, în timp ce trupul este moștenit. Deci, pierzând Spiritul care ne moștenește, nu pierdem viața, Apostolul, pentru a ne îndemna la comuniunea cu Spiritul, pe bună dreptate a spus cuvintele citate mai înainte: «Trupul și sângele nu pot moșteni împărăția cerurilor» (*1Cor. 15,50*), ca și cum ar zice: «Nu vă lăsați înșelați» (cf. *1Cor. 6,9; 15,33; Gal. 6,7*). Dacă Cuvântul lui Dumnezeu nu locuiește în voi și Spiritul Tatălui nu trăiește în voi, ci trăiți în van și la întâmplare, ca și cum ați fi numai trup și sânge, nu veți putea moșteni împărăția lui Dumnezeu”. IRENEO, *Adv. Haer. V,9,4*.

Misterele tind către unirea euharistică cu Cristos, considerată ca fiind culmea lor (*culmen*) care îl unește pe Cristos cu fiecare persoană prin unirea interpersonală euharistică, unde Cristos își însușește totalitatea omului și ei i se dăruiește în întregime. După cum am văzut, acesta este și „misterul-izvor” (*fons*)⁹². Se naște astfel o dimensiune euharistică, aceasta fiind o uniune nupțială a umanității fiecăruia cu Cristos-Mirele. Creștinul trăiește în istorie și în trup, dar după cum subliniază Apostolul, „această viață pe care o trăiesc în trup, o trăiesc în Credința Fiului lui Dumnezeu”. Suntem în inima unității interpersonale de iubire care constituie mântuirea omului. Sacramentele nu sunt doar o celebrare a ceea ce credinciosul trăiește, ci și o structurare a vieții credinciosului în unire cu Cristos.

În această lumină pot fi văzute fie sacramentele vindecării – spovedania și maslul –, fie „sacramentele slujirii comuniunii” preoția și căsătoria. Taina căsătoriei stabilește relația umană a persoanelor din punct de vedere al harului. În harul misterului lui Cristos, persoana umană trăiește relația într-o dimensiune dublă, a fecioriei și a căsătoriei, întotdeauna în complementaritatea naturii umane, ca bărbat și femeie. Realitatea lui *Adam*, format în nupțialitatea bărbatului și a femeii, descoperă o latură a dimensiunii sacramentale antropologice a persoanei.

23. Mântuiți ca bărbați și femei

Misterele inițierii care se extind în cele șapte sacramente precum și în sacramentalitatea Bisericii, formează un singur mister și sunt îndreptate înspre om cu natura sa personală, care întotdeauna este cea de bărbat și de femeie. În această natură omul se împărtășește cu misterul lui Cristos. Înainte de o dimensiune vocațională (feciorie sau căsătorie) sau sacramentală (preoție sau căsătorie) trebuie considerată ca fiind proprie natura persoanei umane, care este primită în misterul lui Cristos și în El este reînnoită și răscumpărată.

Mântuirea pe care Cristos o dăruiește se concretizează în țesutul real al *imago Dei* înfăptuind în bărbat și în femeie acel dinamism al iubirii care este dar primit prin creație și care se realizează în viața trăită ca participație la misterul lui Cristos și al Bisericii. Vocația creștină coincide cu deplina dezvoltare și maturizare a personalității umane. Așa a acționat Cristos cu persoanele – în chip diferit cu bărbații și cu femeile – conducând ambele categorii către dezvoltarea și maturizarea darului lor specific. *Imago Dei* (și darul dinamismului iubirii) care îi leagă cu Cristos

⁹² *Sacrosanctum concilium*, 10; *Presbyterorum Ordinis*, 5; GIOVANNI PAOLO II, lett. enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 22. Abordând doctrina sacramentală, Giorgio Mazzanti, în cele trei opere deja amintite vizavi de interpretarea simbolurilor și a sacramentelor (cf. *infra* nt. 75), propune o interpretare a sacramentalității Bisericii la lumina Euharistiei, „arătatând cum ea este *culmen* a dinamicii sacramentale a Bisericii, dar și *fons* – și prin urmare moment fondator – al tuturor sacramentelor, inclusiv al Căsătoriei”, cf. F. PILLONI, *Danza nuziale*, cit., p. 15, nt. 1. Și M. OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore*, cit., p. 137ss.

și îi unește pe oameni între ei este întotdeauna un dar istoric diferit și la niciun nivel nu-și poate afla plinătatea exprimării și a vieții, dacă nu ține seama de acestea. Dimensiunea nupțială a persoanei traversează întreaga existență. Actualul interes – vizavi de tema și de realitatea familiei – este fără doar și poate foarte important și răspunde nu numai la redescoperirea misterului lui Cristos și al Bisericii la care face trimitere, ci ne stimulează să răspundem în chip pozitiv și adecvat la criza culturală contemporană destul de gravă, care este în mod evident o criză antropologică. Dar pentru a-și împlini în chip corespunzător misiunea, atenția față de căsătorie și familie trebuie să sălășluiască în contextul eclezial mai amplu, acolo unde diferitele vocații coexistă, redescoperind valoarea unității bărbat/femeie în orice dimensiune a existenței. Harul specific al tainei Căsătoriei și al limbajului-arhetip al iubirii umane înscris în sine, își află locul și adevărul deplin numai în contextul eclezial, acolo unde nicio vocație nu are un caracter absolut sau transversal, ci toate împreună exprimă „marele mister” al Căsătoriei lui Cristos cu Biserica.

Misterul Bisericii-Mireasă este trăit de bărbat și de femeie în chip diferit. Pe de-o parte, unic este Mirele-Cristos și ambii – bărbatul și femeia – aparțin Bisericii-Mireasă. Bărbatul și femeia – în orice situație de viață se află – nu participă în chip abstract și fără diferențe la mântuire, ci în funcție de natura propriei lor persoane sunt chemați să se unească în chip specific cu Cristos în misterul Bisericii. În cazul fiecărei vocații bărbatul este chemat să se îndrepte și să retrăiască în sine misterul lui Cristos în forma lui Cristos-Mire, prin darul originar al vieții, generându-l și îngrijindu-se de *kenosa* aceleiași vieți pentru Biserica și pentru lume. Chiar fiind un membru al Bisericii-Mireasă, de fapt este un astfel de membru în chip viril. La fel și femeia este invitată să se îndrepte către misterul Bisericii, retrăind în sine latura primirii darului, îndreptând către Cristos feminitatea și fecunditatea sa. Întotdeauna ea este chemată să realizeze natura sa de mireasă și de mamă, la fel ca bărbatul, aceea de tată. Și astfel, faptul de a fi Biserica nu aparține unui parcurs abstract în care se face abstracție de specificitatea nupțială în sânul *communio personarum*, ci se înfăptuiește în ea și prin ea. Maturitatea umană a parcursului persoanei coincide cu maturitatea sa afectivă, deoarece una singură – în planuri simbolice diferite – este iubirea. Și înțelepciunea Părinților evidențiază că fecioria, căsătoria, văduvia și preoția trebuie trăite și experimentate ca fiind un singur mister, bazat pe misterul euharistic al singurei Căsătorii a inițierii creștine.

Orice vocație și orice stare de viață este de fapt o maturizare prin experiența individuală de bărbat și de femeie a unirii baptismale în Cristos, în țesutul existențial al persoanei în drumul către deplina sa maturitate. Ea își află numai în Cristos – noul *Adam* unit cu Biserica – adevărul și dinamismul ei. Așa se exprimă și se dăruiește Cristos Miresei Sale, Biserica. Parcursul creștin se unește

cu cel uman, și dinamismul iubirii se împlinește în relațiile ecleziale, care sunt întotdeauna relații între bărbați și femei. Dacă articulația necesară a acestora devine un paralelism, atunci Biserica-Mireasă nu mai experimentează în sine deplina autenticitate a dinamismului nupțial.

Acesta, de fapt, nu se realizează într-un astfel de parcurs paralel, la fel cum nu se împlinește nici într-o amestecare indiscretă și dezordonată, ci înfăptuiește *ordo amoris* prin actualizarea în chip ordonat a relației bărbat/femeie în raport cu Cristos în misterul Bisericii. Din această cauză, chiar dacă tratăm aici sacramentul căsătoriei, nu putem să nu facem unele aprofundări ale căsătoriei, fără să ne avântăm într-o sferă prea amplă în tratarea temei noastre, limitându-ne la a indica unele puncte esențiale.

24. Căsătoria feciorelnică

Prin feciorie, bărbatul și femeia își perfecționează existența în Cristos, punând în întregime în Cristos starea lor de bărbați și de femei, chiar și dimensiunea lor afectivă, care structurează existența lor ca persoane, faptul de a fi *communio personarum*. Într-un anume fel, harul umanității lui Cristos și darul Său de iubire îmbrățișează în întregime afectivitatea umană, relația de iubire care structurează persoana, identificând-o cu răspunsul Bisericii, care este primită de la Mirele ei și se dăruiește în întregime prin El. Acest har anticipează – datorită unei dimensiuni specifice – fecioria la care orice persoană este chemată prin participarea la viața divină, actualizând în istorie dimensiunea feciorelnică a Nunții Mielului. În acest fel relația feciorelnică cu Cristos este nupțială, prin deplina însușire a identității umane⁹³.

Este vorba de o relație care este în același timp feciorie căsătorită și căsătorie feciorelnică. Omul este re-condus la integritatea relației sale cu Dumnezeu în baza totalității naturii umane. Și aceasta se întâmplă în dimensiunea noii creații și este de neconceput fără ea. Biserica nu socotește în numărul celor șapte sacramente harul fecioriei, căci îl vede ca fiind expresia deplină a botezului și a sacramentelor inițierii pe care persoana deja le trăiește. Deplina absorbire a relației personale de iubire pe care omul o trăiește caracterizează această dimensiune de har, care este o stare de viață pe care bărbatul și femeia o trăiesc nu prin îndepărtarea de dimensiunea sexuală, ce caracterizează persoana umană, ci în deplina sa împlinire a dimensiunii baptismale, spirituale și euharistice a harului.

La fel trebuie să notăm că harul nu desparte de natură și că această stare a vieții este invitată să răspândească o plinătate de sentimente la nivelul persoanei, sfințite de Spirit. Este iubirea lui Cristos și a Bisericii care ia formă în

⁹³ R. Bonetti (ed.), *La reciprocità verginità – matrimonio*, ed. Cantagalli, Siena, 1999.

persoane și se răspândește într-o fecunditate spirituală. Prin unirea cu misterul lui Cristos și al Bisericii, umanitatea persoanei care trăiește în feciorie se construiește în țesutul concret al umanității sale. Realitatea persoanei rămâne o realitate caracterizată de ființa bărbatului și a femeii și din această cauză trebuie orientată în sens deplin și relația bărbat/femeie în țesutul fecioriei. Fecioria este consacrată prin spiritualizarea relației bărbat/femeie și prin separarea sexelor. Istoria Bisericii și viața sfinților ne oferă exemple importante.

Omul nou trăiește întotdeauna realitatea persoanei umane, realitatea lui *Adam* în diferența sexuală de bărbat și de femeie. Fecioria luminează masculinitatea și feminitatea și le face părtașe harului unei umanități noi, o umanitate care trăiește relația cu Cristos. Acest raport înfrumusețează și îmbogățește harul umanității masculine și feminine și le conduce spre împlinire. Persoana umană devine prin feciorie mire sau tată, mireasă ori mamă, împlinind în Biserică, în chip feciorelnic, o deplină realizare a *imago Dei* prin har. Ar trebui să ne îndoim de o feciorie care nu ar ajuta la maturizarea persoanei umane în totalitatea dimensiunilor ei personale și interpersonale (*communio personarum*), care implică în chip necesar diferența sexuală. Renunțarea la feciorie este dăruirea singularității – care este pe deplin și în istorie realizată – unei relații conjugale singulare, unice, fidele și fecunde, dar nu poate fi renunțarea la sexualitatea creată pe care Dumnezeu a pus-o în bărbat/femeie încă de la începutul facerii.

În relațiile frățești și ecleziale se trăiește și se extinde în țesutul istoriei persoanei acea iubire a lui Cristos și a Bisericii care este unică și care înfrumusețează cu har natura persoanei umane. Adevăratul subiect al acestei Nunți este Cristos. **Una singură este Căsătoria: aceea a lui Cristos cu Biserica.** Această căsătorie se bucură în special datorită persoanei care acceptă harul fecioriei, iar căsătoria se adevărește în ea, într-o trăire de relații ecleziale de bărbat și femeie în care sexualitatea umană a primului Adam este în întregime trăită și reînnoită prin harul Noului Adam: Cristos. Iubirea umană este trăită în totalitate în forma sa escatologică, în interiorul iubirii lui Cristos care se face Biserică și iubire universală pentru toți. O universalitate care nu are calitățile abstracției sau ale genericului, ci este dar al persoanei reînnoite și răscumpărate într-o rețea de relații care face să existe misterul masculinului și al femininului în Cristos și în Biserică.

25. Căsătoria conjugală

La fel, sacramentul căsătoriei se hrănește din relația lui Cristos și a Bisericii. Afectivitatea umană și sexuală, care îi este unită în chip intrinsec, este trăită în concreta relație istorică a bărbatului și a femeii. Și în acest caz subiectul este Cristos care trăiește în credincios într-o uniune nupțială specifică, dăruindu-i să trăiască iubirea, care în Cristos întotdeauna are o dimensiune universală, în forma

interpersonală a unui cuplu și a unei familii, în fecunditatea unui singur mire și a unei singure mirese. Darul iubirii umane, oferit de Dumnezeu în prima creație, este răscumpărat, re-creat și condus la împlinirea sa.

Este răscumpărată forma dezorientată a relației interpersonale, sexualitatea și fecunditatea pe care le-a cauzat păcatul și le-a lăsat ca moștenire omului. Prin harul Spiritului Sfânt credinciosul trăiește relația interpersonală ca formă de comuniune cu misterul lui Cristos și cu darul Său. Trăiește darul de sine și cel al propriului trup în comuniune cu darul lui Cristos înviat, lăsându-se condus de Spirit, prin eliberarea de orice concupiscentă, către adevărata castitate care marchează țesutul persoanei făcând ca relația conjugală, în toate aspectele ei, să fie liberă în Dumnezeu și reorientată către binele obiectiv al comuniunii cu Dumnezeu. Stăpânirea și posesiunea care alcătuiau moștenirea lui Adam sunt depășite prin darul de sine și prin libertatea spiritului, care este moștenirea lui Cristos.

Credinciosul este al lui Cristos, deoarece alcătuiește una cu El prin nunta botezului. Trupul său este al lui Cristos (cf. *1Cor.* 6,15) și este templu al Spiritului Sfânt (cf. *1Cor.* 6,19). Astfel îi este oferit faptul de a putea să exprime, în viața sa, o iubire umană *răscumpărată*. Este adevărat că omul vechi, trăind în istorie, continuă să simtă puterea păcatului, dar este la fel de adevărat harul care face ca iubirea umană să fie capabilă de noutate evanghelică. Este vorba de un parcurs existențial în continuă schimbare, dar în același timp este parcursul părtaș harului iubirii lui Cristos și a Bisericii. Viețuirea în acest har nu este mai puțin posibilă decât viețuirea în feciorie. În ambele cazuri, parcursul este cel al disponibilității persoanei de a se lăsa pătrunsă și locuită de mântuire, de iubirea lui Cristos împărtășită Bisericii. Eliberarea mântuiește întregul om și îi restituie inclusiv sexualității umane lumina *imago Dei*. Spiritul Sfânt care conduce pașii persoanei umane înspre asemănarea cu Cristos iluminează, sfințind inclusiv sexualitatea umană.

Astfel, în soții creștini ia formă o cale de părtășie la iubirea lui Cristos și a Bisericii care sfințește omul și soții. Iubirea umană este re-creată și participarea la această plinătate de umanitate pe care Cristos o dăruiește oamenilor este comunicată soților prin sfințenia stării lor de viață conjugală. Acest fapt nu anulează efortul soților de a trăi acest mister împlinit în fragilitatea trupului lor, moștenită de la Adam, dar nu le neagă participarea la măsura iubirii lui Cristos. Ei sunt chemați să facă din misterul lui Cristos și al Bisericii forma iubirii lor, adică să se asemene lui Cristos prin Căsătorie. Acest fapt, astăzi este demn de a fi luat în considerare, într-o cultură care duce către consecințe extreme: o înțelegere distructivă și dezagregată a sexualității, a fecundității și a vieții, amenințându-le bazele.

Iubirea este re-creată tocmai pentru soții creștini. Ei nu își mai aparțin și se dăruiesc în totalitate trăirii formei iubirii lui Cristos și a Bisericii în comuniunea lor interpersonală. Ca și cuplu uman, ei își aparțin în măsura în care

se primesc unul pe altul de la misterul căruia i se dăruiesc. Trupul lor nu le mai aparține, ci le este dăruit ca sacramentalitate a persoanei lor, care exprimă dăruirea lui Cristos Bisericii și faptul că Biserica este primită și se dăruiește lui Cristos. Fecunditate lor nu le mai aparține, căci ei generează fii ai omenirii și, în chip mai extins, fii ai Bisericii. Mulțimea relațiilor lor familiale nu le mai aparține, ci familia lor este, în felul ei, o Biserică. Aceasta este lucrarea Spiritului: crearea bărbatului nou și a femeii noi pe baza autenticității iubirii umane.

Misterul divin nu este o realizare alternativă a iubirii umane, ci se exprimă în unitatea planurilor, astfel încât omul real – care într-adevăr este purtătorul rănilor vechiului Adam – să trăiască misterul lui Cristos și al Bisericii. Iubirea umană este obiectul iubirii conjugale în forma căsătoriei și vine să trăiască plinătatea sa în relația lui Cristos și a Bisericii. Și în mod egal, divinul mister al lui Cristos și al Bisericii este comunicat iubirii umane în irepetabila unicitate a fiecărui cuplu.

Dimensiunea credinței nu suprimă iubirea umană, substituind-o cu ceva abstract sau generic, ci penetrează întreaga umanitate și o sfințește, și nici nu mistifică iubirea umană, ca și cum ar fi divină în ea însăși, căci recunoaște că este dezorientată din cauza păcatului. Harul sacramentului căsătoriei redăruiește omului posibilitatea de a fi *în chip autentic bărbat și femeie*, reoferindu-i în Cristos și în reală participare la viața Sa harul de a exprima o iubire umană autentică. O dragoste care Îl primește în mod liber pe Dumnezeu, în misterul lui Cristos și al Bisericii, ca dar de har și orizont al iubirii sale. De aceea credința nu disprețuiește nicio iubire umană autentică și dacă vede ceva greșit imediat se străduiește să corecteze și să îndrepte, deoarece știe că iubirea umană aparține *imago Dei* și este demnă de convertire și sfințire, dar și că are nevoie de acestea.

Din această cauză dimensiunea credinței nu adaugă iubirii umane obligații speciale, ci conduce la plinătatea conștiinței și a motivației tot ceea ce deja iubirea conține în sine. Așa este și pentru *fidelitate*, care este o tensiune naturală a iubirii, fie și dezorientată de păcat, care însă află în iubirea lui Cristos și a Bisericii și în darul lui Cristos care este fidel iubirii Tatălui până la moartea pe cruce, un sens plin și divin. În fidelitate, bărbatul și femeia experimentează adevărul darului de sine, depășesc dimensiunea iluzorie a sentimentalismului – specifică vechiului Adam – și au acces la harul de a participa la iubirea lui Cristos și la darul Său inocent, capabil să iubească și ca Miel înjunghiat. Un soț devine unul autentic numai prin fidelitate, înțeleasă ca unicitate a darului și ca stabilitate a orientării sale.

Și o mireasă devine soție autentică prin harul fidelității apărat și prin fecunditatea față de un singur soț. Acest fapt este posibil datorită unei aderări intime la misterul lui Cristos și al Bisericii, în care află o umanitate pe deplin realizată în dimensiunea Întrupării, a Euharistiei și a crucii, după cum am arătat mai sus, deschizându-se astfel către participarea la înviere. În mod paradoxal, cuplul uman,

aflând o satisfacție în natura însăși a iubirii pe care o experimentează și căreia îi aparține întreaga sa natură – chiar dacă este, după cum am văzut, o iubire dezorientată – riscă să uite dimensiunea creștină a naturii sale care este, de fapt, dimensiunea iubirii autentice, așa cum Cristos a trăit-o și după cum o și comunică. Cuplul este invitat să trăiască și să alimenteze această iubire cu ajutorul tuturor instrumentelor care caracterizează o viață de har, cum ar fi: sacramentele, rugăciunea, ghidul spiritual, viața comunității creștine, fără să se identifice cu acestea. Aceste instrumente formează – chiar dacă sunt trăite în chipul specific cuplului și căsătoriei – elemente comune pentru toți credincioșii, specifice harul Botezului.

Însă este adevărat că viața conjugală și familială le dăruiește un țesut, fie sacramental, fie existențial, specific stării lor. Uniți într-o *una caro*, soții le trăiesc într-o continuă referință cu dimensiunea lor conjugală și familială, într-o unitate specifică și antropologică și care în același timp este o unitate sacramentală mistică. Tocmai acest fapt evită orice fel de absolutizare pentru că pune starea lor nupțială într-o referință continuă la Cristos și la Biserică. Există un echilibru între iubirea umană și cea divină care aparține harului sacramentului căsătoriei și care îi permite să se actualizeze ca experiență vizibilă, ca mărturie și vestire a misterului lui Cristos și al Bisericii tocmai în dimensiunea sa concretă antropologică.

Așa este în cazul unirii bărbatului și a femeii, redescoperită în dimensiunea castității conjugale ca fiind îndreptare a persoanei către darul de sine și către împlinirea sa prin fecunditate. O unire ce valorizează în chip pozitiv și la maximum sexualitatea, legând-o de plinătatea umană a *communio personarum* și de tensiunea unirii cu Dumnezeu, dăruită dintotdeauna omului în *imago Dei* și realizată de Cristos. Misterul nupțial se concretizează ca har de uniune și fecunditate. Fecioria a văzut dintotdeauna în comuniunea nupțială culmea exprimării sale, iar căsătoria este invitată, tot la fel, să vadă în destinația sa feciorelnică a iubirii culmea propriei împliniri. O realizare către care tinde parcursul unei castități conjugale, chiar dacă este trăită în dificultate, hrănită de harul sacramentelor și de rugăciune, sprijinită de harul Spiritului Sfânt, ca îndreptare către împlinirea definitivă a Nunții Mielului.

Biserica bizantină cântă în Săptămâna Mare un tropar foarte frumos care exprimă condiția istorică în care trăiește credinciosul: „Port rănile răutății mele, dar sunt chip al mării Tale”. Iubirea umană poartă și astăzi rănile răutății sale, dar rămâne semn al gloriei *imago Dei* pusă de Dumnezeu în darul primei creații. Și un asemenea dar acum este realizat în Cristos și comunicat prin misterul lui Cristos și al Bisericii.

Tocmai din această cauză viața conjugală devine calea unei vieți spirituale și mistice, deoarece se hrănește din gloria comuniunii lui Cristos și a Bisericii. Spiritualitatea este calea autentică a persoanei umane în Cristos, sfințită de Spiritul și deci este o cale concretă în tensiune continuă către plinătatea sa. Soților

creștini nu le este cerut să trăiască o mistică deviată care să facă bun fiecare pas al vieții conjugale, justificând-o cu pretenția că orice lucru ar fi – cel puțin în interiorul lui – bun, deoarece iubirea umană este creată după *imago Dei*; și nici o spiritualitate care să se mărginească la a sublinia ceea ce este comun fiecărui credincios, cum ar fi rugăciunea, participarea periodică la sfintele sacrameinte sau ajutorarea Bisericii. Soților li se cere o spiritualitate și o mistică autentice, care să arate lumii „puterea iubirii” prin care omul a fost creat, răscumpărat și sfințit.

Am văzut ca iubirea umană este un dinamism care cuprinde diferențele cuplului bărbat/femeie în devenirea lor de soț/soție prin darul total de sine, prin unitatea lor într-un singur trup (*sola caro*) și prin fecunditatea uniunii lor care transformă și lansează din nou, ca într-o nouă creație, misterul însuși. Acestea sunt articulațiile unei dimensiuni sacramentale autentice ale cuplului prin care se exprimă în chip maxim, în Biserică și în lume, natura lor sacramentală. Acest fapt nu exclude alte dimensiuni, cum ar fi rolul și semnificația eclezială a cuplului și a familiei, aspectul lor misionar specific – care izvorăște din consacrarea lor nuptială – și datoria de a propovădui aceste valori lumii.

Există un har al ființei și unul diferit, al manifestării ființei. Cele două haruri se întrepătrund și alcătuiesc singurul har al sacramentului, dacă apar legate și interdependente, astfel încât prin creșterea unuia se dezvoltă și celălalt har. Misiunea eclezială și puterea mărturisitoare a cuplului evoluează prin maturizarea iubirii lor, în funcție de misterul lui Cristos, și se exprimă *in primis* în trăirea în funcție de împlinirea *imago Dei* oferită în Cristos: unitatea cuplului, dimensiunea unitivă, cea fecundă și dimensiunea părintească ce izvorăște din ea. Ioan Gură de Aur indică în mod clar într-un text bine cunoscut, relația intrinsecă a acestor dimensiuni: dimensiunea antropologică, creată și mântuită, devine fundamentul unei vieți conjugale sfinte în misterul unitiv și procreator, făcând din familie o „mică Biserică”⁹⁴.

Sacramentul căsătoriei este chemat să dea lumii o mărturie (*martyria*) autentică despre iubirea umană, trăind în Biserică misterul său. Mister care nu cunoaște o înstrăinare – poate chiar ascunsă – de misterul iubirii umane, ci o însușire totală și o sfințire a acestuia. Această însușire trece prin natura iubirii umane în dimensiunile sale esențiale: relația conjugală în diferența sa sexuală, unirea cuplului și fecunditatea care îi face pe cei doi să devină tată și mamă. A trăi adevărul iubirii conjugale în originalitatea diferențelor sexuale înseamnă a mărturisi că *Adam* este întotdeauna bărbat/femeie și umple de har orizontul naturii umane.

⁹⁴ „Fă din micuța ta casă o Biserică”. SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia sulla Lettera ai Romani*, 24,3; „[...] Deoarece familia este o mică Biserică”. Cf. *Id.*, *Omelia sulla Lettera agli Efesini*, 20,6, cit. în R. FABRIS – E. CASTELLUCCI (ed.), *Chiesa domestica. La Chiesa - famiglia nella dinamica della missione cristiana*, San Paolo, Alba (Cuneo) 2009, p. 164, nt. 50-51.

Această autenticitate este dăruită în misterul lui Cristos care iluminează adevărul căsătoriei și îl realizează, făcându-l instrument și limbaj al unirii cu Dumnezeu. Și iluminează o fecunditate – rod al iubirii și al dăruirii libere – care se deschide primirii fiecărei vieți, măsurând-o prin calitatea lui Dumnezeu, a paternității și maternității Sale față de oameni. Legătura intimă dintre generare și iubire este specific umană și izvorăște din *imago Dei*, astfel încât îndepărtarea mai mult sau mai puțin de această unitate reprezintă o dezorientare profundă a persoanei. Devenind tați și mame, bărbații și femeile creează căminul domestic care apără iubirea ca origine, sens și orizont al existenței persoanelor și este locul primar al educației, fără de care ar fi foarte dificilă realizarea educației, adică „a face să iasă” din sine comoara misterului iubirii pe care fiecare om o are în sine ca fiind binele cel mai prețios. În această lumină, stima se extinde fie la spiritualitatea conjugală și familială, fie la binele social pe care familia îl reprezintă nu numai pentru Biserică, ci și pentru lume și societate.

26. Concluzie

Complexitatea căsătoriei umane, care se împletește cu planul nupțial al lui Dumnezeu, ne face să ne fie dificil să tragem unele concluzii, deoarece ne îndeamnă să fim mereu deschiși noului. În orizontul temei noastre, care se așează în harul sacramentului căsătoriei, realitatea căsătoriei se arată inclusă în planul originar al lui Dumnezeu. El manifestă numai în final bogăția sa de nepătruns. Dramatismul luminos în care a fost pusă și dorită de către iubirea lui Dumnezeu s-a împovărat cu unul negativ, în urma păcatului lui *Adam*. Însă răscumpărarea pe care Cristos o înfăptuiește în umanitatea Sa și pe care o dăruiește tuturor oamenilor oferă un destin de înviere prin moartea Sa. Prin participarea la viața Sa de Înviat din morți *Adam* este re-creat, și prin darul Spiritului este și sfințit, adică introdus în posibilitatea de a trăi, prin darul libertății pe care o primește de la Harul care dăruiește energie întregii structuri umane prin comuniunea cu Cristos, după planul lui Dumnezeu.

Astfel se naște o nouă umanitate care se împărtășește din fecioria nupțială a lui Cristos și a căsătoriei Sale, călătorind spre fericire. Pentru căsătorie, aceasta reprezintă posibilitatea concretă de a trăi harul umanității în comuniunea Spiritului Sfânt, care re-dăruiește omului bucuria de a putea întreprinde un parcurs sfințitor, deoarece este părtaș misterului lui Cristos. Umanitatea – care este în drum către cer prin istorie – se îndreaptă către deplina sinteză a misterului ei în Cristos, care va fi și o sinteză a fecioriei și căsătoriei, singularitatea persoanei și unitatea în comuniune, o sinteză perfectă a misterului interpersonal în misterul Nunții Mielului. Harul se manifestă ca sfințire a naturii personale și nupțiale a omului prin participarea la misterul Căsătoriei lui Cristos și al Bisericii. El orientează astfel redescoperirea plinătății adevărului iubirii pornind de la harul singurului Mire: Cristos Domnul.

Această plinătate de umanitate este tocmai ceea ce astăzi omenirea caută și nu o află nici în deformarea sa – actualizată într-o libertate absolută, trăită în relativism –, nici într-un moralism care repropune – poate într-o formă diferită – ideea legii iudaice sau stilul eroic al omului grec care au umplut de pelagianism istoria culturii noastre occidentale. Ea cere să fie re-înnoită de iubire fără să fie obligată să o trăiască, ieșind din logica interioară a iubirii, ci mai cu seamă pătrunzând în profunzimea și în bogăția ei. Este un strigăt după mântuire – la care deja Dumnezeu a răspuns – și care cere să fie făcut vizibil în trupul Bisericii și pe fața ei, în dubla articulare a unei feciorii și a unei căsătorii „sfinte”. Umanismul total, ce izvorăște din iubirea care se face cultură, poate introduce omul și lumea într-un orizont al mântuirii și poate sărbători dificilul parcurs al iubirii umane de-a lungul istoriei. Realizarea sa în Cristos face dreptate frumuseții de la început și deschide inima omului către speranță prin experiența creștină a iubirii. De fapt, „iubirea (*agape*) este mai importantă” (1Cor. 13,13) decât oricare altă realitate.

LA VIE VERTUEUSE ET LA BEATITUDE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

CRISTIAN TISELIȚĂ*

ABSTRACT. *The Virtuous Life and the Beatitude in the Doctrine of Saint Thomas Aquinas.* What does it mean virtuous life? What about the finality of this virtuous life? Does the virtuous life lead us to eternal happiness? Beginning with an analysis of virtue and happiness, in this article, they try to put in evidence the straight relation between these two theological concepts. The virtuous life is intimately connected to the eternal beatitude. This article intends to do its job following the doctrine of Thomas Aquinas.

REZUMAT. *Viața virtuoasă și fericirea la sfântul Toma de Aquino.* Ce înseamnă o viață virtuoasă ? Dar ce se poate spune despre finalitatea unei vieți virtuoză ? Ne conduce viața virtuoasă la fericirea veșnică ? Pornind de la o analiză a virtuții și a fericirii, în acest articol, se va încerca evidențierea legăturii strânse între cele două concepte teologice. Viața virtuoasă este intim legată cu fericirea veșnică. Acest articol își propune demersul amintit pornind de la doctrina sfântului Toma de Aquino.

Keywords: *virtue, life, beatitude, eternal, Thomas Aquinas, purpose of life.*

Cuvinte-cheie : *virtute, viață, fericire, veșnic, Toma de Aquino, scopul vieții*

Introduction

Qu'est-ce qu'une vie vertueuse ? Du point de vue chrétien, on pourrait dire que c'est une vie vécue sous le signe du bien, de la vérité, de l'amour. Une vie vécue sous le regard de Dieu et fondée sur les vertus comme l'amour, la foi, l'espérance, la justice, la prudence, la force, la tempérance, etc. Mais qu'en est-il de la finalité de la vie vertueuse, à quoi nous-mène-t-elle ? Autrement dit, la vie vertueuse nous mène-t-elle à la béatitude éternelle ?

Un examen sur la vertu et la béatitude demande la prise en compte de la dimension spirituelle et corporelle de l'être humain. A ces deux dimensions correspondent deux fins qui sont dans un étroit lien : la fin naturelle de la personne

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

subordonnée à la fin surnaturelle. De la même manière il y a deux sortes de vertus : l'une provenant de la nature humaine et l'autre de la miséricorde divine. Cela fait partie de la sagesse de Dieu, car pour atteindre la fin surnaturelle on a besoin de son secours. C'est d'autant plus vrai lorsqu'on constate l'état pécheur de l'humanité. Mais, Jésus-Christ, le Fils de Dieu en vertu de son amour infini, a racheté l'homme du pouvoir du péché par sa mort et sa Résurrection. Et puisque la vie est devenue plus forte que la mort, l'homme, qui est créé à l'image de Dieu, est aussi appelé à participer à la vie divine. En d'autres mots, il est appelé à une vie vertueuse, pour parvenir à la béatitude éternelle. Telle est sa vocation surnaturelle.

La vie vertueuse est intimement liée à la béatitude éternelle qui est son terme. Le travail se propose d'examiner cet aspect à partir de la doctrine de saint Thomas. Plus précisément, à partir de son enseignement sur les vertus, sur les différents types de vertus, leur finalité, la béatitude, etc. En somme, deux parties constitueront le corpus de ce travail : l'homme créé à l'image de Dieu et son appel à la béatitude, dans un premier lieu, ainsi que le rapport entre vie vertueuse et béatitude dans l'enseignement de saint Thomas.

I. L'homme créé à l'image de Dieu et la béatitude

Avant d'examiner la question de la vie vertueuse et de la béatitude, il importe de centrer notre attention sur deux aspects constitutifs de l'être humain : l'image divine en l'homme et son appel à la béatitude.

1° L'homme créé à l'image de Dieu

La noble dignité de la personne humaine, qui lui confère le statut d'être semblable à Dieu dans ses fondements et dans ses actes, repose dans la vérité de la personne en tant que créée à l'image de Dieu.

L'origine de cette doctrine se trouve dans le premier chapitre du livre de la Genèse : « *Faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance* » (Gn 1, 26). Mentionnons tout de suite que l'image divine en l'homme implique aussi bien l'homme que la femme : « *Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu Il les créa, homme et femme Il les créa* » (Gn. 1, 27). En outre, il est intéressant de remarquer un aspect de la signification de l'image divine que Jean-Paul II a beaucoup mis en relief dans ses diverses catéchèses sur la création, à savoir la communion des personnes comme image de la Sainte Trinité¹.

¹ Selon la doctrine de Jean Paul II, « *L'homme devient l'image de Dieu moins au moment de la solitude qu'au moment de la communion des personnes* », « A l'image de Dieu homme et femme », *Homme et femme Il les créa ; une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2004, p. 54. La communion des personnes nous amène à réfléchir sur la communion des personnes divines. Mais l'homme et la femme apparaissent comme deux

Cependant, il nous faut déterminer maintenant en quoi consiste cette image. Pour éclairer cet aspect nous pouvons nous rapporter aux époques patristique, médiévale et moderne sur la doctrine de l'homme créé à l'image de Dieu².

Ainsi, dans l'époque patristique, certains Pères considéraient que l'image de Dieu en l'homme se retrouve dans l'être tout entier : corps et âme. La dignité du corps humain est bien mise en évidence chez *Clément de Rome*, *Tertullien*, ou bien chez *Irénée de Lyon*. Ce type d'anthropologie était beaucoup fondé sur la christologie, notamment sur le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption. En revanche, d'autres Pères de l'Eglise remarquaient que l'image divine en l'homme se trouve uniquement dans l'âme humaine. Tel est le cas de Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Hilaire de Poitiers, Grégoire de Nysse, mais aussi saint Augustin. Pour ce dernier, l'âme par l'intelligence, la mémoire et la volonté est à l'image de la Sainte Trinité, alors que le corps est un vestige de Dieu³.

Dans l'époque médiévale nous considérons saint Thomas d'Aquin. Celui-ci, fidèle à la philosophie aristotélicienne, accentue fortement l'union profonde entre l'âme et le corps. L'âme est la forme du corps et elle connaît en se servant du lui. Mais il reprend essentiellement la doctrine augustinienne sur l'âme humaine image de la Trinité, tout en soulignant la dignité du corps qui est un vestige de Dieu et qui est étroitement uni à l'âme. Ajoutons encore qu'on retrouve chez saint Thomas trois types d'images de la Trinité : selon la nature - connaître et aimer naturellement son Créateur-, selon la grâce et dans la gloire (ST Ia, q. 93, a. 4).

Quant à l'époque moderne, rapportons-nous à la doctrine du Concile Vatican II. La Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, au numéro 12, envisage l'image divine dans l'homme en trois traits fondamentaux : la capacité de connaître et d'aimer son Créateur, la domination sur les autres créatures et sa condition sociale.

Alors une question importante mérite d'être éclairée : l'homme peut-il perdre l'image divine par le péché ? Certes, le péché est un acte humain déréglé et une offense faite à Dieu, au prochain - directement ou indirectement-, et à soi. En outre, il existe certains péchés particulièrement graves, dits péchés mortels, qui tuent la grâce sanctifiante en nous, ayant comme résultat la mort éternelle (CEC 1874). Ces types de péchés font perdre la ressemblance avec notre Créateur, mais non pas

personnes complémentaires même si elles sont distinctes : « *Ainsi, l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviennent une seule chair* » (Gn. 2, 24).

² Il est nécessaire de signaler aussi que toute la Tradition chrétienne fait la distinction entre l'Image parfaite, Jésus-Christ, de l'image imparfaite, l'homme.

³ Cette synthèse sur la doctrine patristique s'appuie sur un remarquable article de L.-F. LADARIA : « L'homme créé à l'image de Dieu », *L'histoire des Dogmes*, sous la direction de B. Sesboué, tome II : *L'homme et son salut*, Paris, Desclée, 1995, p. 90-149.

l'image divine. C'est pourquoi, rien et aucun péché ne peuvent la supprimer⁴. C'est en raison de cette image divine que l'homme possède une dignité ineffaçable et inviolable malgré ses crimes et ses abominations. Les exemples scripturaires d'ailleurs ne manquent pas dans ce sens : l'épisode de Caïn et Abel (Gn 4, 15), la femme adultère (Jn, 8, 1-18) ou le fils prodigue (Lc 15, 11-32). Et c'est encore à cause de cette image divine que l'homme possède la seigneurie terrestre (Gn 1, 26) et l'appel à la vie divine, au vrai bonheur.

2° L'appel à la béatitude

La recherche du bonheur est constitutive de la nature humaine. En d'autres mots, la quête du bonheur est la fin ultime et la plus haute de l'homme créé à l'image de Dieu, celle envers qui tendent toutes nos actions. L'appel à la vie divine raisonne toujours en chacun de nous, car « *créés à l'image de Dieu unique, dotés d'une même âme raisonnable, tous les hommes ont même nature et même origine. Rachetés par le sacrifice du Christ, tous sont appelés à participer à la même béatitude divine (...)* » (CEC 1934).

Que nous enseignent les Ecritures Saintes et la tradition chrétienne sur le bonheur ? Dans l'Ancien Testament, la notion de bonheur évolue : de biens terrestres soulignés dans les premiers livres de la Bible, on passe au rapport de l'homme avec Dieu. Quant au Nouveau Testament, le bonheur divin par le Christ et dans son amour éternel. En effet, c'est Jésus, l'origine et le garant du bonheur, sachant que ce bonheur ne sera pleinement réalisé qu'après la mort.

Dans l'époque patristique nous pourrions mentionner saint Augustin. Pour l'évêque d'Hippone, le bonheur ne peut s'opérer que dans la connaissance amoureuse de la vérité et dans les actes qui s'ensuivent. Cependant, nous avons besoin de la grâce divine, sachant toutefois que la béatitude sera atteinte d'une manière totale uniquement dans le Paradis : « *Tu nous a faits pour Toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne se repose en Toi* »⁵.

Subséquentement, dans l'époque scolastique, saint Thomas d'Aquin analysera d'une manière ample les questions du bonheur, de la fin ultime, de la béatitude de sorte qu'il promeut une morale du bonheur. Mais son enseignement à cet égard est exposé principalement dans le traité des béatitudes de la *Somme de théologie* (ST I-IIae, q. 1 à q. 5). Tout d'abord, Thomas s'interroge sur la fin ultime de la vie humaine (ST I-IIae, q. 1) : tous les hommes ont une fin ultime à laquelle les autres fins secondaires sont rattachées. Ensuite, il précise que ni les richesses, ni les honneurs, ni la gloire, ni la force, bref, aucun bien créé ne peut constituer la fin ultime

⁴ Ainsi, devant Dieu, le plus grand saint et le pire des pécheurs sont tous les deux ses enfants.

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, 1, 1, 1, Paris, Etudes Augustiniennes, 1992, p. 273.

de l'homme (ST I-IIae, q. 2). En effet, la fin ultime porte sur une réalité incréée (ST I-IIae, q. 3, a. 1) et elle consiste dans la vision de l'essence divine (ST I-IIae, q. 3, a. 8).

Le Docteur Aquinate précise ensuite, en utilisant des termes aristotéliens, que cette réalité Incréée ou ce Bien Suprême Incréé est Dieu. Cependant, il soulève une question clé qui vise l'acquisition de la béatitude : l'homme peut-il acquérir la béatitude par ses forces naturelles ? Par rapport à la béatitude parfaite qui est dans la vie bienheureuse la réponse est négative, car l'homme a toujours besoin de la grâce divine. Mais « *la béatitude imparfaite que l'on peut avoir ici-bas peut être acquise par l'homme avec ses seules forces naturelles, de la même manière que la vertu dont l'opération constitue cette béatitude* » (ST I-IIae, q. 5, a. 5). On retrouve ici le thème de l'homo « *capax Dei* », l'homme naturellement capable de Dieu. Enfin, le dernier article de ce traité sur la béatitude interroge : « *tout homme désire-t-il la béatitude ?* » (ST I-IIae, q. 5, a. 8). Oui, en tant que fin dernière et bonheur absolu car, « *la béatitude est désirée naturellement par tous les hommes, mais, quand elle est spécifiée comme vision divine, tous les hommes ne la désirent pas parce que beaucoup ne la connaissent pas* »⁶.

Certes, bien d'autres théologiens et philosophes ont développé amplement cette question incontournable : la vocation de l'homme au bonheur. Pascal l'évoque avec force et étonnement : « *Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception (...). La volonté [ne] fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre* »⁷.

Avouons-le : ce sont des paroles tranchantes à l'égard du bonheur. Cette recherche est inscrite dans le cœur de l'homme, comme d'ailleurs le désir de Dieu. Mais, il ne suffit pas d'avoir le désir de Dieu, du bonheur ou du bien pour être heureux dans cette vie et dans l'au-delà. Il faut précisément agir, non pas d'une manière hasardeuse ou désordonnée, mais en conformité avec la nature humaine, sa finalité, avec l'ordre et la perfection de l'univers et, bien évidemment, en conformité avec l'enseignement de l'Église. Dit autrement, l'obtention de la béatitude demande une vie vertueuse.

II. La vie vertueuse et la béatitude chez saint Thomas d'Aquin

Cette section du travail veut analyser l'enseignement de saint Thomas sur la vie vertueuse et la béatitude. Cependant, il s'avère auparavant important de mentionner quelques bases incontournables de l'enseignement scripturaire, patristique et philosophique (aristotélien) sur la vertu, dans la continuité desquelles la doctrine de l'Aquinat s'est constituée.

⁶ T. FARENC, « Appelés au bonheur », *Quatre vertus pour un chemin d'excellence*, Ethique et vie spirituelle, Paris, Téqui, coll. Croire et savoir, 2006, p. 24.*op. cit.*, p. 48.

⁷ B. PASCAL, *Pensées*, § 379, Paris, Cerf, 2005, p. 241.

1° Approches scripturaires, patristiques et philosophiques sur la vertu

Le thème de la vertu est largement présent dans les Saintes Ecritures. Dans l'Ancien Testament, le mot grec qui désigne la vertu est *arété*, qui signifie louange, gloire, ou bien la vaillance, le courage. Le livre de la Sagesse la considère comme étant « *relative à une conduite humaine (...), mais aussi à une intervention de la Sagesse divine* »⁸. Mais le principal sens qu'on attribue au mot vertu est celui de justice. Ce terme est employé plus de 300 fois dans l'Ancien Testament, car la vertu est « *la qualité essentielle du croyant* », sa rectitude par rapport à l'alliance⁹. Quant au Nouveau Testament, une place privilégiée est occupée par les trois vertus dites « *théologiques* », à savoir, la foi, l'espérance et la charité. Cette dernière est la plus importante (1 Co 13, 13), et elle résume la loi ancienne et les prophètes (Mt 22, 37-40). Au sujet des vertus cardinales, consignons que c'est la vertu de la justice qui est la plus employée notamment en tant que « *justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ* »¹⁰.

Quel est l'enseignement des Pères de l'Eglise sur la vertu ? Pour Clément d'Alexandrie la vertu est un don de Dieu, mais aussi « *une disposition de l'âme qui s'accorde bien au logos dans la vie toute entière* »¹¹. A la vie vertueuse, « *c'est par le Christ que nous y parvenons, lorsque nous acquerrons la ressemblance de Dieu par une parenté de vertu* »¹². Une autre figure patristique qui a eu un rôle important dans l'élaboration de cette doctrine a été saint Ambroise. C'est lui qui est à l'origine de l'expression *vertus cardinales*, même si cette formule ne prend pas dans son enseignement un grand relief. D'ailleurs, *cardinales* est associé parfois avec *principales*, à tel point qu'il insère les vertus théologiques -la foi, l'espérance et la charité-, dans les vertus cardinales¹³. En ce qui concerne saint Augustin, pour lui la vertu est rattachée au croyant, car les vertus des païens sont plutôt des vices. C'est pourquoi, cette disposition stable de l'âme et conforme à la droite raison, qui est la vertu, doit être inspirée par la foi. Elle est une attitude globale de conduite sous le signe de l'amour de Dieu, et elle nous conduit à la vie bienheureuse. Enfin, pour l'évêque d'Hippone, les vertus sont associées à la grâce divine, elles « *nous conduisent à l'unique Vertu qui est le Christ* »¹⁴.

Si nous convenons de mentionner Aristote, c'est à cause de son influence essentielle exercée sur saint Thomas dont l'enseignement sur la vertu ne fait pas exception. Certes, la doctrine d'Aristote porte évidemment sur les vertus

⁸ P. DAUBERCIES, « Vertu », Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, Encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut Catholique de Lille par G. Mathon et G.-H. Baudry, tome XV, Paris, Létouzey et Ané, 2000, col. 931.

⁹ *Ibid.* On pourrait noter également que la prudence est employée 56 fois, la force 6 fois et la tempérance 3 fois.

¹⁰ *Ibid.*, col. 932.

¹¹ *Ibid.*, col. 940.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, col. 941-942.

¹⁴ T. FARENC, *op.cit.*, p. 69.

intellectuelles et morales¹⁵. Alors pour le grand Philosophe un des aspects fondamentaux qui rentre dans la définition de la vertu c'est le juste milieu en tant que réglé par la droite raison : « *La vertu est donc une disposition acquise volontaire, consistant par rapport à nous, dans la mesure, définie par la raison conformément à la conduite d'un homme réfléchi (...) Si, selon son essence et selon la raison qui fixe sa nature, la vertu consiste en une juste moyenne, par rapport au bien et à la perfection, elle se place au point le plus élevé* » (*Ethique à Nicomaque*, II, 6, 15 et 17). Plus encore, la vertu perfectionne donc l'homme et le rend heureux : « *le bonheur se confond avec la vertu en général ou avec quelque vertu particulière, car le bonheur est (...), l'activité de l'âme dirigée par la vertu* » (*Ethique à Nicomaque* I, 8, 8).

Ainsi, nous pouvons retenir que le juste milieu, le bien, la droite raison et au final le bonheur caractérisent la doctrine d'Aristote sur la vertu, sur laquelle saint Thomas s'appuiera fortement. Quant aux enseignements scripturaire et patristique à cet égard, on constate qu'ils s'accordent à montrer notamment ce lien étroit qui existe entre la vertu, le bien et le bonheur que Seul Dieu peut gratifier l'homme par la vertu.

2° La vie vertueuse et la béatitude chez saint Thomas d'Aquin

L'examen de la doctrine thomasiennne sur la vie vertueuse et la béatitude comportera trois moments : les inclinations naturelles de la personne, le désir de Dieu et les habitus, premièrement ; l'enseignement sur les vertus deuxièmement ; et le rapport entre vie vertueuse et béatitude, troisièmement.

3° Les inclinations naturelles, le désir naturel de Dieu et les habitus

Les inclinations naturelles de l'homme créé à l'image de Dieu et appelé au bonheur, relèvent de sa constitution spirituelle et matérielle. Elles concernent non seulement la constitution ontologique, mais aussi la dynamique de la liberté, en se constituant comme le socle sur lequel les vertus s'enracinent et en montrant l'aspiration de l'homme au bonheur.

La doctrine de saint Thomas présente en somme cinq inclinations naturelles : l'inclination au bien, l'inclination à la conservation de l'existence, l'inclination à la vie sexuelle et à l'éducation des enfants, l'inclination à la connaissance de la vérité, l'inclination à la vie en société ¹⁶.

¹⁵ Le nom d'Aristote est présent d'une manière abondante dans le *Traité des vertus*. En effet, c'est en suivant Aristote que saint Thomas distingue les vertus morales en provenance des passions (ST I-IIae, q. 60, a. 5), ou encore c'est en suivant Aristote que la prudence, par exemple, est envisagée en tant que reine des vertus (St I-IIae, q. 61, q. 65 etc.).

¹⁶ Le texte fondamental de saint Thomas d'Aquin à l'égard de ce sujet se trouve dans l'article 2 de la question 94 de la *Prima Secundae* (ST I-IIae, q. 94, a. 2). Notons aussi une précieuse étude dans cette optique,

L'inclination naturelle au bien est universelle puisque le bien est ce que tout homme désire. De même, elle a une valeur de fin, étant située sous le signe de l'amour. Mentionnons en outre qu'elle est le support des autres inclinations et cela explique, en conséquence, que la vie spirituelle « *s'inscrit dans cette inclination au bien comme désir de perfection, de sainteté, non dissocié du bonheur* »¹⁷. Une autre inclination de portée universelle est l'inclination naturelle à la conservation de son propre être. Nous touchons ici à la question de l'amour de son bien propre qui se distingue de l'amour égoïste et qui se trouve à la base de l'amour vrai pour autrui.

Qu'en est-il des inclinations naturelles provenant premièrement de la dimension corporelle de la personne ? Il s'agit de l'union sexuelle et de l'éducation des enfants¹⁸. Or, ces inclinations, à la fois sont communes aux animaux et totalement différentes d'eux dans la mesure où elles sont régies par la raison. C'est pourquoi, l'union sexuelle, appelée à se réaliser uniquement dans le cadre de la famille entre l'homme et la femme, ne doit jamais être séparée de la droite raison et de l'ordre moral. En ce qui concerne l'éducation des enfants qui sont le fruit de l'engagement total des époux, c'est dans ce contexte familial bienveillant qu'ils sont appelés à recevoir la première éducation humaine, civique, morale, religieuse, etc., étant donné que plus tard l'enfant « *transportera avec lui ces relations primaires, dans le cadre de la société civile, comme au sein de l'Eglise* »¹⁹.

Cependant, l'être humain possède aussi des inclinations propres à sa nature raisonnable et spirituelle, comme c'est le cas de l'inclination de l'homme à la connaissance de la vérité et à la vie en société. Il existe dans les profondeurs de la nature de l'homme, un désir qui se transposera dans tous ses actions spéculatives ou pratiques, à savoir, le désir de connaître la vérité²⁰. Cette vérité, terme du savoir et terme de l'intelligence et de l'amour, est aimée pour elle-même, étant source de bien, de paix, de force, de plénitude. Le Concile Vatican II nous rappelle que « *Tous les hommes, d'autre part, sont tenus de chercher la vérité,*

réalisée par Servais Pinckaers : « L'inclination naturelle à la vie en société », *Les sources de la morale chrétienne*, Son contenu, sa méthode, son histoire, 4^{ème} édition, Paris, Cerf, 1997, p. 406-462. Or, dans l'élaboration de l'enseignement sur les inclinations naturelles, la pensée d'Aristote a constitué encore une référence fondamentale pour saint Thomas.

¹⁷ T. FARENC, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸ Il est vrai que l'éducation des enfants concerne proprement l'être raisonnable, même si on retrouve aussi chez les animaux cette tendance à éduquer leurs petits, liée certainement à un niveau cognitif sensible et instinctuel.

¹⁹ S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne, op. cit.*, p. 449. A mentionner que ces inclinations sont bonnes par nature, mais ce qui peut être mauvais c'est leur mauvaise utilisation qui engendre le péché, sachant que le péché s'oppose au bien, à la vocation de l'homme à la béatitude.

²⁰ Nous pourrions signaler la définition de la vérité établie par le Docteur Angélique : l'adéquation entre la chose et l'intelligence, ST Ia, q. 16, a. 1.

surtout en ce qui concerne Dieu et son Église ; et, quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles »²¹.

En ce qui concerne l'inclination à la vie en société, elle est spécifique également à la créature raisonnable. La personne humaine est un être d'intériorité, mais aussi d'ouverture et de communion. Aristote a fort bien souligné la dimension sociale de l'homme, dont la première forme est la famille puis la cité¹⁵. Ainsi, l'être humain demande à entrer en société d'une part en raison de ses indigences matérielles et spirituelles et d'autre part en raison de ses facultés spirituelles qui ultimement portent sur Dieu, Bien et Fin Suprêmes de l'homme¹⁶. Cependant, en tant qu'être social, l'homme doit participer à la réalisation du bien commun de la cité, de même que l'autorité politique qui dispose législativement du bien commun doit assurer le bien propre de chacun et le bon ordre social. Signalons enfin que l'homme a des droits et des devoirs dans la société et que cette dernière est le lieu de son accomplissement naturel.

Après cette analyse sur les inclinations de la personne exposons une autre réalité : le désir naturel de Dieu. Au premier abord ce désir concerne tous les êtres, car tous les êtres tendent à Dieu, comme vers leur perfection ultime, mais il est vrai qu'il concerne d'une manière particulière la personne humaine qui possède une nature spirituelle, étant dotée d'intelligence, d'amour et de liberté (*Somme conte les Gentils*, III, 25)¹⁷. Cependant, le Docteur Aquinate nous enseigne que ce désir ne s'arrête pas dans l'homme tant que la Cause première et dernière n'est pas atteinte : « *Tout homme désire naturellement connaître la cause de ce qu'il voit (...). Mais cette recherche ne s'arrête que dans la découverte de la cause première. Nous n'estimons savoir exactement que si nous connaissons la première cause. L'homme désire donc naturellement de connaître la première cause comme sa fin dernière. Or la première cause de toutes choses c'est Dieu. Par conséquent la connaissance de Dieu est la fin dernière de l'homme* »¹⁸. C'est ce que nous apprend également le Catéchisme de l'Église catholique « *Le désir de Dieu est inscrit dans le cœur de l'homme, car l'homme est créé par Dieu et pour Dieu ; Dieu ne cesse d'attirer l'homme vers Lui, et ce n'est qu'en Dieu que l'homme trouvera la vérité et le bonheur qui ne cesse de rechercher* » (CEC 27).

Sans doute le désir naturel de Dieu comme les inclinations naturelles se rapportent à la fin ultime et ne peuvent pas être vains. Ils expriment l'ordination

²¹ CONCILE VATICAN II, *Dignitatis humanae*, n° 1, 7 décembre 1965.

¹⁵ ARISTOTE, *Politiques* I, 2, 1253a 6-18. En plus, Aristote a défini l'être humain, non seulement dans sa dimension sociale, mais aussi intellectuelle (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre X, ch. VII).

¹⁶ L'illustre philosophe chrétien français, Jacques Maritain, présente remarquablement ces deux aspects de la nature sociale de la personne dans *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 41-43.

¹⁷ G. COTTIER, *Le désir de Dieu, op. cit.*, p. 194.

¹⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme conte les Gentils*, III, 25.

naturelle de la personne à Dieu. C'est pourquoi, ils ne s'opposent pas à la liberté, à la vocation l'homme, à sa recherche du bonheur ultime, mais ils permettent au contraire l'accomplissement de sa vocation naturelle et surnaturelle grâce au secours divin et aux vertus qui concourent à la réalisation concrète de cette ordination à Dieu.

Une question demande à être clarifiée : quel serait le lien entre les inclinations naturelles et l'habitus ? En un mot, les inclinations naturelles se développent et se perfectionnent grâce aux habitus. Les habitus sont des dispositions stables constituées par des actes répétitifs, et ils sont à différencier de l'habitude, qui est plutôt de l'ordre de l'automatisme. Saint Thomas d'Aquin, après avoir traité des passions, examine les habitus qui peuvent, selon lui, porter sur le bien ou sur le mal (ST I-IIae, q. 54, a. 3). En conséquence, il peut y avoir des habitus bons et dans ce cas il s'agit des vertus, et des habitus mauvais, et dans ce cas il s'agit des vices (ST I-IIae, q. 55, a. 3). La suite du présent travail examinera l'enseignement de saint Thomas, sur les bons habitus, à savoir les vertus, qui peuvent être considérés comme des moyens pour atteindre la béatitude, et en ce sens, des conséquences logiques du désir naturel de Dieu et des inclinations naturelles.

4° Les vertus

La doctrine de saint Thomas sur la vertu s'appuie évidemment sur les réflexions scripturaires et patristiques, ainsi que sur la pensée philosophique d'Aristote. Dans la *Somme de théologie* le grand Docteur en consacre plus de quinze à cet égard (ST I-IIae, q. 55- 70)¹⁹.

Qu'en est-il des divers types des vertus ? Notre Docteur distingue quatre types de vertus : intellectuelles, morales, cardinales, théologiques. La première série, les vertus intellectuelles (ST I-IIae, q. 57), sont divisées en vertus intellectuelles spéculatives, c'est-à-dire l'intelligence, la sagesse et la science -en perfectionnant l'intelligence dans sa dimension spéculative-, et en vertus intellectuelles pratiques, à savoir la prudence et l'art -en perfectionnant l'intelligence dans son rapport avec le faire et l'agir-. Dans ce contexte « *l'art est la droite règle dans les choses à fabriquer, tandis que la prudence est la droite règle dans l'action* » (ST I-IIae, q. 57, a. 4).

¹⁹ Après avoir défini et établi le siège de la vertu (ST I-IIae, q. 56), saint Thomas distingue plusieurs types de vertus (ST I-IIae, q. 57-62) ; ensuite il met en relief leur cause (ST, I-IIae, q. 63) ; puis le juste milieu des vertus : les vertus morales devront trouver leur juste milieu par un jugement de la raison, les vertus intellectuelles dans la vérité, tandis que les vertus théologiques n'ont pas de juste milieu du côté de l'homme, sauf par accident (ST I-IIae, q. 64) ; leur connexion (ST I-IIae, q. 65) ; l'égalité des vertus (ST I-IIae q. 66) ; leur durée après cette vie (ST I-IIae, q. 67). Toujours dans le Traité des vertus – à la fin-, le Docteur Angélique examine les dons du Saint Esprit (ST I-IIae, q. 68), les béatitudes (ST I-IIae, q. 69) et les fruits du Saint Esprit (ST I-IIae, q. 70).

La seconde série des vertus analysées sont les vertus morales qui ont comme objet le perfectionnement de nos inclinations naturelles ordonnées par ce fait à la raison. Cependant, les vertus morales sont à distinguer des passions, sachant que celles-ci peuvent être conçues comme un mouvement de l'appétit sensible, n'étant ni bonnes, ni mauvaises (ST I-IIae, q. 59, a. 1). A ce sujet saint Thomas précise : « *Si nous appelons passions les affections désordonnées, comme l'ont fait les stoïciens, alors il est évident que la vertu parfaite est en dehors des passions. Mais si nous appelons passions tous les mouvements de l'appétit sensible, alors il est clair que les vertus qui concernent les passions comme leur propre matière ne peuvent exister sans passions* » (ST I-IIae, q. 59, a. 1). Les vertus morales sont diverses, ayant une double matière : les passions, qui proviennent à leur tour d'irascible ou du concupiscible, et les opérations. En somme, le Docteur Angélique différencie dix vertus morales en matière de passions : la force, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la philotimie, l'affabilité, l'amitié, la vérité, l'eutrapélie et une vertu concernant les opérations : la justice (ST I-IIae, q. 60, a. 5).

Comment saint Thomas envisage-t-il les vertus cardinales et leur rapport aux vertus morales ? Il semble que toutes les vertus morales se rattachent aux quatre vertus cardinales dites aussi *principales*, en raison du caractère primordial de leur matière : « *la prudence est appelée ainsi pour sa fonction de direction ; la justice parce qu'elle concerne les actions qui sont dues entre égaux ; la tempérance parce qu'elle réprime les convoitises des plaisirs du toucher ; la force parce qu'elle rend très ferme contre les périls de mort* » (ST I-IIae, q. 61, a. 3). Autrement dit, « *les vertus cardinales représentent donc les conditions générales de tout l'agir humain qui doivent se retrouver en tout acte vertueux* »²⁰.

A la question : « *y-a-t-il des vertus théologiques ?* » (ST I-IIae, q. 62, a. 1) saint Thomas répond : l'homme peut parvenir à la béatitude naturelle par les principes mêmes de sa nature au moyen des vertus cardinales ; mais pour atteindre la béatitude surnaturelle, l'homme a besoin du secours de la grâce divine, il a besoin des vertus théologiques « *d'abord parce qu'elles ont Dieu pour objet en ce sens que nous sommes grâce à elles bien ordonnés à lui, et aussi parce qu'elles sont infusées en nous par lui seul, et enfin parce qu'elles sont portées à notre connaissance uniquement par la révélation divine dans la Sainte Écriture* » (ST I-IIae, q. 62, a. 1)²¹. Les vertus théologiques sont la foi, l'espérance et la charité, et cette manière de les énumérer correspond à ce que saint Thomas appelle

²⁰ T. FARENC, *op. cit.*, p. 82.

²¹ Dans la *Somme théologique* (ST I-IIae, q. 63, a. 3 et 4), saint Thomas considère qu'il existe aussi des vertus morales infuses. La différence entre les vertus infuses et acquises tient à leur objet et à leur finalité dans la mesure où celles-ci se rapportent à la dimension naturelle ou surnaturelle (ST I-IIae, q. 63).

l'ordre de la génération. En revanche, dans l'ordre de la perfection c'est la charité qui prime (ST I-IIae, q. 62, a. 4).

Les trois dernières questions du Traité des vertus portent sur les dons du Saint Esprit, les béatitudes et les fruits du Saint Esprit. Les dons du Saint Esprit sont au nombre de sept : la sagesse, l'intelligence, la science, le conseil, la piété, la force, la crainte. Ce sont des habitus nécessaires pour l'acquisition de la béatitude, car ils perfectionnent l'homme pour des actes plus élevés que les actes des vertus (ST I-IIae, q. 68, a. 1). En ce qui concerne les béatitudes, elles sont des actes des dons du Saint Esprit, qui à leur tour perfectionnent les vertus (ST I-IIae, q. 69, a. 3). Enfin, les fruits du Saint Esprit sont à l'origine des plus hautes actions de la personne : « *si l'activité de l'homme émane de lui selon la capacité de sa raison, on dit qu'elle est le fruit de la raison. Mais si elle procède de lui selon une vertu plus haute, celle du Saint-Esprit, on dit que l'action de l'homme est le fruit du Saint-Esprit* » (ST I-IIae, q. 70, a. 1)²².

En résumé, on pourrait signaler donc que les vertus perfectionnent l'être humain dans sa vocation naturelle et surnaturelle en vue du bien plénier de l'homme, à savoir la béatitude.

5° La vie vertueuse et la béatitude

Comme nous le montre l'enseignement de saint Thomas, la vie vertueuse se conjugue toujours avec la béatitude. Elle est aussi une conséquence de l'homme créé à l'image de Dieu qui tend à l'accomplissement de cette image.

Or la béatitude est inscrite dans la nature humaine à titre de fin suprême ou de désir de Dieu. Ce dernier s'identifie avec la quête du bonheur et ne trouve son apaisement que dans le Bien absolu. Outre ce désir de Dieu, on doit mentionner les inclinations naturelles de l'être humain dans l'unité de sa dimension corporelle et spirituelle et les passions. Celles-ci prouvent que l'homme de par sa constitution ontologique est orienté vers le bien suprême, sachant que l'orientation est toutefois trop indéterminée. En conséquence, c'est à la vertu, qui est un habitus opératif bon, que revient le rôle de déterminer l'agir dans l'ordre naturel et selon l'ordre de la grâce²³ en vue de la béatitude. Nous savons que saint Thomas a admis une béatitude imparfaite que l'être humain peut atteindre par

²² Le fruit du Saint Esprit est « *charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi : contre de telles choses il n'y a pas de loi* » (Ga 5, 22-23).

²³ « *Les vertus confortent et stabilisent l'orientation du sujet au bien et inclinent à reproduire des actes qui conduisent à la perfection recherchée. Elles sont comme des modes d'être des puissances pour bien agir selon la nature et dans l'ordre surnaturel de la grâce* », P.-M. Margelidon et Y. Floucat, « Vertu », *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomiste*, Pairs, Parole et Silence (Coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste »), 2011, p. 561.

ses forces naturelles grâce aux vertus humaines. Mais pour atteindre la béatitude parfaite, à laquelle la béatitude imparfaite est subordonnée, nous avons besoin des vertus théologales et de la grâce divine.

Il nous faut maintenant éclairer une question : quel est le rôle des vertus selon l'enseignement de saint Thomas d'Aquin ? Les vertus intellectuelles perfectionnent l'intelligence dans le registre spéculatif et pratique, les vertus morales et cardinales conforment notre être, nos inclinations naturelles et notre agir en vue de l'accomplissement naturel et surnaturel de la personne, enfin, les vertus théologales et leur connexion directe avec la grâce divine sont les moyens complets pour vivre cette vie vertueuse et atteindre la fin ultime de la personne, la béatitude éternelle (ST I-IIae, q. 62, a. 1-2).

Mais le chemin de la vie vertueuse se confronte non seulement aux privilèges du bien moral, mais aussi aux défaites du mal moral. Or, la première règle de la morale nous enseigne de faire le bien et d'éviter le mal. C'est pourquoi, pour accomplir le bien moral, nous avons besoin de la grâce divine, sachant qu'il existe dans notre nature spirituelle des éléments qui nous incitent en faveur du bien : comme par exemple la loi naturelle, la syndérèse, la conscience, le jugement prudentiel, etc.²⁴ Quant au mal moral qui exprime une déficience de la liberté et d'un bien dû (ST Ia, q. 48-49), il est un obstacle à la vertu et à la béatitude²⁵.

En outre il importe de mentionner une tentation que nous devons écarter, à savoir que les vertus ne concernent pas un ordre idéal difficilement accessible, mais qu'elles concernent profondément chacun. Y a-t-il des exemples des gens vertueux ? Ce sont les saints avant tout. Tous les saints connus ou inconnus, de toutes les époques et même d'autres cultures qui ont servi le Bien véritable, ce bien véritable

²⁴ De fait, dans la constitution de notre être il existe des éléments qui nous incitent en faveur de la vie vertueuse. Tels sont *la loi naturelle* qui contient les premiers principes et qui nous montre ce qui est bien et ce qui est mal (ST I-IIae, q. 94), *la syndérèse* qui est l'habitus des premiers principes innés, en nous incitant au bien (ST Ia, q. 79, a. 12), *la conscience* qui est l'application de ces premiers principes – elle témoigne, juge oblige- (ST I-IIae, q. 19, a. 5), et *le jugement prudentiel* qui se trouve en dernière analyse de la conscience et nous permet d'agir d'une telle manière compte tenu, de l'unicité de mon être - situé dans une certaine échelle dans le développement spirituel, humain, existentiel - , de circonstances, de la finalité de l'acte (ST II-IIae, q. 47) etc.

²⁵ Les paramètres limités de ce travail ne nous ont pas permis malheureusement de développer plus profondément la question des actes humains chez saint Thomas. Toutefois, mentionnons que pour saint Thomas d'Aquin, les actes sont soit bons ou mauvais ; il n'y a pas d'actes indifférents (ST I-IIae, q. 18, a. 9). De la même manière ils peuvent être volontaires ou involontaires. Dans ce dernier cas de figure, les actes mauvais moralement, mais qui n'engagent pas la liberté ne sont pas imputables. Un grave acte moral, à savoir le péché mortel, requiert 3 choses : une matière grave, une pleine conscience et un consentement total. Lorsqu'il manque un de ces trois aspects, l'acte n'est pas un péché mortel. En revanche, pour qu'un acte soit bon moralement il faut que l'objet, les circonstances et la fin soient bonnes. En outre, mentionnons que le mal absolu n'existe pas, le mal le plus grand qui est définitif pour l'homme étant « d'être privé de la béatitude, puis d'être privé de la vertu » (*Somme Contre les Gentils III, 141*).

qui nous conduit au Créateur²⁶. Ce sont eux qui ont attesté le mieux la vie vertueuse dont la fin est la béatitude. Mais, chacun d'entre nous a son histoire sainte dans laquelle Dieu est intervenu, chacun à travers le bien et la vertu, participe et témoigne d'un monde meilleur et de la vie divine, puisque la vertu « *humanise l'homme, en faisant de lui un être harmonieux. Elle lui donne de conquérir une pleine liberté d'autonomie contre les servitudes, les automatismes et les déterminismes extérieurs de sa volonté. Elle l'affermir dans le vrai bien. Elle l'ordonne à sa fin, Dieu* »²⁷.

En effet « *La vertu perfectionne l'homme pour les actes par lesquels il s'achemine vers la béatitude* » (ST I-IIae q. 62, a. 1). De la même manière, la vie vertueuse est le chemin, ainsi que la conséquence, la récompense en vue de l'obtention de la fin ultime de sorte qu'un bien terrestre comme l'honneur, par exemple, nous enseigne le Docteur Aquinate, « *n'est pas la récompense en vue de quoi les hommes vertueux agissent (...). Quant à la vraie récompense de la vertu, c'est la béatitude même, et c'est pour cette fin-là que les hommes vertueux agissent. S'ils agissaient en vue de l'honneur, ils feraient acte d'ambition et non de vertu* » (ST I-IIae, q. 2, a. 2).

Conclusion

Cette question centrale chez saint Thomas d'Aquin mériterait certainement d'être approfondie bien davantage. Ce succinct examen nous a permis néanmoins de mettre en relief deux aspects importants de sa doctrine : la vie vertueuse et la béatitude. En s'appuyant sur des bases scripturaires, patristiques et philosophiques, notre Docteur montre que l'homme est créé à l'image de Dieu, - ce qui lui confère une dignité inaliénable et vocation divine-, et qu'il est appelé à la béatitude éternelle. Ainsi, son désir naturel, ses inclinations naturelles sont ordonnées naturellement vers Dieu, le Bien Suprême, vers qui tendent d'une manière directe ou indirecte toutes ses actions et à qui sont subordonnées toutes les autres fins. Mais, pour parvenir à cette fin ultime, l'être humain est appelé à fonder sa vie sur la vertu qui consiste en des dispositions stables à faire le bien au plan naturel – et dans ce cas il s'agit des vertus humaines-, et surnaturel –grâce aux vertus théologiques.

La vie vertueuse se construit pas à pas, elle est l'œuvre de toute une vie. Elle peut être considérée en tant qu'une réponse affirmative de l'homme adressée à son Créateur. Car il s'agit bien d'une réponse, l'homme possédant le libre arbitre, fruit de l'intelligence et de la volonté. En raison de ce libre arbitre, l'être humain est libre de s'orienter ou pas vers le bien et la vérité, car Dieu

²⁶ En ce sens on pourrait dresser une longue liste à partir des justes de l'Ancien Testament, ensuite avec les divers saints et témoins de la foi jusque dans nos jours y compris, ou encore, comme il a été signalé, même les non-chrétiens qui ont voué leur vie au service du bien et de la justice.

²⁷ J.-L. BRUGUES, « Vertu », *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1991, p. 449.

respecte sa liberté et permet en conséquence la réalisation du bien ou du mal moral. Il est vrai néanmoins que même quand les actes sont mauvais il y a toujours l'espérance dans la miséricorde infinie de Dieu et le fait que le pécheur puisse toujours se convertir jusqu'au dernier souffle.

Sans doute, la morale de saint Thomas d'Aquin est une morale du bonheur, et son enseignement sur la vie vertueuse et sur la béatitude se trouve au cœur de cette morale comme au cœur du mystère de Dieu et de l'homme. En somme, nous pouvons restituer en ces termes ce rapport indispensable entre vie vertueuse et béatitude dans l'enseignement du Docteur Angélique : puisque « *Les actes des vertus sont ordonnés à la béatitude comme à leur fin* » (SCG IV, 83), alors « *La béatitude, c'est également évident, est la récompense de la vertu* » (SCG IV, 54).

Or, parmi toutes les vertus il y en a une qui occupe une place particulière aussi bien dans l'enseignement de saint Thomas comme dans la vie chrétienne ou humaine en général. Il s'agit de *l'amour*, cette vertu qui est la seule à ne pas disparaître dans la vie après la mort. Ainsi, l'amour, en tant que moteur et fondement de toutes les vertus, parfait et accomplit notre vie. Non seulement, il est à la racine de nos vertus comme de nos actions²⁷, mais aussi il nous entraîne vers la fin dernière, vers le bonheur parfait de sorte que l'amour, « *vertu théologique éminente, forme et perfection de toutes les vertus, impère toutes les vertus morales de telle manière que leurs actes se rapportent à la fin dernière à laquelle elle unit et ordonne immédiatement* ». ²⁸ Ainsi, l'amour se présente comme la clé de la vie vertueuse et de la béatitude.

ABRÉVIATIONS

CEC	–	<i>Catéchisme de l'Église catholique</i>
ST	–	<i>Somme de théologie</i>
SCG	-	<i>Somme Contre les Gentils</i>

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Saint Thomas d'Aquin :

Somme théologique, t. 1, 2, 3 et 4, trad. A.-M. Roguet, introd. et vocabulaire par M.-J. Nicolas, Paris, Cerf, 1984.

Somme contre les Gentils, trad. du latin par R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Géraud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau, Paris, Cerf, 1993.

²⁷ L'amour est à la base de nos actions en tant que premier acte de l'appétit (ST Ia, q. 5, a. 4).

²⁸ P.-M. MARGELIDON, Y. FLOUCAT, *Dictionnaire de Philosophie et de théologie thomiste, op. cit.*, p. 563.

Ouvrages généraux :

Bible de Jérusalem, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Cerf, 1998.

Compendium de la doctrine sociale de l'Église, sous la direction du Conseil Pontifical « Justice et Paix », Paris, Cerf, 2007.

Concile Vatican II, Paris, Centurion, 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. Bruguès, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1991,

Dictionnaire de philosophie thomiste, sous la direction de P.-M. Margelidon et Y. Floucat, Paris, Paroles et silence, 2011.

Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, Encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut Catholique de Lille par G. Mathon et G.-H. Baudry, tome XV, Paris, Létouzey et Ané, 2000.

Ouvrages spécifiques et divers:

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1997.

BRUGUES J.-L., « Vertu » dans *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1991, p. 449-453.

COTTIER G., *Le désir de Dieu*, Sur les traces de Saint Thomas, Paris, Parole et Silence, (coll. «Sagesse et culture»), 2002.

FARENC T. :

- *Une morale du bonheur*, préface par J.-L. Bruguès, Burtin, Editions des Bétaitudes, 2003.

- *Quatre vertus pour un chemin d'excellence*, Ethique et vie spirituelle, Paris, Téqui, coll. Croire et savoir, 2006.

DAUBERCIES P., « Vertu », *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, Encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut Catholique de Lille par G. Mathon et G.-H. Baudry, tome XV, Paris, Létouzey et Ané, 2000, col. 929-951.

JEAN-PAUL II, *Homme et femme il les créa*. Une spiritualité du corps, Paris, Cerf, 2007.

LADARIA Luis-F., « L'homme créé à l'image de Dieu », *L'histoire des Dogmes* sous la direction de Bernard Sesboüé, tome II : *L'homme et son salut*, Paris, Desclée, 1995, p. 90-149.

MARITAIN J., *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

PINCKAERS S. T. :

- «Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 45 (1961), p. 60-83.

- *Passions et vertus*, Paris, Paroles et Silences, 2009.

- *Les sources de la morale chrétienne*. Sa méthode, son contenu, son histoire, Paris, Cerf, 2007.

PASCAL B., « Dieu », *Pensées*, Paris, Cerf, 2005, p. 241-245.

PORTER J., « Vertus », *Dictionnaire critique de la théologie*, sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris, Quadrige, 1998.

SENTIS L., « Ethique et politique chez Aristote », *De l'utilité des vertus*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 18-28.

STUDIA PHILOSOPHICA

SALOMON MAIMON DESPRE POSIBILITATE ȘI ACTUALITATE: POATE FI GĂSITĂ O DREAPTĂ MĂSURĂ PENTRU TOATE LUCRURILE LUMII ACESTEIA?¹

ANDREI TODOCA*

ABSTRACT. *Salomon Maimon on possibility and actuality: is a right measure for things in the world achievable?* According to the traditional scholastic metaphysics and to the Kantian theory also, all things that are not self-contradictory are possible. From the sphere of what is possible, some things are actual. So all things that are actual must be possible too. Maimon was the philosopher who claimed that not all things that are actual are possible aswell. This claim needs argumentation. Maimon draws up an own system of transcendental logic where the main role is played by what he calls the 'principle of determinability'. The aim of this principle is to produce 'real' thinking. This is a thinking in which all elements are connected by way of the following rule: in a synthesis of two elements, the element that can be conceived both as in relation to the other, but also by itself, is the subject (the substance). The other element, which can be conceived only as being in a relation with the other element but never independently of it, by itself, is the predicate (accident). In the continuous chain of determination, each element is successively subject and predicate. This principle is the basis for understanding the rules of generation of objects in the world; the chain of determination is being thought by *an infinite intellect*, for whom thinking and existence coincide. We are endowed only with a finite intellect, although ours is identical in nature with the infinite one. Our task in the world is to seek out and understand the connections between things as the infinite intellect conceived them. Due to our finite power of thinking and to the intervention of the imagination, we see things in a distorted manner, that is, arbitrarily. Unless we understand the correct chain of determination, all our empirical syntheses in the world are purely contingent ones. Only by understanding the

¹ Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/89/1.5/S/60189, cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere”.

* Post-Doctoral Researcher BBU Cluj-Napoca, a_todoca@yahoo.com

generation rule of the empirical objects we can understand their *possibility*. The concept of this article is to show the fact that actually Maimon, due to the above mentioned particularity of his thinking, believes there must be a 'right' way of conceiving things in the world, and we must look for this right way, that is, for *the right measure of things*. If that were true, one could say that Maimon's philosophy, although *idealistic* in its claims, is in fact a *realistic* one in its consequences.

REZUMAT. Salomon Maimon despre posibilitate și actualitate: poate fi găsită o dreaptă măsură pentru toate lucrurile lumii acesteia? Conform metafizicii tradiționale scolastice cât și teoriei kantiene, toate lucrurile care nu contravin principiului non-contradicției sunt posibile. Din extensia sferei a ceea ce este posibil, unele lucrurile sunt actuale. Prin urmare, toate lucrurile care sunt actuale trebuie să fie și posibile. Maimon a fost filosoful care a afirmat că nu toate lucrurile care sunt actuale sunt totodată și posibile. Această afirmație necesită argumentare. Maimon își construiește un sistem propriu al filosofiei transcendente, în care rolul principal este jucat de ceea ce el denumește 'principiul determinabilității'. Scopul acestui principiu este de a produce gândire 'reală'. Aceasta este o gândire în care toate elementele sunt conectate prin intermediul următoarei reguli: într-o sinteză a două elemente, elementul care poate fi gândit atât în relație cu celălalt cât și în sine, este subiectul (substanța). Celălalt element, care poate fi gândit doar în relație cu primul și niciodată în sine, este predicatul (accidentul). În lanțul continuu al determinărilor, fiecare element este în mod succesiv subiect și predicat. Acest principiu reprezintă baza în vederea înțelegerii regulilor de generare a obiectelor în lume; lanțul determinărilor este gândit de către un *intelect infinit*, pentru care gândire și existența obiectelor coincid. Noi suntem înzestrați doar cu un intelect mărginit, deși intelectul nostru este identic în natura sa cu cel infinit. Sarcina noastră în lume este să căutăm și să înțelegem legăturile dintre lucruri așa cum le gândește intelectul infinit. Din cauza puterii noastre limitate de a gândi și datorită imixtiunii imaginației, noi vedem lucrurile într-o manieră distorsionată, adică arbitrară. Dacă nu reușim să înțelegem lanțul corect al determinărilor, toate sintezele noastre empirice în lume vor fi de fapt sinteze contingente, arbitrare. Numai prin înțelegerea regulii de generare a obiectelor empirice putem înțelege *posibilitatea* lor. Ideea acestui articol este de a arăta faptul că Maimon, datorită particularității menționate a gândirii sale, crede că trebuie să existe un mod 'corect' de a gândi și înțelege lucrurile din lumea aceasta, iar noi trebuie să căutăm această cale dreaptă, adică să căutăm *dreapta măsură a lucrurilor*. Dacă acesta este cazul, atunci am putea spune că filosofia lui Maimon, deși prezentată ca fiind *idealistă* în premisele sale, este de fapt una *realistă* în privința consecințelor ei.

Keywords: Salomon Maimon, transcendental idealism, possibility, actuality, monism

Cuvinte cheie: Salomon Maimon, idealism transcendent, posibilitate, actualitate, monism

Tema unei drepte măsuri a lucrurilor nu este nicidecum nouă; recurența ei în dezbaterile filosofice însă certifică importanța ei deosebită pentru gândirea și acțiunea umană. Tocmai de aceea nu cred că abordarea ei ar fi superfluă în contextul gândirii actuale. Ceea ce ar putea însă suscita interesul ar fi noi căi de a fundamenta posibilitatea garantării existenței și impactului unei astfel de idei asupra lucrurilor și stărilor de fapt concrete. Consider că filosofia lui Maimon poate furniza bazele unei fundamentări diferite a conceptului de 'dreaptă măsură' a lucrurilor.

Prin urmare, acest articol își propune reliefaarea particularităților gândirii acestui filosof, care îl transformă într-un gânditor original, ce poate furniza bazele unei dezvoltări alternative a idealismului transcendent. Maimon a fost un gânditor evreu care a ajuns în Berlinul sfârșitului de secol XVIII², unde a luat contact cu kantianismul, mai precis cu dualismul kantian. El a interiorizat această filosofie și a reanalizat-o însă dintr-o perspectivă monistă. Modul în care a făcut acest lucru a atras chiar aprecierea maestrului Immanuel Kant însuși³. Totuși, în multe situații, ideile sale sunt surprinzătoare și par a fi de-a dreptul contradictorii cu fundamentele filosofice proprii atât criticismului, cât și ale precursorilor filosofiei critice (în special școala leibniziano-wolffiană), de la care Maimon pornește în abordarea sa. El contruiește un sistem de coalitție (după propria sa mărturie), care este creat special pentru a rezolva problemele filosofiei teoretice kantiene⁴. Soluțiile oferite de el sunt extrem de incitante, dar mai interesante chiar decât acestea sunt consecințele filosofice care pot fi trasate pe baza ideilor pe care el însuși nu le urmează până la ultimele lor consecințe. Tocmai în explorarea unora dintre aceste drumuri ideatice constă prezentul articol, iar această sondare, realizată prin împingerea spre exterior a gândirii maimoniene oferă - cred eu - rezultate valoroase. Dar punctul de pornire (cel mai interesant, în viziunea mea) în pătrunderea sistematică a ideilor lui Maimon este cel legat de problema posibilității și a existenței actuale⁵.

² O ilustrare impresionantă și detaliată a peripețiilor vieții foarte zbuciumate pe care a dus-o Maimon se găsește în Maimon, Salomon: scriere biografică – "Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz", Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1984 (neuherausgegeben von Zwi Batscha).

³ Kant, I: Kants Werke, Akademie Textausgabe AA XI, 49. Despre acest fapt dă mărturie și Kroner, care îi pretuiește în mod excepțional această inteligență: "Der scharfsinnigste der zwischen Kant und Fichte für die Weiterentwicklung in Betracht kommenden Denker ist ohne allen Zweifel Salomon Maimon." ("Gânditorul cel mai ager la minte care intră în discuție cu privire la continuarea dezvoltării [gândirii filosofice] între Kant și Fichte este fără niciun fel de îndoială Salomon Maimon" Trad. n.) (Kroner, Richard: "Von Kant bis Hegel", Mohr Siebeck, 4. Auflage, 2007, Tübingen), p. 326.

⁴ O foarte bună prezentare a conținutului sistematic al filosofiei lui Maimon cât și ancorarea ei în spațiul filosofiei critice este furnizată de către Manfred Frank în lucrarea: "Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik", Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1997.

⁵ Prezentele considerații legate de complexul tematic al posibilității și actualității în gândirea maimoniană au mai fost menționate de către mine și în articolul "Nu toate câte există sunt totodată și posibile". Salomon Maimon sau despre libertate în sfera gândirii teoretice și autopoiesis-ul creației umane pe fundalul creației intelectului infinit., articol ce se află în curs de publicare în revista "Studii de istorie a filosofiei universale".

În gândirea tradițională din vremea sa, în metafizica de școală, de factură leibniziano-wolffiană, posibilitatea era un element central al ontologiei. Pe marginea posibilității se articula principiul non-contradicției, după care urma diferențierea între posibilitate externă și internă, ultima fiind eșafodajul pentru construirea teoriei esenței, după cum este foarte bine prezentată argumentarea în compendiu de metafizică al lui Alexander Gottlieb Baumgarten, manualul școlar prin excelență din vremea lui Kant (după care a predat el însuși multă vreme)⁶. Și în acest punct intervine raportarea la existența actuală (*Wirklichkeit* - germ.), prin care se spune, în esență, că nu toate lucrurile care sunt posibile, sunt totodată și actual-existente, dar și că toate lucrurile actual-existente, în virtutea faptului că sunt actual-existente, sunt totodată și posibile. Aceasta este o viziune foarte simplă, robustă și extrem de apropiată de orice intelect care analizează din perspectivă filosofică acești factori. Ea a fost împărțită și de către Kant, care o formulează foarte pregnant în *postulatele gândirii empirice* din *Critica rațiunii pure*⁷.

Ei bine, aceste principii fiind înțelese și acceptate, desigur că este extrem de surprinzător și aparent chiar contradictoriu să găsim în gândirea lui Maimon opinia că *nu toate lucrurile actual-existente sunt totodată și posibile*:

"Die Wirklichkeit ist die vollständige Möglichkeit eines Dinges, nach der Leibniz-Wolffischen Schule. Nach meiner Theorie hingegen, ist die Wirklichkeit eines Dinges seine Vorstellung in Zeit und Raum. Hieraus folgt 1) daß die Möglichkeit und

⁶ Este vorba despre Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik*. Aici ni se spune:

"§. 42. Alles, was wirklich ist, ist innerlich möglich §. 41. oder, wenn in einer Sache die Wirklichkeit gesetzt wird, so wird auch in ihr die innerliche Möglichkeit gesetzt; oder von der | Wirklichkeit läßt sich auf die Möglichkeit schliessen.

§.43. Was innerlich unmöglich ist, ist nicht wirklich. §. 42. wenn die innerliche Möglichkeit wegfällt (...), fällt (...) auch die Wirklichkeit weg; oder man kan schliessen, was nicht innerlich möglich ist, kan auch nicht wirklich seyn.

§. 44. Einiges Mögliches ist nicht wirklich §. 41. oder wenn Etwas gleich einige Möglichkeit hat, so kan doch noch seine Wirklichkeit geleugnet werden; oder man kan nicht allemal von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit schliessen.

§. 45. Einiges, was nicht wirklich ist, ist demohnerachtet möglich §. 44. oder wenn die wirklichkeit aufgehoben wird, so fällt (...) deswegen nicht allemal die Möglichkeit weg, und man kan nicht allemal schliessen, daß Etwas gar keine Möglichkeit habe, weil es nicht wirklich ist." Așadar, pe scurt, multe lucruri sunt posibile; dar nu mai unele sunt și real-existente. Dar din moment ce ele sunt real-existente, ele trebuie să fie și posibile.

⁷ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, pag. 223:

"4. POSTULATELE GÂNDIRII EMPIRICE ÎN GENERE

1. Ceea ce se acordă cu condițiile formale ale experienței (în ce privește intuiția și conceptele) este *posibil*.
2. Ceea ce se acordă cu condițiile materiale ale experienței (ale senzației) este *real*.
3. Ceea ce este determinat ca fiind în acord cu realul după condițiile universale ale experienței este (există) *necesar*." Și aici putem constata că posibilul premerge real-existentului și că acesta, odată ce există, trebuie să fie totodată posibil.

Wirklichkeit ganz unabhängig von einander sind: d.h. nicht alles Mögliche ist wirklich, und auch, nicht alles Wirkliche ist möglich in positiver Bedeutung. Alle Anschauungen, in so fern sie in Zeit und Raum vorgestellt werden, sind wirklich, aber nicht möglich, in so fern wir ihre Entstehungsart nicht einsehen." (VTP, 248-249)

Acesta este punctul din care poate porni investigația sub aspect sistematic a prezentului articol. Prin urmare este necesar să vedem cum ajunge Maimon la astfel de concluzii. Ele sunt posibile numai în virtutea unor elemente idiosincratice (pseudo-)sistemului său (el însuși nu se exprimă întotdeauna univoc la adresa formei de sistem a gândirii sale), și aceste elemente sau puncte centrale în teoria sa sunt: un principiu nou al gândirii și o teorie monistă asupra genezei a obiectelor.

Primul punct, anume principiul gândirii introdus de către el se numește 'principiul determinabilității' (Satz der Bestimmbarkeit - pe care îl dezvoltă pe larg într-o lucrare ulterioară, numită *Neue Logik oder allgemeine Theorie des Denkens* / "Noua logică sau o teorie generală a gândirii"⁸, deși reperele sale esențiale sunt deja puternic prezente în VTP). Acest principiu fundamentează un nou tip de gândire - gândirea reală (*reell* în germană, spre deosebire de *real*). În universul său monist, gândirea reală este singura care determină obiectele - chiar și problematica adevărului este una secundară acestor considerații - el este de părere că nu are sens să ne preocupe întrebarea dacă unele concepte sunt adevărate sau false, ci doar dacă ele se exprimă o gândire reală sau nu, în concepte sau în propoziții⁹. Pentru el există așadar, pe lângă gândirea formală și cea de factură transcendențială (cum era deja cunoscută în accepțiune kantiană), și o gândire *reală*, care are ca opus gândirea *arbitrară*. Dar în ce constă această gândire reală?

În general, legarea a două sau mai multor elemente într-o unitate se realizează printr-o sinteză. Să luăm însă exemplul unei sinteze cu două elemente. Maimon ne spune că dacă unul dintre aceste elemente poate fi gândit atât în legătură cu celălalt, dar și în sine, independent ce al doilea, atunci acesta este subiectul sintezei. Dacă în schimb al doilea element nu poate fi gândit în și pentru sine, ci numai în legătură cu primul, atunci el este predicat în sinteză. Subiectul și predicatul sunt astfel analizate din perspectiva diverselor posibilități de a fi determinate. Prin urmare, subiectul, partea independentă, este numit de către Maimon *determinabilul*, iar predicatul *determinarea*. Conform *principiului maimoniam al determinabilității*, o

⁸ Maimon, Salomon: "Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus", Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1912.

⁹ VTP, Pg. 84: "In Ansehung des Gedankens an sich betrachtet gibt es keinen wahren oder falschen Begriff, sondern er ist entweder ein Begriff, oder er ist keiner;" și VTP pag. 86: "Ich teile daher lieber die Sätze in reelle und nicht reelle, statt der wahren und falschen ein; der Unterschied zwischen den reellen und nicht reellen (in Ansehung des Denkens) wird bloß darin (...) bestehen, daß nämlich die letztern zum wenigsten einen reellen Satz erfordern, ohne welchen sie auch im Denken keinen Gebrauch haben werden, nämlich den Satz des Widerspruchs."

determinare nu poate reveni în mod legitim decât unui singur subiect; până aici, lucrurile par a fi ușor de înțeles. Dar Maimon nu se oprește în acest punct; el susține că, dacă ar fi să respectăm în totalitate acest principiu al determinabilității, atunci a trebui să spunem și că un determinabil nu poate primi decât o *singură determinare*, ceea ce este foarte dificil de acceptat. Urmarea este că chiar Maimon, creatorul acestui principiu, nu reușește să îl respecte în totalitate. El însuși susține în diverse pasaje poziții contradictorii, spunând atât că un determinabil poate avea o singură determinare, cât și că lui îi pot reveni mai multe determinări (măcar în mod disjunctiv în momente diferite de timp, dacă nu simultan). Pe de altă parte, dacă el nu ar găsi o posibilitate pentru determinarea paralelă a unui determinabil prin mai multe determinări, atunci întreaga structură a cunoașterii concrete nu ar mai putea fi explicată. De aceea el recurge la precizarea mai în profunzime a poziției sale, spunând că, în mod strict, principiul determinabilității nu poate fi respectat decât de către un *intelect infinit*, pentru care a gândi este totuna cu a crea, spre deosebire de intelectul nostru limitat, care trebuie să opereze cu determinări simultane pentru același determinabil. Dar cum arată instanțiat în concreto acest principiu? În repetate rânduri, Maimon apelează la exemple din matematică pentru a-l ilustra. El ne spune¹⁰ astfel că pentru determinabilul 'spațiu' avem determinarea 'închis în trei linii'; aceasta funcționează la rândul ei ca determinabil pentru următoare determinare a lanțului determinabilității, care este 'figură', și mai apoi 'triunghi'. Prin urmare, a spune că 'triunghi' este o determinare a 'spațiului', este o sinteză ilicită, care sare peste etape

¹⁰ VTP pag. 51: "Wenn eine Synthesis von der Art ist, daß der eine Bestandteil derselben ohne Beziehung auf den anderen, d.h. so wohl an sich, als in einer anderen Synthesis, der andere aber nicht ohne Beziehung auf den erstern gedacht werden kann, so heißt der erste Subjekt dieser Synthesis, und der letzte Prädikat. Z.B. ein Dreieck oder ein Raum in drei Linien eingeschlossen, kann sowohl an sich, ohne Beziehung auf das *recht-* oder *schiefwinkligsein*, als in diesen verschiedenen Arten der Synthesis, disjunktive gedacht werden. Hingegen kann das Recht- oder Schiefwinkligsein, nicht ohne Dreieck überhaupt gedacht werden. Hier ist also Dreieck Subjekt, das recht- oder Schiefwinkligsein aber Prädikat; und der aus dieser (...) Synthesis entsprungene Begriff, ein absoluter Begriff." Și mai departe pag. 204: "Daß nicht jeder Teil einer Synthesis zugleich als Subjekt und als Prädikat in Beziehung auf den andern Teil, betrachtet werden kann, zeigt schon der Sprachgebrauch. Z.B. man kann wohl sagen: ein viereckiger Tisch, nicht aber ein tischichter Viereck. Eine schwarze Linie, nicht aber ein linigtes Schwarz u. dergl. Wo mag der Grund davon liegen? Will man sagen, (wie man in der Tat vorgibt) das *Allgemeine* ist Prädikat, und das *Besondere* Subjekt einer Synthesis? Aber warum ist Viereck allgemeiner als Tisch? etwa darum, weil nicht nur ein Tisch, sondern auch eine Türe, ein Fenster, u.s.w. viereckig sein kann; aber so kann auch (...) nicht nur ein Viereck, sondern auch ein Zirkel, ein Dreieck u.s.w. Tisch sein, und so ist es auch mit dem zweiten Beispiele beschaffen; schwarz kann mehreren Dingen zukommen, al einer Linie aber auch Linie kann mehreren Dingen, als dem Schwarz zukommen. Der Grund ist also notwendig der von mir angegebene; nämlich: Subjekt ist derenige Teil einer Synthesis, der auch an sich eine Synthesis ausmacht, daher er auch an sich, ohne Beziehung auf den anderen Teil, als Objekt gedacht werden kann. Prädikat aber ist der andere Teil, der an sich keine Synthesis ausmacht, daher er bloß als Bestandteil einer Synthesis, nicht aber an sich als Objekt gedacht werden kann."

decisive în ceea ce el numește *gândirea reală*. Odată ajunși în acest punct însă, Maimon nu ne mai poate fi de ajutor în mod univoc, deoarece pentru determinabilul 'triunghi' nu putem decide fără puțință de tăgadă că determinarea unică ce îi revine este 'dreptunghic' și nu 'isoscel' sau 'echilateral'. Astfel el este constrâns să introducă numeroase precizări care să facă măcar în parte posibilă determinarea multiplă, până la urmă acceptând că un determinabil poate avea determinări opuse, dar numai într-o succesiune temporală, nu simultan; nu este însă de acord că un determinabil poate avea mai multe determinări care nu sunt opuse între ele (ci doar diverse), chiar dacă acestea ar trebui să intervină în momente diferite în timp¹¹ - aceasta *nu ar mai fi gândire reală*. Dar pentru moment propun să urmăresc firul argumentării sale fără a-i scoate în evidență carențele. Și el este de acord că în experiența concretă, *datorită intelectului nostru finit*, care nu are puterea unuia infinit, noi nu putem pătrunde în lanțul real al determinabilității, pentru că obiectele experienței ne sunt *date*, și nu produse de către noi *în mod conștient*¹². Bunăoară nu putem înțelege cum ar fi posibilă în mod legitim sinteza 'triunghi roșu' - culoarea roșie și triunghiul nu au nimic în comun în mod nemijlocit. Pentru noi așadar această sinteză este una nefondată. Poate pentru un intelect infinit nu ar fi deloc dificil să înțeleagă toate sintezele mediate care - eventual - ar putea duce la acest rezultat (improbabil), dar pentru noi această sinteză este pur și simplu una *arbitrară*. Dacă, prin urmare, nu înțelegem complet modul corect (conform principiului determinabilității) de formare al unei

¹¹ VTP pag. 82: "Dieses letztere gibt uns die Vorstellung vom notwendigen Gleichsein, so wie das vorige von notwendiger Folge. Denn da die Vorstellungen immer sukzessiv sind (sollten wir auch finden, daß diese Sukzession bloß willkürlich sei, indem wir sie auch in umgekehrter Ordnung vorstellen können, so muß doch diese umgekehrte Folge der Sukzession zu einer anderen Zeit, als die vorhergehende, geschehen, folglich zu jeder Zeit nur eine Art Folge wirklich sein können): so können wir nicht wissen, ob nicht die Objekte an sich, so wie in unserem Subjekte, auf einander folgen. Hier haben wir aber (...) ein Merkmal, woran wir es erkennen; finden wir nämlich eine Erscheinung, deren Bestimmung sich nicht mit der vorhergehenden Bestimmung eben derselben Erscheinung, sondern mit der einer anderen in Stetigkeit bringen läßt, so urteilen wir, daß die Bestimmungen nicht auf einander (in eben dem selben Bestimmbaren) folgen, sondern daß sie (in verschiedenen Bestimmbaren) zugleich sind. Hieraus folgt, daß ein Bestimmbares (Subjekt) zwei sich einander ausschließende Bestimmungen (Prädikate) wovon das eine eine Realität und das andere die Negation desselben ist, (und wie schon erwähnt worden, nach dem Gesetz der Stetigkeit) in einer Folge der Zeit auf einander haben kann; nicht aber zwei sich nicht ausschließende Bestimmungen in einer Zeitfolge, wie schon bewiesen worden. Nun aber behaupte ich auch, daß es nicht zwei sich nicht ausschließende Bestimmungen zu gleicher Zeit haben kann, und beweise es auf folgende Art: (...)"

¹² În teoria sa, acest punct este unul care prefigurează pozițiile idealiste ulterioare de mare impact în filosofie. Există deja numeroase studii care atestă contribuțiile lui Maimon la dezvoltarea idealismului german absolut (direcția cel mai bine atestată exegetic este cea a idealismului fichteian, Fichte însuși recunoscând influența covârșitoare pe care Maimon a avut-o asupra sa în formularea pe care a dat-o el idealismului), dar porțile deschise de către el în această direcție se pretează încă unor cercetări vaste, nefiind nicidecum epuizate în acest moment.

sinteze, atunci obiectul rezultat al acestei sinteze este pentru noi unul a cărui posibilitate *nu este dată*. Și astfel revenim la chestiunea de la care am pornit: pentru Maimon, *posibile* nu sunt decât obiectele generate (în ultimă instanță) în conformitate cu principiul determinabilității în cadrul gândirii reale. Așadar atunci când considerăm un obiect de genul unei uși verzi, nu avem înaintea noastră decât un *obiect arbitrar*, care nu este *posibil*, pentru că elementele sale nu sunt compilate între ele în raporturi de determinabilitate. Acest obiect nu este nici posibil, nici contingent, ci pur și simplu *arbitrar*. Cine este însă în mod concret de vină pentru aceste erori? Sigur că le putem înțelege dacă ne amintim că intelectul nostru este mărginit, dar pe lângă această condiție necesară, mai avem și una suficientă, anume: *imaginația*. Ea distorsionează elementele lucrurilor *în intuiția noastră*, astfel încât noi le vedem altfel decât așa *cum ar trebui să fie* ele în viziunea intelectului infinit. Dar acest punct este unul foarte important și trebuie considerat în relație cu alte aspecte ale gândirii lui Maimon, astfel că vom reveni la el mai târziu. În esență însă, Maimon susține că intelectul nostru este același (ca tip) cu cel infinit, numai că mărginit. Tocmai de aceea, singurul domeniu în care noi putem acționa asemenea celui infinit este matematica - aici noi avem puteri divine, și, prin urmare, toate exemplele de gândire reală bazată pe principiul determinabilității aplicat corect trebuie să provină doar din matematică, unde noi înșine creăm obiectele; în rest, ele ne sunt doar date. Acum însă nu putem să nu ne întrebăm: cum se face că principiul determinabilității, care este un principiu - am putea spune cu siguranță - epistemic, poate fi aplicat cu atâta ușurință asupra lucrurilor concrete din lume? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să analizăm puțin și al doilea punct central menționat: teoria monistă a genezei obiectelor.

Una din întrebările cele mai stringente care îl frământă pe Maimon este chestiunea *quid juris* din filosofia kantiană. El consideră că soluția oferită de Kant prin intermediul schematismului transcendențial la dificultatea compatibilității dintre intuiții și concepte nu este pe deplin satisfăcătoare, categoriile neputând fi aplicate totalmente în mod a priori asupra materialului intuitiv cu deplină eficiență. Maimon crede că abia o privire aruncată asupra experienței concrete, care ar trebui să fie rezultatul aplicării acestor categorii, ne poate convinge să aplicăm *in concreto* elementele categoriei asupra acestui sau a acelui element intuitiv. El este de părere că trebuie căutată o soluție mult mai solidă pentru această problemă. Astfel el ajunge la cerința ca toate intuițiile să fie convertite în concepte, adică intuițiile ar trebui descompuse în elementele lor conceptuale¹³. Dar această operațiune nu implică oare că dualismul kantian este anulat? Cu siguranță așa este. Maimon consideră că ceea ce noi vedem ca fiind intuiții, nu

¹³ Acest proces de conversie a intuițiilor în concepte, cât și necesitatea realizării sale sunt foarte bine prezentate de către Meir Buzaglo în lucrarea sa "Monism, Skepticism and Mathematics. Solomon Maimon", University of Pittsburgh Press, 2002.

sunt decât raporturi conceptuale *calitative* gândite de către un intelect infinit. Dimensiunea cantitativă nu este esențială, ea originând în formele spațiului și timpului, care nu sunt altceva decât forme ale diversității lucrurilor în genere (adică în planul gândirii, la nivel conceptual). Dacă facem abstracție de spațiu, timp și cantitate în genere, nu vom rămâne decât cu raporturi calitative, care nu reprezintă altceva decât regulile după care sunt produse lucrurile¹⁴. Acestea sunt diferențialele (în accepțiunea lui Maimon), care sunt pur și simplu raporturi intensive ale calității, având în ceea ce ne privește pe noi, caracteristici fizice¹⁵; lucrurile însele din intuiție sunt (pentru noi) integralele acestor diferențiale. Să nu uităm însă că intelectul nostru este finit, și tocmai de aceea el are nevoie de integralele intuitive ale acestor obiecte. Un intelect infinit în schimb nu gândește aceste obiecte decât prin intermediul regulilor lor de generare și a relațiilor dintre aceste reguli. El nu are nevoie de prezentarea spațio-temporală, deoarece el gândește *ab initio* toată această diferență și diversitate a lucrurilor sub forma unor raporturi intelectuale. Prin urmare, Maimon intelectualizează peisajul ontologic care la Kant era marcat

¹⁴ Acest aspect este foarte bine evidențiat de către Bergmann: "If we disregard time and space and reduce the extension of these objects within them to zero, we will be in a position to comprehend the nature of the content of these objects as they are, or *which is the same* for Maimon, the rules according to which they were produced, since extension in space is always a relation between *two* objects and cannot adhere to an individual object itself. We must conceive the content that fills time and space as being without finite extension and yet in such manner that the resulting point is not a mathematical but a physical point. Only when matter is reduced to „the laws that produced the object” can we have the possibility of understanding how the intellectual forms apply to sensuous matter. The affinity between the understanding and matter can be understood only after matter has been converted into the laws of the understanding. These laws Maimon calls differentials". (SHB - pag. 59) În viziunea sa, diferențialele sunt concepte-limită: " The differentials as such do not reach our consciousness; they are limiting concepts or „ideas” of the understanding that are not perceived by the intuition. This does not mean, however, that they are fictions. On the contrary, they are the expression of the laws that rule matter which, now freed of its quantitative aspect, reveals itself as purely qualitative. (SHB - 60)"

¹⁵ "Jede sinnliche Vorstellung an sich betrachtet, muß, als Qualität, von aller sowohl extensiven als intensiven Quantität abstrahiert werden (...). Die Vorstellung der roten Farbe u.B. muß ohne alle endliche Ausdehnung, aber doch nicht als ein mathematischer, sondern als ein physischer Punkt, oder als Differential einer Ausdehnung gedacht werden. Sie muß ferner ohne allen endlichen Grad der Qualität aber doch als Differential eine endlichen Grades, gedacht werden. Diese endliche Ausdehnung oder endlicher Grad, ist dasjenige, was zum Bewußtsein dieser Vorstellung notwendig, und bei verschiedenen Vorstellungen, nach Verschiedenheit ihrer Differentiale, verschieden ist; folglich geben sinnliche Vorstellungen an sich, als bloße Differentiale betrachtet, noch kein Bewußtsein (...)" (VTP pg. 21). Și în continuare, în nota de subsol a pasajului tocmai menționat, el completează: "Auch ist etwas Großes (Quantum) doch nicht als eine Größe (Quantität) betrachtet, weit sonderbarer, als Qualität abstrahiert von Quantität ist. Sie sind aber sowohl in der Mathematik als Philosophie bloße Ideen, die keine Objekte, sondern die Entstehungsart der Objekte, vorstellen: d.h. sie sind bloß Grenzbegriffe, welchen man sich immer nähern, die man aber niemals erreichen kann. Sie entstehen durch einen steten Regressus oder Verminderung des Bewußtseins einer Anschauung bis ins Unendliche." (VTP, pg. 21).

de dualism. Oricum, acest intelect infinit nu are nevoie de reguli a priori pe care să le proiecteze asupra unui conținut dat a posteriori, căci toate obiectele pe care el le gândește, le și creează simultan în acest proces¹⁶. Astfel, eliminând problema materiei din discuție, Maimon poate oferi o soluție monistă chestiunii *quid juris*, susținând că intuiția și conceptele pot fi reunite, deoarece sunt omogene. Sigur că această concepție este una de factură puternic idealistă¹⁷. Maimon consideră că nouă ne revine sarcina de a duce mereu mai departe conversia intuițiilor în concepte, raționalizând astfel experiența. Aceasta este calea prin care noi ne putem apropia de intelectul infinit, o cale cu siguranță demnă - și indicată - de a fi urmată, cu singurul inconvenient că sarcina dată nouă este realizabilă în orizontul infinitului. Până atunci, diferențele dintre maniera noastră și cea a intelectului infinit de a gândi vor persista. Noi nu putem determina obiecte prin raporturi gândite de intelect (decât în cazul matematicii), în schimb intelectul infinit poate, căci prin gândire el creează, și face aceasta prin gândire reală (cea care determină obiectele prin aceea că le creează). Prin urmare, pentru Maimon nu există materie, ci numai diferențiale, raporturi, adică formule, reguli de generare a lucrurilor, iar intuiția este un mod de manifestare a diversității lucrurilor, mod de care noi avem nevoie datorită finitudinii noastre.

Este timpul să recapitulăm puțin cele mai importante puncte de până acum:

1) Maimon operează cu ideea unui intelect infinit, care creează lucrurile prin aceea că le gândește.

2) Acesta utilizează o gândire pe care Maimon o numește 'reală', prin care sinteza dintre două elemente se realizează pe baza unei legi a determinării, care spune că subiectul (determinabilul) poate fi gândit și ca fiind independent de predicat (determinare), acesta însă nu poate fi gândit independent de subiect (determinabil).

3) Din perspectiva acestui principiu de determinare, lucrurile ce nu sunt produse în conformitate cu el nu au posibilitate internă, fiind arbitrare; ele nu se

¹⁶ The gap between the general and the specific, which always remains with respect to our empirical knowledge, does not exist for the infinit mind „which does not subject something given *a posteriori* to *a priori* rules but *creates the object itself in conformity to these rules*” (VTP 82). The differential is this rule. (...) Maimon calls the differential an *ens reale* in contradistinction to an *ens logicum*, for the latter is produced only in accordance with the law of identity, whereas the former unites within itself identity and difference, and is determined as *quality*. *For the understanding and for the reason, then, there is neither sensible matter nor intuition since there are only creations of the imagination, but only intellectual ideas* (the differentials of all sensible intuition) and intellectual concepts (categories) which hold together the differentials and which reach consciousness through them and in them (VTP 82). (...)

4. The differentials, „the elements of sensibility which are themselves concepts of the understanding while being concepts of the sensibility”, (...) (SHB pag. 64 - 65).

¹⁷ A metaphysics constructed on the basis of a consistent idealism in the manner of Leibniz is therefore *possible* (in contradistinction to Kant) since our intuitions keep approaching ideas just as in mathematics a series keeps approaching its limit; and these ideas are real objects to the extent that we can in our thinking reduce intuitions to their elements (VTP 196). (SHB - pag. 67)

înscriu în seria lucrurilor gândite ca atare de către intelectul infinit. Intelectul nostru este de același tip cu cel infinit, cu condiția că este limitat. Prin urmare, există și pentru noi un domeniu în care beneficiem de aceleași puteri ca cel infinit, și acesta este matematica, unde, pe baza raporturilor gândite, construim obiecte.

4) Intelectul infinit însă vede în obiectele lumii acesteia doar relații, raporturi, coagulate în reguli de generare a lucrurilor, numite *diferențiale*.

5) Sarcina trasată cunoașterii umane este aceea de a converti intuițiile în concepte, pentru a ne apropia de intelectul infinit; desigur că această sarcină se va realiza în infinit, dar este calea pe care trebuie să o urmăm.

Acum este cazul să trecem la partea legată strict de construcția ideatică a acestui articol. Cred că, date fiind piesele gândirii maimoniene în încheierea lor prezentată, structura gândirii lui Maimon ne oferă un cadru extraordinar de a trece dincolo de ceea ce a realizat el în mod intenționat. Cred că sistemul său se pretează foarte bine ca bază pentru fundamentarea unor alte direcții de investigație filosofică, dintre care mă voi apleca asupra uneia dintre ele. Pe scurt, convingerea mea este că, deși Maimon este un filosof important prin ceea ce a spus, el ar putea fi unul și mai însemnat prin lucrurile ce nu a spus în mod explicit, dar care pot fi construite pe baza modului în care sunt articulate piesele principale ale sistemului său.

Pentru a vedea care ar fi unele din acestea, să ne întoarcem la tema opoziției introduse de Maimon între lucrurile actuale și posibile pe de o parte, și cele actuale dar imposibile, deci arbitrare, pe de altă parte. Este o distincție extraordinară ce stă înaintea noastră. Nu am cunoștință de vreun alt gânditor care să fi formulat chestiunea astfel. Așadar nu toate lucrurile care există în fapt sunt posibile? Oare chiar înțelegem - semantic - corect mesajul autorului? Afirmatia sună straniu; atât de înrădăcinați suntem în crezul că tot ceea ce este actual, ce ni se prezintă în realitatea trăită la nivel imediat este totodată și posibil, încât mintea sănătoasă (*der gesunde Verstand*) refuză să aperseapă acest mesaj. Și totuși, tocmai aceasta vrea autorul să ne transmită.

Dacă este așa, atunci trebuie să încercăm a sonda care sunt implicațiile pe plan mai larg ale acestei afirmații. În primul rând ni se impune constatarea că majoritatea lucrurilor cu care intrăm în contact sunt contrare principiului determinabilității, sau cel puțin statutul lor în această privință este incert.

Să ne gândim iarăși la exemplul ușii verzi. Conceptul acesteia ne este clar și distinct - cel puțin la o primă privire. Intelectului sănătos nu i se pare nimic suspect la acest obiect. Avem cazul clasic al unei substanțe (ușa) purtătoare a unui anumit accident (verde). De unde vine așadar problema?

Ei bine, conform lui Maimon, intelectul divin a gândit toate lucrurile din această lume într-o anumită ordine, în funcție de principiul determinabilității. Prin aceea că le-a gândit, intelectul divin le-a și creat totodată. În cazul nostru însă, noi

nu putem ști dacă determinabilul 'ușă' a fost gândit în combinație cu determinarea 'verde'. Ce știm noi este că ușa ni se prezintă nouă, aici și acum, în combinație cu determinarea 'verde'. Dar noi nu vrem să ne oprim în acest punct, ci aspirația încorporată nouă spre cunoaștere ne împinge să căutăm adevărul și certitudinea. În această situație, ar trebui să descompunem tot materialul intuitiv 'ușă verde' în componentele sale ultime, anume în diferențialele sale. Presupunând că am putea ajunge la acest nivel, am putea constata dacă sinteza ușii verzi este una 'reală' adică conformă cu principiul determinabilității, sau nu. Dacă este reală, înseamnă că obiectul 'ușă verde' este unul atât actual (*wirklich* - germ.), cât și posibil (*möglich* - germ.). Dacă nu este 'reală', atunci avem un obiect arbitrar. Ce concluzie de ansamblu putem trage din acest experiment de gândire?

În primul rând aceea că, în acest sistem monist, în care intelectul divin gândește și totodată creează lucrurile conform unui principiu singular și unitar, toate aceste lucruri sunt complet determinate în conformitate cu principiul determinabilității - adică, în mod ideal, fiecare determinare revine unui singur determinabil, și acesta, la rândul său, devine determinare unică pentru un alt determinabil ș.a.m.d. Prin urmare, înlănțuind obiectele în acest fel, în mod ideal la final vom ajunge să constatăm că totalitatea lumii acesteia constă într-un singur obiect, cu un număr indefinit de determinări succesive. Sarcina noastră epistemică în acest caz este să cunoaștem combinația potrivită a determinărilor. Ce înseamnă însă aceasta pentru existența noastră concretă, mundană?

Înseamnă că, deși majoritatea lucrurilor din lume ni se prezintă într-un mod distorsionat, noi trebuie să găsim dreapta sau potrivita combinație între ele; trebuie să fim încredințați din capul locului că există o potrivire dreaptă sau corectă între obiectele sau lucrurile din lume, și noi nu trebuie decât să o găsim, și atunci ne vom mișca pe traiectoria gândită de la bun început de către intelectul divin - adică vom fi ajuns la finalul cunoașterii și al tuturor problemelor cauzate de arbitraritatea vieții mundane, cu toate neajunsurile ei.

Dar cum se face totuși, în genere, că ajungem să operăm sinteze arbitrare între lucruri? Cum de greșim?

Imaginația este cea care ne prezintă lucrurile, adică obiectele gândite de către intelectul infinit, în mod distorsionat în intuiție, fără de vreun temei interior¹⁸, printr-un proces caracteristic ei. În primul rând, imaginația prezintă ca fiind absolut

¹⁸ "Das können nur diejenigen glauben, die die Natur einer Bestimmung nicht einsehen, und die Dinge der Einbildungskraft, als Dinge des Verstandes ansehen. Die Zusammensetzung dieser Qualitäten ist bloß eine Synthesis der Einbildungskraft, wegen ihres Gleichseins in Zeit und Raum (die Vermutung eines inneren Grundes, ist und bleibt bloß eine Vermutung - nämlich in Ansehung unsrer, obschon man gestehen muß, daß in Ansehung des unendlichen Verstandes die assertorisch-synthetischen Sätze apodiktisch, so wie die apodiktisch-synthetischen Sätze analytisch sein müssen -); nicht aber eine Synthesis des Verstandes: man kann so wenig einen roten Körper als eine süße Linie denken." (VTP, pg. 55)

ceea ce poate fi gândit doar într-o relație cu alte elemente. Astfel ea transformă spațiul și timpul (care conform lui Maimon sunt doar forme sensibile ale diversității lucrurilor) în loc absolut, moment absolut și mișcare absolută, determinând ulterior și mai mult aceste creații ale sale (conform VTP, pg. 16). Interesant este acum că validitatea principiilor acestor ficțiuni ale imaginației se bazează strict numai pe posibilitatea producerii lor (ibidem). Deși operează în acest mod, imaginația servește intelectului, cum ar fi când acesta gândește despre o linie regula că între două puncte ea trebuie să fie cea mai scurtă - imaginația se pune în mișcare și trasează această linie. Astfel, ea ne este prezentată de către Maimon într-o dublă accepțiune: ca facultate productivă de ficțiuni, și ca imaginație propriu-zisă (compară VTP pg. 16-17). Sinteza imaginației este activă numai în măsura în care ea introduce între obiectele produse de către ea o ordonare și o interconectare - deși realizează aceste operațiuni numai ca urmare a unui impuls primit din afară; în schimb, sinteza facultății productive de ficțiuni este complet neconstrânsă (VTP, pg. 17). Revenind însă la acțiunea de ordonare și interconectare a obiectelor între ele în imaginație, consider că, din moment ce această operație se săvârșește în interiorul imaginației și în conformitate cu ea însăși, rezultă că am putea vorbi în acest context de o funcție de echilibrare a fenomenelor reprezentate sensibil în imaginație, care - în ultimă instanță - face ca orice divers i-ar fi dat la un moment dat, ea reușește să îl sintetizeze în așa manieră încât elementele sale să se afle în continuitate unele față de celelalte, ceea ce de multe ori reprezintă sinteze arbitrare din perspectiva gândirii reale¹⁹.

Făcând aceasta, ea introduce însă în ecuația gândirii noastre mai multă informație (sau informație diferită) decât este cuprinsă strict în formula, în regula de generare (dată de intelect) a obiectelor prezentate în intuiție.²⁰ Gândirea pură a intelectului infinit, conformă cu principiul determinabilității, creează existența

¹⁹ "Diese Synthesis der Einbildungskraft hingegen ist nur in so fern tätiger Art, als sie die Gegenstände nicht bloß auf einmal, sondern sie unter einander ordnet und verknüpft; sie ist aber hierin leidend, daß dieses auf eine bestimmte Art (nach dem Gesetz der Assoziation) von ihr bewerkstelligt wird. Hingegen ist die Synthesis des Erdichtungsvemögens ganz freiwillig, und kann daher, ob zwar nicht regelverständlich, doch regelmäßig sein." (VTP, pg. 17)

²⁰ "The synthetic judgements of geometry, for example, are based on geometrical construction which *compels* us to accept the axioms(...). It is not our intellect but our imagination that functions here and takes the place of the missing intellectual ideal. (...) At the same time we are not inclined to accept the imagination as a sole basis of truth and require that the synthesis be thought by the understanding; even if this requirement is not fulfilled, it still remains a requirement. (...)" SHB - 156. Mai mult, Maimon susține că imaginația este doar o imitație a intelectului, și trebuie să urmeze întotdeauna îndrumările intelectului, altfel se pierde, dând naștere la ficțiuni: "das Ausereinandersein in Zeit und Raum, hat in der Verschiedenheit der Dinge seinen Grund, d.h. die Einbildungskraft die eine Nachäfferin des Verstandes ist, stellt darum die Dinge a und b außer einander in Zeit und Raum vor; weil der Verstand sie als verschieden denkt. Dieser Verstandesbegriff ist also die Richtschnur der Einbildungskraft, sie muß ihn nicht aus den Augen lassen, wenn ihr Verfahren rechtmäßig sein soll; verliert sie hingegen denselben aus dem Gesicht, so gerät sie auf Erdichtungen, die keiner Verstandsregel mehr unterworfen sind." (VTP pg. 78)

reală (și totodată actuală), care este însă prezentată în mod distorsionat subiectului epistemic uman dotat cu un intelect finit²¹. Imaginația utilizează spațiul și timpul din intuiție pentru a produce fenomene nelegimate în raport cu gândirea pură²². Imaginația este cea care ne prezintă în intuiție copii nefidele structurii bazate pe gândirea reală a obiectelor²³. Desigur, toată această situație este cauzată de faptul că sensibilitatea (în viziunea lui Maimon) nu este decât un intelect incomplet, ceea ce face ca conceptele construite în intuiție să fie incomplete²⁴. Dar odată ce noi acționăm

²¹ "Thought then produces reality. Reality is not given to us through thought but only through the imagination "which imitates the understanding" (...) In this manner Maimon distinguishes between the real (*reell*) object which is created and determined by the pure understanding and the actual (*wirklich*) object which is *given* to us, without being thought, by the imagination alone (VTP 192)" (SHB - pag. 158) Și mai departe: "because the connection of things by the imagination alone is not determined and is purely accidental. In contradistinction to "actuality" (*Wirklichkeit*), reality (*Realitaet*) is based on the understanding and is supported by the principle of determinability." (SHB - pag. 158).

²² "The representation of space is absent not only where no empirical objects are to be found but also where empirical objects, though found, exhibit no diversity. The representation of space in such cases is a transcendental (unlawful) fiction of the imagination (*Str.* 265)" (SHB - pag. 51) Și mai departe: "Time and space as intuition, then, are fictions created by the imagination which pictures as absolute something that exists only in relation to something else (VTP 19)" (SHB - pag. 51)

²³ "This activity of the imagination which causes us to see space and time even where the understanding fails to see them is called by Maimon *metonymy*, that is „the transference of a quality inherent in one object to another object with which it has some definite relationship" (*Ph W* 44). Despite the objective relation of diversity as the source that determines the subjective representation of space (time) as its copy, we nevertheless find as a result of metonymy that this copy prepared for us by the imagination contains more than the original which has its seat in the understanding, „although at times we have no way of recognizing the original other than by means of the copy, just as we recognize a category by means of a definite succession in time". (...) The copy is then the ideal ground of the original but it is not the real ground of the original, that is, we recognize the *concept* of time and space by its copy in the *intuition*, but the copy owes its existence only to the original concept that produced it (the objective diversity of objects). „If the faculty of the imagination imagines a series of objects that are identical from the standpoint of concept (despite their identity) in the succession of time and space, then its use is transcendental (not lawful), that is, it transfers its form from real matter to imagined matter (wherein the understanding reveals no differences at all). It is plain to all that in order to imagine things that are identical in spatio-temporal succession it is necessary to conjoin them with different objects for, without this, representation is impossible" (VTP 135). For example, we distinguish two equal events in our life by thinking them in connection with the particular circumstances that characterized them. (SHB - pag. 50)

²⁴ "Herr Kant behauptet, daß Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Vermögen sind; ich behaupte hingegen, daß, ob sie schon in uns als zwei verschiedene Vermögen vorgestellt werden müssen, sie doch von einem unendlichen denkenden Wesen als eine und eben dieselbe Kraft gedacht werden müssen, und daß die Sinnlichkeit bei uns der unvollständige Verstand ist. Wir werden dadurch auf dreierlei Weise affiziert: 1) Daß wir uns der darin enthaltenen Begriffe nicht bewußt sind; 2) daß wir auch in Ansehung der Begriffe, die wir erlangen können, an der Sinnlichkeit haften müssen, um zum Bewußtsein derselben zu gelangen; 3) daß wir dadurch diese Begriffe selbst, so wie auch ihre Verhältnisse unter einander, mehrenteils unvollständig und in einer Zeitfolge den Gesetzen der Sinnlichkeit gemäß bekommen; das unendliche denkende Wesen hingegen denkt alle mögliche Begriffe auf einmal aufs vollständigste, ohne irgend eine Beimischung der Sinnlichkeit." (VTP, pg. 103)

în lumea fenomenală în conformitate cu aceste imagini distorsionate, noi ajungem să proiectăm imanentul în transcendent.

În concluzie, pentru Maimon imaginația este un trickster care denaturează obiectele reale. Ea joacă un rol complet negativ, rol accentuat foarte pregnant de către Maimon²⁵.

Sarcina cunoașterii, ce se profilează în cadrul acestor limite, este să trecem dincolo de sintezele arbitrare operate de către imaginație. Presupunând însă că realizăm acest deziderat, ce obținem totuși în final, cu referire la lumea concretă în care trăim?

Pentru noi ca ființe ce trăiesc într-un cadru societal, din care nu lipsesc implicațiile sociologice, culturale, tehnologice și mai ales politice, consecințele pot fi foarte importante. Acceptarea faptului că există o ordine perfectă (căci perfectă trebuie să fie în raport cu noi, din moment ce ea a fost instituită de către intelectul infinit, creatorul a toate câte sunt), ne garantează un reper independent de fluctuațiile arbitrarității. Pe acesta trebuie să îl găsim în toate lucrurile ce ni se prezintă în orizontul cunoașterii și trăirii noastre.

Dar nu putem urma acest principiu în mod nemijlocit, deoarece în lume, ca ansamblu din care fac parte și dimensiunile tocmai amintite, nu întâlnim doar *lucruri*, adică nu ne confruntăm doar cu *obiecte*, pentru care ar trebui să găsim, cum am spus, combinația potrivită sau corectă între ele. Lumea ca joncțiune între obiecte și sistemele interpretative sau regulative ale acțiunii cu aceste obiecte ne confruntă cu o imagine mult mai complexă decât ar putea fi suportată de ideile schițate până acum. Tocmai de aceea trebuie să facem un salt de la obiecte spre elementele cu care trebuie să operăm în acest cadru mai vast.

Cred că în acest punct îl putem urma - spre exemplu - pe Wittgenstein. Elementul pe care el îl aduce în ecuație este migrarea relevanței epistemice dinspre *obiecte spre stări de fapt*. Lumea concretă ca interconectare a unui număr indefinit de mare de factori poate fi mai bine înțeleasă dacă urmăm afirmația *Tratatului*²⁶ lui Wittgenstein, anume că *lumea este totalitatea stărilor de fapt, nu a*

²⁵ "Besonders fehlt es in den wirklichen Sprachen an einem Kriterium, woran man die eigentlichen Ausdrücke erkennen, und von den uneigentlichen (da es einmal uneigentliche Ausdrücke wegen Mangel an eigentlichen geben muß) unterscheiden kann (wie es doch, wenn die Zeichen mit den dadurch bezeichneten Dingen aufs genaueste übereinstimmen sollten, sein müßte). Welches einen berühmten Schriftsteller mit mehreren andern zu der Behauptung verleitet hat, daß der größte Teil Wörter einer jeden Sprache aus uneigentlichen Ausdrücken besteht. Diese Behauptung ist nicht nur unrichtig (wie ich bald zeigen werde), sondern sie ist auch dem Interesse der Vernunft und der wahren Moralität (die der Empfindelei entgegengesetzt ist) zuwider: indem sie den Materialismus begünstigt, den Satan über den guten Geist, den Ahriman über den Ormuzd, ich meine die Einbildungskraft, die beständig ihr Reich zu erweitern und die Vernunft zu verändern sucht, über die Vernunft triumphieren läßt." (VTP pag. 165-166).

²⁶ Ludwig Wittgenstein: *Logisch-philosophische Abhandlung, Tractatus logico-philosophicus*. Kritische Edition. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

lucrurilor. Înseamnă că trebuie să căutăm niște coordonate în care teoria bazată pe filosofia lui Maimon să poată fi incorporată în această imagine extinsă.

Dacă în privința obiectelor, conform principiului determinabilității, trebuie să căutăm potrivirea între ele, anume combinația corectă în care le-a gândit intelectul divin, în cazul stărilor de fapt - cred eu - ar trebui să căutăm *măsura* potrivită în virtutea căreia ele să aibă durabilitate și să poată îndeplini rolurile pe care le promet, după cum ni se prezintă ele.

În acest context am ajunge la o viziune conform căreia orice stare de fapt definibilă pe cât posibil clar și distinct are propria ei măsură corectă, potrivită, sau - am putea spune - parametrii în care ea *poate fi întrebuințată în mod optim*. Acceptând această premisă, ajungem la convingerea că *măsura* în genere, cu privire la oricare stare de fapt din lume este asemenea unei funcții care ne ajută să evităm rătăcirile sau ricoșeele nefaste în *acțiunea* noastră concretă la nivel societal. Ar însemna că orice lucru sau stare de fapt din lume își are propria măsură, dincolo de care *întrebuințarea* sa concretă duce la consecințe nefaste. Noi ar trebui să căutăm neîncetat această *dreaptă măsură*, fiind încredințați că ea poate fi găsită și că, odată ce am opera cu lucrurile și stările de fapt în concordanță cu măsura lor, rezultatele acțiunii noastre s-ar îmbunătăți considerabil; sigur mai există și varinata în care șansele de a o găsi sunt plasate în infinit, căutarea rămânând un principiu regulativ al acțiunii noastre în plan societal. Dar acest aspect nu înlătură conștiința *garanției existenței* unui reper stabil în evaluarea elementelor cu care ne confruntăm.

Privind însă astfel lucrurile, nu putem să nu constatăm că, de fapt, această măsură nu este una autonomă și inherentă lucrurilor și stărilor de fapt, în sensul că ea nu este un *produs* al acestora, ci mai degrabă o *condiție de posibilitate* a lor; *măsura* nu este un rezultat al *întrebuințării* lucrurilor și stărilor de fapt, ci elementul care le limitează, le mărginește, le formează și, în ultimă instanță, le și definește. Ea este, prin urmare (și conform gândirii lui Maimon prezentate la început), ceva independent de aceste lucruri sau stări de fapt, fiind creată de către intelectul infinit, și nu de către noi înșine sau de către lucrurile / stările de fapt pe care le guvernează. Așadar, în raport cu intelectul nostru limitat și cu lucrurile / stările de fapt, *măsura* în această accepțiune primește o conotație *realistă*, fiind un factor provenit din exterior (de la intelectul infinit). Ea are această coloratură realistă deoarece originea ei este alta decât domeniul ei de aplicabilitate, fiind independentă în raport cu acesta. Astfel, și interpretările sau viziunile despre lume rezultate în urma căutării acestei măsuri a lucrurilor sau stărilor de fapt vor fi - desigur - mai apropiate de *realism*. Până unde am putea ajunge cu această interpretare realistă în domeniul filosofiei politice, ei bine, răspunsul va trebui să vină din partea specialiștilor avizați.

Totuși, privind în ansamblu, nu putem trece cu vederea ironia consecințelor la care am ajuns, dată fiind poziția filosofică inițială de la care pornește Maimon. Acesta este - după cum susține chiar el - un idealist; pentru el, totul este gândire - obiectele lumii sunt create, construite din diferențiale - adică din raporturi conceptuale, ideatice. Sigur că pentru intelectul infinit totul este real, atât în accepțiunea curentă a termenului, cât și în cea marcată de principiul determinabilității. Dar pentru noi, ființe limitate, apodicticul intelectului divin sau infinit ne apare ca reper realist menit să reglementeze marea arbitraritatea pe care o producem. Astfel, dacă dăm curs interpretării tocmai prezentate, ajungem - cred eu, și aici se află ironia - la concluzii foarte apropiate de realism.

BIBLIOGRAFIE

- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysik, Ins Deutsche übersetzt von Georg Friedrich Meier*, Jena, Dietrich Schlegelmann Reprints, 2004.
- Bergmann, Samuel Hugo: "The Philosophy of Salomon Maimon. Translated from the Hebrew by Noah J. Jacobs." Jerusalem: The Magnes Press, 1967.
- Buzaglo, Meir: "Monism, Skepticism and Mathematics. Solomon Maimon", University of Pittsburgh Press, 2002.
- Frank, Manfred: "Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik", Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1997.
- Kant, I: Kants Werke, Akademie Textausgabe AA XI, 49.
- Kant, I.: "Critica rațiunii pure", ed. Iri, București, 1998.
- Kroner, Richard: "Von Kant bis Hegel", Mohr Siebeck, 4. Auflage, 2007, Tübingen.
- Maimon, Salomon: scriere biografică – "Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz", Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1984 (neuherausgegeben von Zwi Batscha).
- Maimon, Salomon: "Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaetes an Aenesidemus", Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1912.
- Maimon, Salomon: "Versuch über die Transzendentalphilosophie", Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004, citare VTP.
- Wittgenstein, Ludwig: "Logisch-philosophische Abhandlung, Tractatus logico-philosophicus". Kritische Edition. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

**DIN ISTORIA ELITELOR ROMÂNE GRECO-CATOLICE ÎN SECOLUL AL
XIX-LEA: CANONICUL AUGUSTIN LAURAN (1844-1912)***

ION CÂRJA*

ABSTRACT. *From the History of the Romanian Greek-Catholic Elites of the 19th Century: Canonical Augustin Luran (1844-1912).* Our article is about the figure of Augustin Luran, clergyman with high studies in Rome, canonical of the Greek-Catholic bishopric council of Oradea, theologian and pamphleteer in the debates of the Romanian and Hungarian press of the last decades of the 19th century. He was born in Petea, in the county of Satu Mare, on December the 5th 1844 and he was one of the young who received a high education in Rome during the second half of the 19th century. In writing the biography of Luran, we used the correspondence of the ex-student of the Greek College to the Chief of the Propaganda Fide Congregation. From these letters we can pick the main points. Augustin Luran is an example of a passing time „forgotten” personage. Nevertheless, he deserves to be in the first place of the contemporary historiography. We try to do this intervention in this research.

REZUMAT. *Din istoria elitelor romane greco-catolice in secolul al XIX-lea: canonicul Augustin Luran (1844-1912).* Articolul nostru tratează figura lui Augustin Luran, cleric cu studii la Roma, canonic al capitolului greco-catolic din Oradea, teolog și pamfletar cunoscut în dezbaterile din presa românească și maghiară a ultimelor decenii ale secolului al XIX-lea. El s-a născut la Petea, în comitatul Satumare, în 5 decembrie 1844 și a fost printre primii tineri care au beneficiat la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea de o formație universitară în Roma. La reconstituirea parcursului biografic al lui Luran avem în vedere corespondența trimisă de fostul alumn al Colegiului Grec prefectului Congregației de *Propaganda Fide*. Din aceste scrisori desprindem reperele cele mai importante ale carierei ecleziastice ale semnatarului lor. Augustin Luran constituie un exemplu din categoria personajelor "uitate" cu trecerea timpului, dar care merită readuse în atenția istoriografiei contemporane, demers pe care încercăm să-l materializăm prin cercetarea de față.

* Articolul de față reprezintă o versiune parțial îmbunătățită a textului cu același titlu, încredințat spre publicare în volumul *Orient și Occident. Studii în memoria prof. Gheorghe Zbucnea*, editori: Manuela Dobre, Rudolf Mihai Dinu, București, Editura Universității București, 2012 (în curs de apariție).

* Conf. dr. Ioan CÂRJA, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș - Bolyai, Cluj-Napoca, email: ioncarja@yahoo.it

Keywords: *Augustin Lauran, canon, Romanian Greek-Catholic Church, Oradea*

Cuvinte cheie: *Augustin Lauran, canonic, Biserica Greco-Catolică, Oradea*

Istoriografia interesată de problematica bisericească a secolului al XIX-lea transilvănean a acordat atenție în abordările sale din ultimii ani unor nivele mai vizibile ale realității istorico-eceziastice, cum ar fi instituțiile centrale și arhieriei cele două Biserici românești, raporturile Stat-Biserică, raporturile Bisericii Unite cu Sfântul Scaun și s-a preocupat, deopotrivă, de publicarea unor surse primare relevante pentru aceste teme. Personalitățile situate, la prima vedere, în „eșalonul al doilea” al vieții bisericești și naționale, s-au regăsit mai puțin în scrisul istoric de dată mai recentă, poate și datorită în parte unui sistem de priorități care a pus accentul pe teme și subiecte precum cele menționate. Figura lui Augustin Lauran, cleric cu studii strălucit încheiate la Roma, canonic al capitlului greco-catolic din Oradea, teolog și pamfletar cunoscut în debaterile din presa românească și maghiară a ultimelor decenii ale secolului al XIX-lea, constituie un astfel de exemplu din categoria personajelor „uite” odată cu trecerea timpului, care merită readuse în atenția istoriografiei contemporane.

Printre puținele surse care transmit informații, minimale, cu privire la biografia și cariera eceziastică a lui Augustin Lauran se pot menționa o scurtă descriere trimisă de la episcopia de Oradea, alături de biografiile celorlalți canonici și a episcopului acestei dieceze, la nunțiatuara din Viena, în anul 1900, precum și *Șematismul istoric* publicat la aniversarea a 150 de ani de existență a eparhiei unite orădene, în anul 1927¹. Astfel, Augustin Lauran s-a născut în 5 decembrie 1844 la Petea, în comitatul Satu Mare și a avut șansa de a se număra printre primii tineri care au beneficiat, la începutul celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, de o formație universitară în Cetatea Eternă². A studiat teologia și filosofia la Roma în perioada 1860-1867, obținând doctoratul în ambele discipline. În tot acest răstimp a făcut parte din comunitatea alumnilor de la Colegiul Grec Sfântul Atanasie, dând dovadă ca student de un comportament și de o prestație academică exemplare. A fost hirotonit preot celib, la data de 4 iulie 1867, de către episcopul său diecezan, Iosif Papp Szilágyi, aflat în acea perioadă în Cetatea Eternă.

¹ Archivio Segreto Vaticano, *Archivio della Nunziatura di Vienna*, Galimberti, busta no. 641 (*Relazioni sui vescovi e sui capitoli anno 1890*), ff. 179 v-180 r; *Șematismul istoric al Diecezei Române Unite a Orăzii-Mari tipărit cu prilejul aniversării de 150 de ani de la înființarea aceleia 1777-1927*, Oradea, 1927, pp. 215-216.

² Primii bursieri trimiși la Roma după înființarea provinciei greco-catolice românești de Alba Iulia și Făgăraș (1853), au fost (cu precizarea perioadei în care și-au făcut studiile): Ioan Szabó (1853-1859), Victor Mihályi de Apșa (1858-1863), Augustin Lauran (1860-1867).

Întors în dieceză, Luran parcurge etapele unei cariere eclesiastice care începe cu responsabilități funcționărești mărunte în cadrul episcopiei-„actuar și protocolist”, pentru a culmina spre sfârșitul vieții cu demnitatea de prepozit capitular (1906). A deținut numeroase responsabilități pe lângă conducerea centrală a episcopiei unite de Oradea și a primit, de-a lungul timpului, câteva distincții papale; astfel, după însărcinările inițiale de actuar și protocolist diecezan, vicenotar, asesor și notar consistorial, vicerector al seminarului și profesor la școala normală (preparandie), în anul 1871 a primit distincția de camerier papal onorific, în 1875 a fost numit arhidiacon onorific, în 15 octombrie 1879 canonic și rector al seminarului. În perioada 1896-1903 a fost numit vicar general episcopesc, în 1900 primește distincția de prelat papal, după moartea episcopului Mihail Pavel a condus dieceza ca vicar capitular (1902-1903), în 1905 a fost numit protonotar apostolic, în 16 mai 1906 ajunge prepozit capitular. A trecut la cele veșnice în data de 16 octombrie 1912³.

În literatura bisericească s-a consemnat puțin și parcimonios despre importanța istorică a personalității lui Augustin Luran, astfel încât rolul și anvergura intelectuală precum și implicarea sa în dezbaterile pe teme teologice, eclesiastice și politice din epocă, merită să fie pe viitor reevaluate și îmbogățite cu noi contribuții documentare. În șematismul jubiliar al episcopiei orădene, menționat mai sus, se consemnează că „A. Luran a fost un profund și mare teolog”, că și-a însușit o vastă cultură teologică și că a lăsat diecezei prin testament o vastă bibliotecă, constând din 585 de lucrări în 1440 de volume. N-a lăsat lucrări erudite, genul în care s-a ilustrat fiind mai degrabă literatura catehético-didactică și jurnalismul polemic. A publicat: *Creștinul greco-catolic deprins în legea sa, manual catehetic și istoric pentru luminătorii poporului* (Oradea, 1878), *Creșterea poporală, manual pedagogic didactic pentru luminătorii poporului* (Oradea, 1879). S-a implicat din plin în polemici pe teme teologice și politico-eclesiastice, concretizate sub forma unor articole publicate în ziare românești și maghiare din epocă, adunate ulterior în cuprinsul a șapte broșuri⁴.

Intransigența polemică pe teme eclesiastice și mai ales anumite opțiuni politice nu i-au adus în epocă o receptare exclusiv favorabilă, astfel, spre exemplu, a intenționat la un moment dat să candideze pentru un loc de deputat în dietă din

³ Reperete biografice sunt preluate din referințele citate mai sus, vezi nota 1.

⁴ Dintre lucrările lui Luran de această factură, menționăm: A szent Unio Apologetus czikkoszorozat a m. szt. korona alatt élő görög szertatásu katolikus románok védelmére, Oradea, 1885; Az egyház es az allam a magyarországi katolicizmus egyházpolitikai helyzetével foglalkozó napi kérdések szempontjából, Oradea, 1888; Egyházpolitikai helyzetünk vagyis a Catholicizmus magyarországi egyházpolitikai helyzetét tárgyal (zó) kérdések, Oradea, 1889; Mivé lett a katolikus Magyarország vagyis a magyarországi katolicizmus jelenlegi egyházpolitikai helyzetét ábrázoló napi kérdések, Oradea, 1890; Egyházpolitikánk vagyis a magyarországi katolicizmus egyházpolitikai fonákságait feltáró napikérdések különös tekintettel a „katolikus autonómiaira” és a napirenden levő „febr. 26-iki renelet” re, Oradea, 1891.

partea partidului național maghiar (al contelui Apponyi), fapt care i-a atras critici din partea mișcării naționale românești. Augustin Luran a fost așadar o personalitate complexă, sensibilă la raporturile Bisericii cu Statul și cu societatea, precum și ale moralei creștine și culturii de tip religios cu spiritul laic și cu liberalismul epocii moderne. În așteptarea unei cercetări monografice sistematice, care să restituie figura lui Luran la adevăratele sale dimensiuni, schițăm în cele ce urmează un scurt profil documentar, în baza corespondenței desfășurate de acesta cu Sfântul Scaun.

Corespondența pe care o avem în vedere constă, în cea mai mare parte, din scrisori trimise de Augustin Luran prefectului Congregației de Propaganda Fide, marea lor majoritate fiind rapoarte anuale expediate la Roma în virtutea calității sale de fost elev al Colegiului Grec Sfântul Atanasie⁵. Înființarea în anul 1853 a provinciei mitropolitane de Alba Iulia și Făgăraș, pentru românii greco-catolici din Imperiul Habsburgic, a pus capăt unei interdicții formulate de Iosif al II-lea, care sistase în 1781 trimiterea de tineri la Roma la studii din partea Bisericii Române Unite. Papa Pius al IX-lea dorind să relanseze accesul românilor uniți la studii în Cetatea Eternă, a constituit patru fundații care să susțină financiar studiile la Roma a patru elevi din provincia mitropolitană de Alba Iulia și Făgăraș⁶, printre primii care vor beneficia de această oportunitate numărându-se și Augustin Luran, așa cum am arătat mai sus. După întoarcerea acasă, în diecezele de origine, foștii elevi trimit către Propaganda Fide rapoarte periodice, numite în epocă și *lettere di stato*, cu o frecvență aproape anuală, în care relatează situația în care se găsesc din punct de vedere spiritual, material și al gradului de integrare în structurile bisericești locale. Aceste rapoarte reprezentau pentru foștii studenți o modalitate instituționalizată *sui generis* de menținere a apartenenței la Alma Mater romana și de reînnoire periodică a atașamentului lor față de Sfântul Scaun. Nu în ultimul rând, aceste rapoarte permit reconstituirea carierei ecleziastice a semnatărilor acestora, oferind totodată elemente interesante cu privire la evoluția istorică a diecezelor și a comunităților naționale în care activau. Am identificat în arhivele pontificale seria aproape neîntreruptă a rapoartelor trimise de către Augustin Luran Congregației de Propaganda Fide în perioada 1868-1892⁷, care permit alături de alte scrisori expediate la Roma și Viena de către

⁵ Dintre documentele pe care le valorificăm în materialul de față, 34 sunt scrisori semnate de Augustin Luran, la care se adaugă altele cinci emise de nunțiată de la Viena; aceste materiale vor fi citate în mod explicit în notele care urmează.

⁶ Angelo Tambora, *Decadenza e rinascità nel sec. XIX (1798-1897)*, în Antonis Fyrgos (coord.), *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma, 1983, p. 99.

⁷ Pentru această categorie de surse privitoare la istoria bisericească greco-catolică, a se vedea și rapoartele unui alt fost elev, viitorul episcop Ioan Szabó, de curând publicate în volumul: *Episcopul Ioan Szabó și Sfântul Scaun. Corespondență (1874-1910)*, ediție, studiu introductiv și note de Ion Cârja și Daniel Sularea, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007, 355 p.

intransigentul canonic orădean, reconstituirea „agendei” de preocupări bisericești și, parțial, și a celor politice ale acestuia.

Scrisorile trimise de Augustin Lauran Congregației de Propaganda Fide conțin, așa cum anticipam anterior, informații din care se pot desprinde reperele mai importante ale carierei ecleziastice desfășurate de semnatul lor. Astfel, în 23 mai 1868, Lauran trimite de la Oradea către prefectul Congregației de Propaganda Fide, primul raport periodic, după știința noastră, în noua sa postură de după terminarea studiilor, în care menționează sarcinile primite în primii săi ani de carieră ecleziastică: actuar, vice-notar consistorial, vice-secretar la tribunalul matrimonial diecezan⁸. Raportul trimis la Propaganda Fide în anul următor reia mai complet lista sarcinilor și atribuțiilor asumate în dieceză de fostul alumn Lauran: actuar și protocolist-funcție care-l obligă să se ocupe cu redactarea unor documente importante ale administrației episcopale precum ordonanțele prezidiale și consistoriale, scrisorile circulare, vice-notar consistorial, vice-secretar al tribunalului matrimonial, examinator pro-sinodal însărcinat cu studiul dogmaticii, alături de care îndeplinește și alte obligații bisericești (spovedanie, predică etc.). Veniturile de care beneficiază constau din suma de 300 de florini acordați anual de episcop din casa domenală, darurile primite de la credincioși pentru slujbe, 100 de florini primiți și aceștia de la episcop cu ocazia Crăciunului. Încă de pe acum se profilează polemistul combativ, pamfletarul angajat în dezbateri de presă: Lauran afirmă în raportul citat că se ocupă și cu redactarea unor articole de ziar în care apără drepturile catolicismului din Ungaria⁹.

Aceste rapoarte asupra stării personale nu sunt lipsite de o anumită stereotipie de la un document la altul, în sensul în care sunt prezentate de fiecare dată toate coordonatele situației fostului alumn chiar dacă acestea rămân neschimbate, împreună cu elementele de noutate. Reține atenția motivația trimerii cu regularitate a acestor rapoarte: jurământul depus de Lauran la Roma în data de 29 iunie 1863, în baza căruia este obligat să trimită relatări anuale despre situația în care se află și împrejurările în care își desfășoară activitatea. Raportul din 1 iulie 1872, la patru ani de preoție împliniți de semnatar, aduce câteva noutăți semnificative cu privire la cariera lui Lauran, acesta relatează, astfel, că pe lângă sarcinile primite anterior în cadrul episcopiei, începând cu 1 octombrie 1871 funcționează și ca secretar al episcopului, notar consistorial și arhivar diecezan. Survine și o primă distincție pontificală, aceea de camerier de onoare al papei, acordată de majordomul Palatelor Apostolice ale Sfântului Scaun prin scrisoarea din 19 iulie 1871. Se constată noutăți din cuprinsul acestei scrisori și la capitolul

⁸ Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale (în continuare: SCCO), *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1865-1875*, busta no. 1, ff. 283 r-284 v.

⁹ *Ibidem*, ff. 338 r-339 v.

venituri: 400 florini anual pe care-i primește pentru slujbele de secretar episcopal și arhivar diecezan, 315 florini pe an din fondul religios al Ungariei pentru slujba de notar consistorial, 140-150 florini primiți anual de la episcop cu diferite ocazii, la care se adaugă diverse alte venituri din servicii liturgice¹⁰.

În primii doi ani de păstorie a lui Ioan Olteanu, numit episcop de Oradea în urma morții lui Iosif Papp Szilágyi, întâmplată în 1873, cariera lui Luran nu pare să aibă de suferit, scrisorile trimise la Propaganda Fide în 1874 și 1875 consemnând menținerea atribuțiilor avute anterior, mai mult, în acești ani primește câteva sarcini noi: arhidiacon onorific, reprezentant al diecezei în senatul școlar comitatens¹¹. Din anul următor situația se înrăutățește, Luran care nu agreease venirea lui Olteanu de la Lugoj ca episcop de Oradea, pierde atribuții importante pe care le deținea în administrația centrală a episcopiei, precum cele de secretar episcopal și notar consistorial, rămânând doar vice-rector al seminarului, profesor și catehet la preparandie, cu venituri mult diminuate în noile condiții, situație percepută de cel în cauză drept o degradare¹². Reiese din scrisorile trimise la Propaganda Fide imaginea unui cleric atent până la detaliu cu dinamica propriei cariere, fapt confirmat și de scrisoarea din 31 august 1877, prin care Luran exprimă intenția de a ocupa postul de prepozit capitular al episcopiei Oradiei, rămas vacant, spunând că dorește acest lucru nu din considerente materiale, ci din dorința de a avea un post stabil din care să nu mai poată fi îndepărtat cu ușurință, așa cum se întâmplase în urmă cu câțiva ani odată cu venirea noului episcop¹³.

Pe durata anului 1879-1880, al 17-lea an al preoției sale, cariera lui Luran cunoaște o evoluție pozitivă într-un context favorabil, rectorul seminarului mic și directorul institutului preparandial diecezan, Ioan Szabó, fiind numit episcop de Gherla. După plecarea acestuia din urmă la conducerea diecezei armenopolitane, funcțiile sale la Oradea sunt preluate de Augustin Luran. În 15 octombrie 1879, Luran a fost numit canonic capitular, în 6 noiembrie 1879 preia definitiv funcțiile de rector al seminarului mic și director al institutului preparandial, fiind din acel moment degrevat de sarcina de profesor de cateheză avută până atunci. Luran este numit totodată și președinte substitut al exactoratului diecezan¹⁴, pentru ca scrisoarea din 22 noiembrie 1883 să menționeze pe seama lui și funcția de asesor consistorial¹⁵. Raportul trimis Propagandei Fide în 21 noiembrie 1884, menționează o avansare a lui Luran în ierarhia capitlului orădean și anume promovarea acestuia de

¹⁰ *Ibidem*, ff. 437 r-438 v.

¹¹ *Ibidem*, fo. 542 r-v.

¹² *Idem*, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1876-1883*, busta no. 2, ff. 567 r-568 r.

¹³ *Ibidem*, fo. 625 r-v.

¹⁴ *Idem*, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1876-1883*, busta no. 2 bis, ff. 1026 r-1027 r.

¹⁵ *Ibidem*, fo. 1183 r-v.

la treapta de canonic scolastic la cea de canonic custode¹⁶. În anul 1887 a fost ales membru al secțiunii științifice și literare a Societății Sfântul Ștefan¹⁷. În anul următor, 1888, a fost promovat de la treapta de canonic custode la aceea de canonic cantor al capitlului diecezan, este numit de asemenea președinte al comisiei de examinare pro-sinodală și i se redau atribuțiile avute anterior pe lângă tribunalul matrimonial al episcopiei, fiind dispensat în schimb de sarcinile avute în cadrul exactoratului diecezan. Continuă să dețină funcțiile de director al institutului preparandial și rector al seminarului¹⁸. În 1889, episcopul Mihail Pavel i-a propus demnitatea de abate titular la una din abațiile din regatul Ungariei¹⁹.

Corespondența desfășurată de Luran cu Sfântul Scaun este, în altă ordine de idei, un releveu pentru modul în care evoluția carierei sale la episcopia de Oradea a fost legată îndeaproape de relațiile avute cu arhieriei locului. Pe o perioadă de aproape jumătate de secol de activitate, 1868-1912, Luran a cunoscut păstorirea succesivă a patru episcopi: Iosif Papp Szilágyi (1862-1873), Ioan Olteanu (1873-1879), Mihail Pavel (1879-1902) și Demetriu Radu (1903-1920), relațiile sale cu primii trei fiind mai bine ilustrate de scrisorile pe care le avem în vedere. Astfel, episcopul Papp Szilágyi a fost cel care l-a sfințit preot la Roma, în anul 1867, și i-a încredințat apoi după întoarcerea la Oradea, primele atribuții în administrația episcopală centrală, așa cum s-a arătat mai sus. Tot ca urmare a recomandării făcute de Papp Szilágyi la nunțiatură, Luran a fost numit în 1871 camerier de onoare al papei, an în care are loc încă o promovare semnificativă, în funcțiile de secretar al episcopului, notar consistorial și arhivar diecezan. După moartea lui Papp Szilágyi, în 5 august 1873, Luran se implică activ în dezbaterile legate de succesiunea la scaunul episcopal de Oradea, pledând în scrisorile pe care le trimite la Roma pentru evitarea cu orice preț a numirii lui Ioan Olteanu, episcopul Lugojului, ca episcop diecezan de Oradea, susținându-l energic pe Ioan Szabó, ales vicar general capitular în momentul declanșării situației de sedisvacanță.

În corespondența acestei perioade, Luran, etalându-și toate calitățile de pamfletar, dovedite în articolele publicate în presă, prezintă gravele consecințe care pot surveni de pe urma numirii lui Olteanu, susținând în schimb, cu toată convingerea, pe canonicul Ioan Szabó pentru această funcție. Astfel, în scrisoarea din 22 august 1873, Luran susține că scaunul episcopal de Oradea este râvnit datorită veniturilor care se pot obține de la această dieceză. De pe un domeniu de 36 de leghe pătrate, episcopia greco-catolică orădeană aduce un venit anual de 30-60 000 de florini, aspect care-l tentează foarte mult pe Olteanu, acesta fiind, în

¹⁶ Idem, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1884-1892*, busta no. 3, ff. 1367 r-1369 v.

¹⁷ *Ibidem*, ff. 1649 r-1650 v.

¹⁸ *Ibidem*, ff. 1700 r-1701 r.

¹⁹ *Ibidem*, fo. 1745 r-v.

plus, și protejat al guvernului. Lauran susține numirea canonicului Szabó ca episcop în termeni superlativi, afirmând literalmente că „în circumstanțele de față, în toată Provincia (mitropolitană – n. n. I. C.) nu se găsește altă persoană mai potrivită pentru conducerea acestei dieceze decât Domnul Canonic Doctor Roman Ioan Szabó”. Se mai menționează în scrisoarea citată, că membrii capitlului orădean au cerut într-o petiție trimisă mitropolitului Vancea, să fie numită în fruntea diecezei o persoană din cuprinsul acesteia și dintre membrii capitulari. Lauran folosește spre finalul scrisorii argumente dintre cele mai sugestive, de o mare forță persuasivă, comparând dorința lui Olteanu de a abandona dieceza Lugojului pentru cea de Oradea cu lipsa de considerație de care se bucură doctrina indisolubilității matrimonialului la creștinii orientali, cu alte cuvinte Olteanu își va abandona soția legitimă-episcopia de Lugoj-pentru cea de Oradea²⁰.

Scrisoarea datată 28 septembrie 1873 este redactată în același spirit, vehement critic la adresa lui Olteanu și a planului său de a se transfera la Oradea, respectiv de susținere necondiționată a candidaturii lui Ioan Szabó. Lauran înfățișează în această scrisoare un portret al episcopului Olteanu în culori dintre cele mai negre, din care nu lipsesc acuzele de simonie, obediență totală față de guvern, imoralitate, pregătire teologică sumară, și încheie implorându-l pe nunțiu să salveze dieceza de Oradea prin numirea lui Szabó ca episcop. Se remarcă în această piesă epistolară vehemența descrierilor referitoare la persoana lui Olteanu, avem de-a face în opinia noastră cu una dintre cele mai dure critici la adresa unei fețe bisericești din câte se pot întâlni în secolul al XIX-lea²¹.

Sucesiunea în scaunul diecezan de la Oradea se petrece însă contrar așteptărilor lui Lauran, Ioan Olteanu preluând în 1873 funcția de episcop. Inițial se menține un *status quo* convenabil, Lauran își păstrează atribuțiile care i-au fost trasate de fostul episcop Papp Szilágyi; relațiile cu Olteanu nu prevestesc deocamdată nimic din impasul în care vor ajunge ceva mai târziu, în acest sens în raportul anual către prefectul Propagandei Fide din 1874, Lauran notează că „deja chiar și noul nostru Monsignor Episcop începe a se arăta mulțumit de mine”²². Această stare de lucruri nu va dura prea mult, la sfârșitul anului următor episcopul Olteanu schimbându-l pe Lauran din câteva funcții, fapt perceput de acesta din urmă drept o „degradare”. Lauran relatează despre înrăutățirea relațiilor sale cu episcopul și, în consecință, despre schimbarea coordonatelor statutului său la Oradea, în raportul către Propaganda Fide din 29 iunie 1876. Olteanu l-a eliberat din sarcinile anterioare (secretar episcopal, notar consistorial etc.), lăsându-i doar câteva funcții de o vizibilitate mai redusă: vicerector al seminarului, profesor și

²⁰ Idem, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1865-1875*, busta no. 1, ff. 469 r-470 r.

²¹ *Ibidem*, ff. 476-477.

²² *Ibidem*, fo. 507 r-v.

catehet la preparandie. Afirmând că nu merita un asemenea tratament, Luran arată că a căzut în dizgrație din cauza divergențelor de opinie avute cu episcopul și că acesta nu agreează „teologiei romani”, clerici educați la Roma²³.

În raportul anual către Propaganda Fide din 1877, Luran își exprimă dorința de a ocupa postul de prepozit capitular la Oradea, rămas vacant. Afirmă că dorește acest post nu din interese materiale ci pentru a avea un plasament instituțional stabil, din care să nu mai poată fi îndepărtat cu ușurință așa cum i se întâmplase câțiva ani mai devreme. Insistă adăugând că episcopul Olteanu, spirit vindicativ și răzbunător, nu-l va ajuta, cu atât mai mult cu cât știe că Luran s-a împotrivit venirii sale ca întâistătător în dieceza de Oradea²⁴. Datele problemei s-au schimbat însă pe neașteptate în același an, 1877, odată cu moartea episcopului Olteanu, descrisă și aceasta în culori sumbre de către Luran, în scrisoarea din 23 decembrie 1877, document cu valoare de radiografie generală a situației diecezei de Oradea la moartea acestui arhieru²⁵.

Anul 1879 aduce schimbări pozitive în evoluția carierei lui Luran, care preia câteva atribuții importante lăsate în urmă de Ioan Szabó odată cu numirea sa ca episcop la Gherla. Cu noul episcop Mihail Pavel, succesorul al lui Olteanu, raporturile s-au dovedit a fi pozitive și constructive. Luran evidențiază acest fapt în rapoartele anuale către Propaganda Fide, așa cum rezultă bunăoară și din scrisoarea datată 22 noiembrie 1882, în care se arată recunoscător față de episcop pentru sprijinul acordat în controversata problemă a educației tinerilor necatolici din seminarul de la Oradea²⁶. Considerații similare găsim și în raportul anual pe 1884, în care Luran afirmă că este apreciat de episcop, care se folosește adesea de sfaturile sale²⁷. Aceste câteva piese de corespondență oferă detalii importante pentru reconstituirea unei cariere ecleziastice vizibile în epocă, cea a lui Augustin Luran și contribuie, deopotrivă, prin informațiile prețioase, de culise, pe care le conține, la înțelegerea mai nuanțată a unor probleme majore din istoria Bisericii greco-catolice în secolul XIX-lea, așa cum a fost, în cazul de față, numirea episcopilor.

Prin vastitatea temelor abodate, corespondența lui Luran cu Propaganda Fide constituie o oglindă fidelă a dezbaterilor politico-ecleziastice din epocă. Formația pe care a achiziționat-o în perioada studiilor romane precum și experiența în administrația diecezană, după întoarcerea la Oradea, îl recomandă pe Luran ca pe un cleric atent la relațiile catolicismului cu modernitatea și, în particular, la raporturile Bisericii cu Statul și cu societatea din Ungaria perioadei dualiste. În anii de studiu

²³ Idem, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1876-1883*, busta no. 2, ff. 567 r-568 r.

²⁴ *Ibidem*, fo. 625 r-v.

²⁵ *Ibidem*, ff. 638 r-639 r.

²⁶ *Ibidem*, busta no. 2 bis, fo. 1052 r-v.

²⁷ Idem, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1884-1892*, busta no. 3, ff. 1367 r-1369 v.

petrecuți în Cetatea Eternă, Lauran s-a format într-o atmosferă caracterizată în plan general de raporturile ostile dintre catolicism și cultura modernă, de nevoia Romei de a se delimita și de a lua atitudine față de laicism și de ideologiile modernității, care câștigau teren tot mai vizibil în sensibilitatea maselor, în fața sistemului tradițional de valori bazat pe morala creștină și pe întâietatea preceptelor Bisericii. Tânărul Lauran a receptat acel spirit de ripostă al catolicismului din care s-a născut *Quanta cura* și *Syllabusul* din 1864 și care a dus, în același timp, pe fondul politicii generale a pontificatului lui Pius al IX-lea, la convocarea primului conciliu ecumenic din epoca modernă, Vatican I²⁸. Felul de a fi și de a se exprima al lui Lauran ca intelectual și cleric greco-catolic datorează mult acestor influențe, pe care le-a receptat în anii de studii, din atmosfera romană premergătoare conciliului ecumenic din 1869-1870.

Demonstrează în mod convingător acest fapt întreaga gamă de teme și probleme abordate de Lauran după 1868, ilustrate prin articolele polemice publicate în presă, reluate în rezumat în rapoartele periodice pe care le trimitea la Propaganda Fide ca calitate de fost alumn al Colegiului Grec. Numeroase sunt scrisorile în care menționează că în articolele publicate în ziare ca „Magyar Allám” sau „Religio”, a apărat drepturile Bisericii catolice, „călcate în picioare” în Ungaria cu concursul politicilor guvernamentale²⁹. Din paleta de preocupări ilustrate de Lauran în publicistică, nu lipsesc nici temele de teologie propriu-zisă, cum ar fi elaboratul despre credința catolică de la conciliul Vatican I. Afirmă în acest sens, în raportul din 8 iunie 1870: „nu las să-mi scape nici o ocazie favorabilă pentru a combate necredința și eroarea, în apărarea dreptății și adevărului, atât prin viu grai cât mai ales în scris prin intermediul presei; astfel apărarea infailibilității pontificale în sensul doctrinei catolice, a fost de curând și este mereu obiectul polemicilor mele”³⁰. A combătut într-un alt articol afirmația ministrului maghiar al Cultelor care minimalizase creștinismul spunând că nu este altceva decât un amestec al iudaismului cu filosofia greacă³¹. Prezintă în repetate rânduri, în scrisorile către Propaganda Fide, implicarea sa în polemici de ziar pe teme

²⁸ Pentru toate aceste aspecte, a se vedea: Roger Aubert, *Vatican I*, Paris, Éditions de l'Orante, 1964; Giuseppe Alberigo, *Vatican I*, in *Les Conciles oecuméniques*, I, Paris, 1994, pp. 339-359; René Rémond, *Religion est société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes au XIX-e et XX-e siècles (1789-1998)*, Paris, Éditions du Seuil, 1998; Jean LeBlanc, *Dictionnaire biographique des cardinaux du XIX siècle. Contribution à l'histoire du Sacré Collège sous les pontificats de Pie VII, Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII, 1800-1903*, Montréal, Wilson&Lafleur Ltée, 2007, pp. 5-73 passim; Edward G. Farrugia, *Vatican I and the Ecclesiological Context in East and West*, in „Gregorianum”, 92, 3(2011), pp. 451-469.

²⁹ Vezi de pildă scrisorile din 7 iunie 1869 (SCCO, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1865-1875*, busta no. 1, ff. 338 r-339 v), 14 ianuarie 1887 (Idem, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1884-1892*, busta no. 3, fo. 1552 r), 12 noiembrie 1887 (*Ibidem*, ff. 1649 r-1650 v) etc.

³⁰ SCCO, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1865-1875*, busta no. 1, ff. 402 r-403 r.

³¹ Idem, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1884-1892*, busta no. 3, ff. 1649 r-1650 v.

ecleziastice, enumerând cu scrupulozitate de fiecare dată argumentele avansate. Susține, astfel, în scrisoarea din 15 ianuarie 1887, că în Ungaria Biserica catolică nu se bucură de libertatea corespunzătoare din cauza nu atât a legilor ostile cât mai ales a lașității catolicilor înșiși³².

O categorie tematică bine ilustrată de Lauran în materialele sale polemice are în vedere identitatea confesională a românilor uniți și, în legătură mai mult sau mai puțin explicită cu aceasta, probleme pe care le putem numi în mod generic „naționale”, ca de pildă problema limbii de predare în seminarul de la Oradea sau autenticitatea patriotismului românilor față de Ungaria. Astfel, în anul 1884, a avut neplăceri în calitate de director al institutului preparandial, cu ocazia vizitei întreprinse în Oradea, pe data de 30 octombrie 1884, de către ministrul maghiar al Cultelor și Instrucțiunii Publice Augustin Trefort, la invitația episcopului latin al locului. Vizitând școlile din oraș, ministrul a ajuns și la preparandia diecezană greco-catolică, unde s-a declarat nemulțumit de nivelul precar de cunoaștere a limbii maghiare precum și de faptul că în ziua respectivă nici un elev nu avea asupra sa o carte în limba maghiară. În urma acestei vizite, unele ziare au avansat acuze de „antipatriotism” la adresa românilor. Lauran conchide cu un comentariu semnificativ asupra acestor incidente: „Potrivit relațiilor sociale de aici, nu are nici o importanță că suntem buni catolici, a fi român chiar foarte devotat patriei „male sonat” inclusiv în urechile catolicilor; trebuie să devenim unguri”³³.

În raportul din 134 noiembrie 1886 prezintă o altă polemică pe teme identitare, purtată în paginile foii bisericești „Religio” de la Budapesta, cu Paul Szalay, paroh la Dad în dieceza romano-catolică de Győr (Iaurin), care semnase sub pseudonimul *Rusticus* articole ce conțineau insulte contra unirii românilor cu Roma și critici la adresa educației romane a tinerilor români greco-catolici. Întrucât redacția de la „Religio” refuza să publice replicile lui Lauran, acesta și-a adunat articolele polemice într-un fascicol tipărit pe care l-a distribuit apoi episcopilor din Ungaria, cerând ca publicația menționată să retracteze formal cele scrise, ceea ce s-a și întâmplat³⁴. În anul următor, 1887, se adresează cu o nouă scrisoare episcopilor maghiari, abordând și de această dată tema sa favorită, drepturile Bisericii catolice din Ungaria³⁵. A trimis și la Propaganda Fide, prin

³² Idem, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1884-1892*, busta no. 3, fo. 1551 r.

³³ *Ibidem*, ff. 1367 r-1369 v.

³⁴ *Ibidem*, ff. 1538 r-1541 v. Pe această temă, a se vedea și replica lui Lauran la memorandumul din 1888 al cardinalului Haynald, arhiepiscop de Kalocsa, care aborda problema identității confesionale și naționale a românilor greco-catolici, text publicat în Ion Cârja, *La “congrua” del clero nell’Impero austro-ungarico e l’identità confessionale dei romeni greco-cattolici alla fine dell’Ottocento: una testimonianza inedita dagli archivi pontifici*, in “Annuario”, editat de Institutul Român de Cultură și Cercetare Umanistă din Venezia, anul 5 (2003), coord.: Șerban Marin, Rudolf Dinu, Ion Bulei, Cristian Luca, pp. 330-339.

³⁵ SCCO, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1884-1892*, busta no. 3, fo. 1552 r.

intermediul nunțiatului de la Viena, 15 exemplare din volumașul său cu articole polemice, după cum relatează în scrisoarea din 15 ianuarie 1887, solicitând ca acestea să se poată fi citite și de către alumnii colegiilor pontificale grec și germano-ungaric³⁶. În raportul anual datat 26 octombrie 1890, Luran consemnează că a fost ținta atacului unor ziare românești pe motiv că se învață limba maghiară în seminarul de la Oradea³⁷.

În perioada 1880-1882, Augustin Luran se întâlnește cu o problemă care a căpătat dimensiuni conflictuale, aceea a educației tinerilor din seminarul de la Oradea, pe care-l conducea în calitate de director. Așa cum rezultă din cele câteva scrisori trimise Propagandei Fide în perioada menționată, Luran a admis ca alumnii în seminar, pe lângă tineri catolici de rit latin și grec, și ortodocși și protestanți, educați fiind și aceștia din urmă conform catehismului catolic. Explică în scrisoarea din 7 iulie 1880 motivele avute în vedere, astfel, susține că chiar dacă legislația civilă din Ungaria nu permite schimbarea apartenenței confesionale înaintea vârstei de 18 ani, el i-a tratat pe toți elevii cu aceeași măsură educându-i potrivit preceptelor religiei catolice. Argumentează spunând că astfel a evitat posibile sentimente de aversiune față de catolicism în sufletul tinerilor necatolici din seminar, cărora le poate fi utilă, în cele din urmă, educația primită în spiritul religiei catolice, pentru că au învățat în felul acesta „știința mântuirii” și au devenit împreună cu alți congeneri și rude de ale lor, mai favorabili la o eventuală convertire la catolicism³⁸.

Luran a cerut sfat călugărilor premonstratensi din Oradea și nunțiatului de la Viena, fiind conștient că a încălcat cu bună știință prevederile legislației civile referitoare la apartenența confesională, convertiri și educație religioasă, solicitând prin scrisorile trimise Propagandei Fide limpezirea dubiilor sale în această problemă precum și o procedură sigură de urmat. Scrisoarea Propagandei Fide din 13 iunie 1882 i-a furnizat, după propria-i mărturisire, reperele așteptate în rezolvarea acestei afaceri, în care Luran a riscat să fie înprocesuat pentru abuz, ca urmare a faptului că un ministru protestant de la Budapesta a aflat că tinerii necatolici din seminarul mic de la Oradea sunt educați, contrar prevederile legale, în religia catolică³⁹. Dincolo de implicațiile concrete în contextul respectiv și de întreaga cazuistică aferentă, acest caz ni-l dezvăluie pe catolicul intransigent Augustin Luran, pe clericul devotat total Bisericii sale, care a înțeles să-și promoveze propria religie prin orice mijloace.

Atent la întreg spectrul raporturilor Bisericii cu statul în Ungaria și cu ideologiile moderne, Luran găsește în mod inevitabil spațiu în activitatea sa

³⁶ *Ibidem*, fo. 1551 r-v.

³⁷ *Ibidem*, ff. 1763 r-1766 r.

³⁸ *Idem*, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1876-1883*, busta no. 2 bis, ff. 1026 r-1027 r.

³⁹ A se vedea pe această temă scrisorile din 16 ianuarie și 2 mai 1881, respectiv 22 noiembrie 1882 (*Ibidem*, ff. 1029 r-v, 1030 r-1031 r, 1052 r-v).

publicistică și în corespondența purtată cu Propaganda Fide, pentru problema atât de complexă și de controversată a Autonomiei Catolice din Ungaria și a posibilelor sale repercusiuni asupra Bisericii greco-catolice românești. Formulată în termenii săi esențiali cu ocazia revoluției de la 1848, problema organizării autonomiei catolice în Ungaria a fost unul din proiectele cele mai îndrăznețe și mai dezbătute totodată, din Ungaria dualistă, în sfera raporturilor Stat-Biserică. Au fost angrenate în această dezbateri, de pe poziții contrastante, Biserica catolică de rit latin și grec din Ungaria, Sfântul Scaun, statul, intelectualitatea⁴⁰.

Augustin Lauran se implică în polemica generată de proiectul Autonomiei Catolice maghiare, în contextul în care aceasta traversa o a doua etapă de dezbateri sistematice, inaugurată de congresele începute în anul 1897. Astfel, trimite nunțiului Taliani în anexă la scrisoarea din 13 noiembrie 1899, traducerea în limba latină a unor observații pe tema autonomiei, publicate anterior în română și maghiară⁴¹. De la nunțiatură i se răspunde lui Lauran în 19 noiembrie⁴², dată la care nunțiul scrie și cardinalului Rampolla, secretar de stat al papei Leon al XIII-lea, semnându-i prin câteva comentarii particularitățile punctului de vedere asumat de canonicul orădean în problema autonomiei. Rezultă, astfel, că poziția lui Lauran, afirmată în materialul semnalat de nunțiu, nu asumă numai punctul de vedere binecunoscut al episcopatului român unit cu privire la autonomia catolică din Ungaria, ci lărgind perspectiva se situează pe direcția argumentativă susținută în epocă de Sfântul Scaun: „El nu tratează chestiunea din punct de vedere exclusiv român, în sensul în care autonomia ungurească atinge independența Bisericii grecești [...]. Canonicul Lauran se sprijină pe un punct de vedere mai universal și demonstrează că autonomia așa cum se dorește în Ungaria, nu este acceptabilă nici pentru catolicii de rit grec, nici pentru cei de rit latin, deoarece aceasta așa cum s-a manifestat lovește în Constituția eternă a Bisericii catolice”⁴³. Este vorba într-adevăr de o

⁴⁰ Mai pe larg despre subiect, vezi: Augustin Bunea, *Discursuri. Autonomia, Bisericească. Diverse*, Blaj, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, 1903; Gabriel Adriányi, *Lo stato ungherese ed il Vaticano (1848-1918)*, in Pál Cséfalvay, Maria Antonietta de Angelis (a cura di), *Mille anni di cristianesimo in Ungheria*, Budapest, Conferința Episcopală Maghiară, 2001, pp. 111-127; Ion Cârja, *Il vescovato greco-cattolico romeno e l'autonomia cattolica d'Ungheria alla fine del XIX secolo. Contributi documentari*, în „Ephemeris Dacoromana. Annuario dell'Accademia di Romania”, serie nuova, XII, 2004 (apărut în 2007), fascicolo II, p. 95-119; Idem, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007, pp. 171-222; Idem, *Episcopatul român unit și autonomia catolică maghiară la sfârșitul Primului Război Mondial*, în Nicolae Edroiu (coord.), *Studii istorice privind relațiile româno-maghiare*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2010, pp. 254-262.

⁴¹ Archivio Segreto Vaticano, *Archivio della Nunziatura di Vienna*, busta no. 703 (Taliani Emidio nunzio. Tit. XVII-„Cose d'Ungheria” 1896-1903), fo. 559 r.

⁴² *Ibidem*, fo. 562 r.

⁴³ *Ibidem*, fo. 560 r-v.

convergență perfectă între poziția lui Lauran și cea susținută de Sfântul Scaun în repetate rânduri, potrivit căreia autonomia catolică în Ungaria, așa cum fusese proiectată, urma să aibă competențe supra-episcopale, fapt impardonabil din perspectiva teologiei și a eclesiologiei romane, conform cărora episcopatul reprezintă o putere de ordin divin în Biserică.

Lauran intervine din nou, cu observații substanțiale, în dezbaterile asupra proiectului de autonomie catolică, doi ani mai târziu, în 1901, când publică în ziare maghiare observații privitoare la noul proiect de autonomie, pregătit de comisia de 27 de membri a Congresului catolic din Ungaria. În anexă la scrisoarea din 25 iulie 1901, Lauran trimite nunțiului aceste observații, traduse în limba latină⁴⁴, fapt confirmat de Taliani prin scrisoarea din 29 iulie⁴⁵. Este vorba de un material amplu, intitulat *Proiectum modificati Statuti Organici Commissionis 27*, organizat în șase puncte, care tratează despre raporturile dintre puterea episcopală și diferite nivele de competență din proiectatul organism al autonomiei catolice maghiare. Depășind perspectiva asumată oficial de ierarhia română unită, aceea a ireconciliabilității totale dintre cele două proiecte de autonomie, maghiar și românesc, Lauran atinge fondul problemei demonstrând că autonomia catolică așa cum se preconiza în Ungaria era inacceptabilă din perspectiva Bisericii catolice din epocă. Iese în relief și de această dată erudiția teologică dublată de marea acuitate a polemistului exersat care era Lauran, apreciat pentru argumentația foarte solid „catolică” a poziției sale, de către episcopi latini din Ungaria și de reprezentanți ai Sfântului Scaun.

Alături de aceste subiecte de mai mare pondere și recurență, întâlnim în scrisorile trimise de Lauran la Propaganda Fide pe care le semnalăm în contribuția de față, și alte aspecte de anvergură politico-ecclesiastică mai redusă dar nu mai puțin utile pentru întregirea profilului documentar al carierei fostului alumn al Colegiului Grec din Roma. O scrisoare interesantă în acest sens, datată în 27 decembrie 1866, este redactată de Lauran cu puțin timp înainte de încheierea studiilor sale romane. Semnatarul solicită cu această ocazie achiziționarea pentru Colegiul Grec a unor cărți de cult în limba română de la tipografia arhidiecezană din Blaj, pentru a se putea pregăti în mod corespunzător pentru viitoarea sa carieră preoțească și spre a fi de folos alumnilor români din Colegiu⁴⁶. Se impune a fi amintită, în această ordine de idei, și scrisoarea din 4 ianuarie 1871, în care Lauran cere cardinalului Alessandro Barnabò, prefectul Congregației de Propaganda Fide, ca tânărul Ștefan Erdelyi, student în medicină la Budapesta și fost alumn al Colegiului Grec, să fie chemat la Roma spre a fi examinat în vederea eliberării

⁴⁴ *Ibidem*, ff. 575 r-580 v.

⁴⁵ *Ibidem*, 574 r.

⁴⁶ SSCO, *Scritture riferite nei congressi. Romeni 1865-1875*, busta no. 1, ff. 252 r-253 v.

diplomei sale de doctor în filosofie. Deși tratează o problemă de ordin secundar, scrisoarea scoate în vedere verva polemică a tânărului cleric, de puțini ani întors în dieceză, care critică prejudecățile existente în diferite medii din Ungaria, în legătură cu pretinsă ușurință cu care se eliberau la Roma diplome de studiu⁴⁷.

Dincolo de conținutul său informațional, important de altfel pentru cunoașterea mai aprofundată a istoriei Bisericii greco-catolice române și deopotrivă pentru istoria învățământului în secolul al XIX-lea, corespondența lui Augustin Lauran cu Congregația de Propaganda Fide ne restituie un personaj interesant ca om al epocii sale, angajat la modul total în dialogul dificil pe care-l purta Biserica catolică cu societatea vremii și cu valorile acesteia. Se cuvine remarcată loialitatea deplină a fostului alumn față de instituțiile romane în care și-a desăvârșit formația intelectuală, vizibilă în scrisori mai ales prin frecvența cu care menționează jurământul depus la Roma în 29 iunie 1863, conform căruia este obligat să trimită rapoarte anuale cu privire la situația în care se află și la împrejurările în care își desfășoară activitatea. Corespondența studiată restituie figura unui cleric militant, care și-a asumat integral „lupta antimodernistă” a Bisericii catolice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

⁴⁷ *Ibidem*, ff. 412 r-413 r.

OSPITALITATEA ȘI COMUNIUNEA CREȘTINĂ ÎN ANTICHITATE. CONSIDERAȚII

MARIUS ȚEPELEA *

SUMMARY. *Hospitality and christian in antiquity. Considerations.* Christianity brought a new concept in the history of inter-human relations in socially life. The concept of wealth received another value, the wealth receive a meaning only by using it to help the poor. Charity was important not only for the salvation of the soul. Christians must be free of riches, to be free for God. Christian attitude towards wealth contrasted with the pagan concept, the pagans wanted to have as much as possible in this life. For the Romans, property, wealth and high social position was the true purpose in life, were the power and happiness, which they perceived depending on the material life. Agape was the most concrete manifestation of Christian love and affection, it can not be compared with the feeding a mass of parasites and stray as the pagans were accusing the Christians.

REZUMAT. *Ospitalitatea și comuniunea creștină în antichitate. Considerații.* Creștinismul a adus un nou concept în istoria relațiilor interumane în viața socială. Conceptul de bogăție a primit o altă valoare, bogăția primește un sens numai prin utilizarea acesteia pentru a-i ajuta pe cei săraci. Milostenia a fost importantă nu numai pentru mântuirea sufletului. Creștinii trebuie să fie liberi de bogății, pentru a fi liberi întru Dumnezeu. Atitudinea creștină față de bogăție s-a manifestat în contrast cu concepția păgână, păgânii au dorit să aibă cât mai mult posibil în această viață. Pentru romani, proprietatea, bogăția și de aderența la înalta societate a fost adevăratul scop în viață, acestea au fost puterea și fericirea, pe care ei au perceput-o în funcție de viața materială. Agapa a fost manifestarea cea mai concretă a iubirii creștine, ea nu poate fi comparată cu o masă de hrănire a unor paraziti și fără stăpân, cum îi acuzau păgânii pe creștini.

Keywords: *Hospitality, Antiquity, common life, mercy, Shepperd of Herma*

Cuvinte cheie: *ospitalitate, Antichitate, viață comună, Păstorul lui Hermas*

Creștinismul a adus o nouă concepție în istoria relațiilor inter-umane, din punct de vedere social. Conceptul de bogăție a primit o altă valoare, bogăția

* Prof. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Oradea, e-mail: mariustepelea@yahoo.com

având un sens doar prin folosirea ei spre ajutorul celor săraci. Astfel, posesorul bogăției devine și mai bogat, sufletul său se înobilează iar faptele sale se prelungesc în veșnicie. În creștinism, creștinii cu o situație materială privilegiată au înțeles că raporturile lor cu cei săraci trebuie să fie conduse de milostenie și de iubire, săracii nu trebuiesc respinși sau urâți, căci cine respinge un sărac, respinge mila lui Dumnezeu. Păgânii bogați care se converteau la creștinism acceptau, chiar dacă cu o anumite greutate, legea creștină a iubirii și a carității, ajutând pe frații lor mai săraci, donând comunității creștine case, terenuri și cimitire. În jurul anului 66, fiul stoicului Barca Soranus, senator roman, era acuzat că a vândut o parte a averii sale pentru a dona banii cultului creștin ¹.

Creștinii săraci nu rămâneau departe de actul milosteniei, conștienți de sărăcia lor, își ajutau frații postind și reușind astfel să ofere o bucată de pâine prin sacrificiul lor. Sfântul Ciprian al Cartaginei îi sfătuia pe părinți să-i învețe pe copiii lor de mici, ce înseamnă milostenia, să facă fapte bune și drepte, chiar dacă sunt săraci, dând drept exemplu pe văduva care l-a hrănit pe profetul Ilie, deși mâncarea era puțină ². Părinții care aveau mai mulți copii erau datori să facă mai multă milostenie, după exemplul dreptului Iov, care aducea jertfe pentru greșelile copiilor săi: „*Feciorii lui, adunându-se unul la altul, făceau pe rând ospete în fiecare zi, aducându-le și pe cele trei surori ale lor să mănânce și să bea împreună cu ei. Iar când se isprăveau zilele ospățului, Iov îi chema și-i supunea curățirii; și sculându-se dis-de-dimineață aducea pentru ei jertfe, după numărul lor, și un vițel pentru păcat, pentru suflelele lor, căci zicea Iov: Nu cumva feciorii mei să fi gândit în cugetele lor ceva rău asupra lui Dumnezeu. Așa făcea Iov în toată vremea*” (Iov 1, 4-5).

După pilda lui Iov, părinții creștini trebuiau să aducă jertfe, dar nu de genul celor aduse de Iov, ci jertfe ale milosteniei, pentru eventualele păcate ale copiilor lor. Sfântul Ciprian îi îndemna pe cei săraci să își pună averea lor sub protecția lui Dumnezeu, căci ce se încredințează în mâna Domnului nu poate fi distrus sau furat. Episcopul Cartaginei înțelege prin această protecție a lui Dumnezeu milostenia. Averea, țarina sau casa nu valorează prea mult aici, pe pământ, dar cine are comoară în ceruri este fericit. Ciprian îi deplângea pe părinții care îi învață pe copiii lor să iubească mai mult averile pământești decât împărăția cerurilor și mai mult decât chiar pe Hristos ³. În fața temerii creștinilor de a săraci, Părinții bisericești au asigurat că cine face milostenie nu sărăcește, ci se îmbogățește, după cuvântul Sfintei Scripturi:

¹ Tacitus, *Annales*, XV, 1, 30-31, în colecția Loeb Classical Library, nr. 322, *Tacitus: Annals*, ed. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1937, p. 217.

² Sfântul Ciprian al Cartaginei, *De opere et eleemosynis*, 16, CSEL (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum) 3, 65, Wien, 1868.

³ Sfântul Ciprian al Cartaginei, *De opere et eleemosynis*, 18, CSEL 3, 67.

*„Cel ce dă la săraci nu va fi în lipsă;
dar cel ce-și întoarce ochiul, acela în mare lipsă va fi” (Proverbele lui Solomon 28, 27).*

Nu numai milostenia era importantă pentru mântuirea sufletului. Creștinii trebuiau să se elibereze de bogății, pentru a fi liberi pentru Dumnezeu. Un suflet încurcat cu socotelile posesiunilor era departe de Dumnezeu, din pricina răspândirii atenției și voinței sale. După modelul Mântuitorului și al Sfinților Apostoli, creștinii erau sfătuiți să nu aibă prea multe proprietăți, pentru a avea, în schimb, pace interioară, liniște și timp pentru Dumnezeu și pentru aproapele. Atitudinea creștinilor față de bogăție contrasta cu concepția păgânilor, care doreau să aibă cât mai mult în această viață. Pentru romani, proprietatea, averea și o poziție socială cât mai înaltă constituiau un adevărat țel în viață, erau puterea și fericirea pe care ei o percepeau în funcție de condițiile materiale.

Deși nu se cunoaște existența unor spitale finanțate sau întemeiate de creștini în primele trei secole, iar condiția celor care se îmbolnăveau nu era prea fericită, asistența medicală fiind rudimentară, Părinții bisericești au îndemnat întotdeauna la vizitarea celor bolnavi și au înălțat rugăciuni pentru ei. Sfântul Policarp îi îndemna pe preoți să cerceteze pe toți bolnavii, să fie miloși și milostivi: *„Preoții să fie miloși și milostivi cu toți; să întoarcă pe cei răătăciți, să cerceteze pe toți bolnavii”*⁴. Eusebiu din Cezareea relatează despre medicul martir Alexandru din Gallia, care făcea parte dintre martirii din Lugdunum, ceea ce înseamnă că în comunitățile creștine erau și doctori convertiți la creștinism, care se îngrijeau de bolnavii comunității: *„și pe când îi interogau, un oarecare Alexandru, frigan de neam, medic de profesiune, care a petrecut mulți ani în Gallia, cunoscut aproape de toți pentru dreptatea lui față de Dumnezeu și pentru îndrăzneala limbajului său, căci nu era lipsit de har apostolic, stând cu tărie înaintea tribunalului, îndemna pe creștini prin semne de aprobare să aibă curaj pentru mărturisire, ca și cum el i-ar naște din nou în dureri”*⁵.

După modelul agapelor din epoca apostolică, în marile centre creștine din Roma, Alexandria, Cartagina, în Orient și în comunitățile creștine agapele au continuat să fie ținute, după Liturghie, iar cei mai săraci dintre creștini beneficiau de rodul dragostei celor mai înstăriți, putând să mănânce. Biserica organiza aceste agape din posibilități proprii, sau creștinii bogați aduceau tot ce era necesar pentru o masă a dragostei. Agapa era manifestarea cea mai concretă a iubirii și afecțiunii creștine, ea nu se poate compara cu o masă de hrănire a unor paraziți și vagabonzi, așa cum îi acuzau păgânii pe creștini. Masa creștină era numită iubire,

⁴ Sfântul Policarp al Smirnei, *Către Filipeni*, VI, 1, col. P.S.B. (Părinți și Scriitori bisericești), vol. 1: Scrierile Părinților Apostolici, trad. de Pr. D. Fecioru, ed. IBM al BOR, București, 1978, pag. 210.

⁵ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, V, I, 49, col. PSB, vol. 13, trad. de Pr. T. Bodogae, ed. IBM al BOR, București, 1987, pag. 189.

agape în limba greacă. Tertullian vorbește despre agape, arătând că masa creștinilor se face în numele pietății: „*Cât despre modesta masă a creștinilor, trebuie să facem o adăugire. Adunarea noastră se explică singură prin numele său. Grecii o numesc agape, adică afecțiune. Oricât ar costa, câștigul în numele pietății este garantat, din moment ce nevoiașii beneficiază de lucrurile bune ale sărbătorii*”⁶.

O atenție specială au acordat creștinii din biserica primară ospitalității, lucru de care societatea antică avea atâta nevoie. În antichitate, o călătorie lungă, în afara țării de baștină, era o adevărată aventură, datorită condițiilor precare de călătorie și de cazare. Datorită dificultății transportului, a condițiilor drumurilor, a calității slabe a hanurilor, călătorii ezitau înainte de a porni la un drum lung, iar mulți se întorceau acasă bolnavi sau tâlhăriți. Hanurile existente în antichitate nu se remarcă, majoritatea, prin condiții decente, din contră, erau locuri rău famate, frecventate de oameni care aparțineau drojdiei societății. Hanurile decente erau puține și ofereau servicii la prețuri peste posibilitățile omului de rând. Pentru un creștin era un adevărat chin să fie cazat într-un han cu o reputație îndoielnică, astfel încât, o ospitalitate particulară era binevenită. Mulți creștini au făcut din casele lor locuri ospitaliere pentru misionari, pentru clerici și pentru pelerini, după modelul din epoca apostolică. În Biserica primară, oaspetele creștin putea să fie din aceeași țară sau dintr-o țară străină, pentru că iubirea și ospitalitatea erau universale. Datorită posibilităților economice limitate ale creștinilor, nu toți au putut să facă din casele lor oaze ale ospitalității. Un creștin care trebuia să facă o călătorie îndepărtată nu se simțea străin, deoarece comunitatea creștină care îi oferea găzduire îl primea ca pe un frate.

Didahia este printre primele scrieri creștine care oferă norme minime în privința ospitalității. Oricine vine în numele Domnului trebuie ajutat și găzduit, cu condiția să nu rămână mai mult de două sau trei zile, iar dacă vrea să rămână mai mult, atunci trebuie să lucreze, pentru a nu fi o povară pentru comunitatea creștină care l-a primit: „*Tot cel ce vine în numele Domnului să fie primit; iar apoi, după ce îl cercetați, îl veți cunoaște, că veți avea pricepere să deosebiți dreapta de stânga. Dacă cel ce vine este un drumeț, ajutați-l cât puteți; dar să nu rămână la voi decât două sau trei zile, dacă e nevoie. Dacă vrea să se stabilească la voi ca meseriaș, să lucreze și să mănânce; dar dacă nu are o meserie, socotiți-vă după priceperea voastră, ca să nu trăiască împreună cu voi un creștin trândav. Iar dacă nu vrea să facă așa, atunci face negoțorie cu Hristos. Fiți cu luare aminte cu unii ca aceștia*”⁷. Sfântul Clement Romanul le scrie creștinilor din Corint, amintind despre ospitalitatea lor cunoscută, lucru obișnuit pentru corinteni, pentru că orașul lor se

⁶ Tertullian, *Apologeticum*, XXXIX, col. PSB, vol. 3: *Apologeți de limbă latină*, trad. de N. Chițescu, ed. IBM al BOR, București, 1981, p. 92.

⁷ *Didahia*, XII, 1-5, P.S.B. 1, pag. 31.

afla între Orient și Occident, fiind foarte vizitat: „Cine n-a propovăduit chipul de mare cuviință al iubirii voastre de străini?”⁸. Episcopul Romei le amintește corintenilor despre iubirea de străini a vechilor evrei, iubire datorită căreia au fost învredniciți de slava lui Dumnezeu: „Pentru credința și iubirea lui de străini, i s-a dat lui (Avraam – n.n.) fiu la bătrânețe; iar prin ascultare, l-a adus lui Dumnezeu jertfă pe unul din munții pe care i l-a arătat. Pentru iubirea de străini și evlavia sa, Lot a scăpat din Sodoma, în timp ce toată împrejurimea a fost pedepsită cu foc și pucioasă... Pentru credința și iubirea ei de străini a fost mântuită Raav desfrânată”⁹.

Ospitalitatea a devenit universală pentru creștini, ea fiind deosebit de apreciată în biserica primară. Sfântul Iustin Martirul vorbește despre schimbarea creștinilor după convertire, de la un fel de viață egoist la o comuniune reală, izvorâtă din iubire și înțelegere pentru ceilalți, care stă la baza ospitalității: „Noi, care iubeam mai mult decât orice veniturile de pe urma banilor și a moșilor, acum și cele ce avem le aducem laolaltă și împărtășim din ele pe tot cel ce are nevoie. Noi, care ne uram și ne ucideam unii pe alții și care, în ceea ce privește pe cei de alt neam, din cauza obiceiurilor, nu înghebam nici măcar cămine comune, acum, după arătarea în lume a lui Hristos, ducem același fel de viață”¹⁰. Sfântul Ciprian al Cartaginei, în timpul refugiului său din fața persecuției, s-a îngrijit de cei căzuți, de văduve, de infirmi, dar și de pelerini, pentru cei din urmă îngrijindu-se în mod special. Preotul Rogatianus avea în grijă o sumă de bani, destinată ajutorării pelerinilor, la insistențele episcopului Cartaginei¹¹.

Pentru că episcopii nu se mai puteau ocupa direct de ospitalitatea ce trebuia arătată pelerinilor și străinilor, cum se întâmpla în epoca apostolică, începând cu a doua jumătate a secolului al II-lea, episcopii au numit preoți care să se ocupe special de ospitalitate. Îngerul păstor din lucrarea *Păstorul lui Herma* îi fericește pe episcopii și pe creștinii care au manifestat o ospitalitate deosebită față de semenii lor, ei vor fi fericiți în împărăția lui Dumnezeu: „Episcopii și iubitorii de străini, care totdeauna au primit fără fățarnicie în casele lor pe robii lui Dumnezeu”¹². Același înger păstor îi amintește lui Herma că ospitalitatea arătată străinilor înseamnă, de fapt, facere de bine: „Să fii iubitor de străini, că în iubirea de străini se vede uneori facerea de bine”¹³. Origen se numără printre puținii scriitori creștini care îndeamnă la încercarea străinilor care solicită ajutor în vederea cazării. În opinia sa, oaspeții nu trebuie primiți doar din porunca iubirii, trebuie să se vadă și poziția lor față de doctrina Bisericii, pentru a nu

⁸ Sfântul Clement Romanul, *Către Corinteni*, I, 2, P.S.B. 1, pag. 46.

⁹ Ibidem, X, 7, XI, 1, XII, 1, P.S.B. 1, pag. 51-52.

¹⁰ Sfântul Iustin Martirul, *Apologia I*, XIV, în col. PSB, vol. 2: *Apologeți de limbă greacă*, ed. IBM al BOR, București, 1980, pag. 45.

¹¹ Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Epistola XXXVI*, P.L. 4, 326-327.

¹² *Păstorul lui Herma*, Pilda IX, 104, 2, P.S.B. 1, pag. 309.

¹³ Ibidem, Porunca VIII, 10, P.S.B. 1, pag. 257.

ajunge să fie găzduit un eretic sub acoperișul casei¹⁴. Marele scriitor alexandrin dădea drept exemplu de opsitalitate pe Avraam, care i-a invitat pe cele trei Persoane ale Sfintei Treimi de la stejarul Mamvri să se oprească la casa sa, le-a spălat picioarele și le-a uns, gest al iubirii de străini și al smereniei¹⁵.

Un alt gest al carității în Biserica primară era cel de a ajuta comunitățile creștine mai sărace, sau care sufereau foamete, deoarece Biserica era un singur trup, al cărui mădulare trebuiau ajutate atunci când aveau nevoie. După modelul din epoca apostolică, când anumite comunități locale erau ajutate la vreme de nevoie, centrele creștine mai bogate ajutau la nevoie, cu hrană sau cu bani, comunitățile nevoiașe. Cu timpul, Biserica din Roma a ajuns printre cele mai însemnate și mai bogate centre creștine. La venirea lui Marcion din Pont la Roma, când încă nu se cunoștea erezia sa, el a donat Bisericii suma de 200 000 de sesterți. Atunci când s-a descoperit erezia sa și faptul că învățătura sa era greșită, Biserica i-a returnat imediat banii, ceea ce arată forța financiară a comunității creștine din capitala Imperiului Roman. Roma era împărțită, din punct de vedere administrativ în șapte regiuni, de care se ocupau șapte diaconi, care aveau în grijă asistența socială. Acești diaconi erau ajutați, la rândul lor, de șapte ipodiaconi și șase acoluiți, pentru ca asistența socială să fie eficace. În secolul al II-lea, Biserica din Roma avea grijă de peste 1500 de săraci, care locuiau chiar în interiorul mării cetăți. În afara Italiei, Biserica Romei a ajutat comunități creștine din cele mai îndepărtate colțuri ale statului roman, chiar după despărțirea administrativă a Imperiului din timpul lui Dioclețian, până în Grecia, Asia Mică sau Arabia. Eusebiu din Cezareea amintește de scrisoarea lui Dionisie, episcopul Corintului, adresată papei Sotir al Romei, prin care mulțumește Bisericii Romei pentru ajutorul dat corintenilor:

*„Mai avem de la Dionisie și o epistolă către romani, adresată lui Sotir, pe când era episcopul lor. Nimic nu-i mai vrednic de amintit din această epistolă decât cuvintele prin care Dionisie laudă obiceiul păstrat până în vremea persecuției de azi; el le scrie textual: Ați avut, într-adevăr, de la început obiceiul de a face bine în diferite chipuri tuturor fraților și de a trimite ajutoare Bisericilor din fiecare cetate. Prin darurile pe care le-ați trimis dintotdeauna, pentru că voi ați păstrat, ca romani, un obicei transmis tradițional, voi ușurați sărăcia celor lipsiți și spirijiniți pe frații care lucrează în mine. Sotir, episcopul vostru, nu numai că a păstrat acest obicei, ci l-a întărit, trimițând din belșug ajutoare sfinților și mângâind prin cuvinte calde pe cei ce vin la el ca un tată iubitor care-și mângâie astfel copiii. În aceeași scrisoare el amintește și de epistola lui Clement către corinteni și arată că acolo, de multă vreme, a devenit obicei vechi de a fi citită în adunări”*¹⁶.

¹⁴ Origen, *In epistola ad Romanos*, IX, 13, P.G. 14, 1270.

¹⁵ Idem, *In Genesim homiliae*, IV, 1-2, P.G. 12, 178.

¹⁶ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, IV, XXIII, 9-11, P.S.B. 13, pag. 173.

În ceea ce privește ajutorul dat persoanelor nevoiașе, autorul *Didahiei* clarifică problemele ce începuseră să apară în Biserica primară. Mulți paraziți, care nu lucrau și așteptau să trăiască din mila Bisericii, luau din posibilitățile de ajutor ale celor care aveau nevoie de ajutor, astfel încât s-au ridicat voci care cereau o cercetare amănunțită a persoanei care are nevoie de protecția Bisericii. Iubirea și milostenia trebuie să se înfăptuiască indiferent de sinceritatea celui care cere ajutorul, este concluzia autorului *Didahiei*: „*Oricui cere de la tine, dă-i și nu cere înapoi, că Tatăl vrea să dea tuturor din darurile Sale. Fericit este cel ce dă potrivit poruncii, că este nevinovat. Vai de cel ce ia! Dacă ia, având nevoie, va fi nevinovat; dar cel care ia neavând nevoie, va da socoteală de ce a luat și pentru ce; dus la închisoare, va fi cercetat de cele ce a făcut și nu va ieși de acolo până ce nu va da și cel din urmă ban. Dar și despre acestea s-a zis: Să asude milostenia ta în mâinile tale până cunoști cui dai*”¹⁷.

Deși prudența este recomandată în multe scrieri creștine, în ceea ce privește milostenia, iubirea față de aproapele nu trebuie să fie pusă la îndoială. Sfatul *Didahiei* pentru creștini este de a fi echilibrați, de a avea dreapta socoteală în toate, inclusiv în asistența socială. Un creștin adevărat nu trebuie să fie nici zgârcit, nici prea încrezător, ci iubitor și milostiv. Avera și proprietatea sunt impedimente pentru ca iubirea să se manifeste în plenitudinea ei, iar aproapele să poată fi ajutat: „*Să nu faci dezbinare și să împaci pe cei ce se ceartă. Să judeci cu dreptate, să nu te uiți la fața omului, când ai să mustri pentru păcat. Să nu te îndoiești dacă un lucru va fi sau nu. Să nu fii cu mâinile întinse la luat și cu ele strânse la dat. Dacă ai dobândit ceva prin lucrul mâinilor tale, să dai ca răscumpărare pentru păcatele tale. Să nu stai la îndoială când dai și nici să murmuri când dai, că vei cunoaște cine este Bunul Răsplătitor al plății. Să nu întorci spatele celui lipsit; să faci parte din toate ale tale fratelui tău și să nu zici că sunt ale tale. Dacă suntem părtași la cele nemuritoare, cu atât mai mult la cele muritoare*”¹⁸. Comuniunea bunurilor era deosebit de importantă pentru creștinii din primele secole, la ea se făcea apel adesea, când era vorba de milostenie. Principiul comuniunii bunurilor și al milosteniei a fost enunțat în termeni asemănători *Didahiei* în *Epistola lui Pseudo-Barnaba*. Creștinii trebuie să fie conștienți de faptul că bunurile de fapt nu sunt ale lor, ci ele sunt darul lui Dumnezeu, tocmai pentru a face milostenie: „*Să faci parte din toate ale tale semenului tău și să nu zici că sunt ale tale; că dacă suntem părtași la cele nestricăcioase, cu atât mai mult la cele stricăcioase*”¹⁹.

Părinții bisericești au vorbit și despre suferința celor nevoiași, a celor săraci și a celor infirmi. Unii ca aceștia, dacă nu sunt tari în credință, pot să sufere mult, din pricina lipsurilor. Cei care se arată milostivi față de oamenii aflați în necazuri vor avea mare plată din partea lui Dumnezeu, căci împlinirea lipsurilor

¹⁷ *Didahia*, I, 5-6, P.S.B. 1, pag. 25-26.

¹⁸ *Ibidem*, IV, 3-8, pag. 27.

¹⁹ *Epistola lui Pseudo-Barnaba*, XIX, 8, P.S.B. 1, pag. 136.

celor săraci le aduce acestora mare bucurie. Necazul, boala și sărăcia sunt ca un cancer pentru suflet, iar mulți oropsiți ai soartei ajung la sinucidere. În concluzia îngerului păstor, creștinii care cunosc situația materială grea a săracilor și nu îi ajută, sunt vinovați de sângele lor: „Spune tuturor celor ce pot face binele, să nu înceteze de a-l face; le este de folos a săvârși fapte bune. Spun, însă, că orice om trebuie scos din nevoi, că cel care duce lipsă și îndură greutăți în viața cea de toate zilele, este în mare chin și strâmtorare. Așadar, cel care scoate din nevoi sufletul unuia ca acesta, dobândește mare bucurie; că cel care este chinuit de necazuri de acest fel, suferă aceleași chinuri ca și cel pus în lanțuri. Mulți, din pricina unor chinuri ca acestea, se omoară, din pircină că nu le pot suferi. Așadar, cel care știe de chinul unui om ca acesta și nu-l ajută, săvârșește mare păcat și este vinovat de sângele acestuia”²⁰.

Cuvintele îngerului păstor impresionează, în nici o scriere creștină din primele secole nu se vorbește cu atâta pasiune și zel despre suferințele celor nevoiași, iar cuvintele exprimate la adresa creștinilor care nu își ajută aproapele nu sunt nicăieri atât de aspre. Pe lângă ajutorul material oferit celor săraci, la fel de important este ajutorul spiritual, care vindecă sufletul celui lipsit și îl apropie de Dumnezeu, aducându-i liniște și depărtându-l de gândurile apăsătoare ale suferinței. Milostenia este frumoasă în sine, iar actul milosteniei este sublim, indiferent de starea celui care primește milostenia, fiindcă cel care dăruiește îl imită pe Dumnezeu. Într-o frumoasă pildă, îngerul păstor descrie frumusețea spirituală a celor milostivi în împărăția lui Dumnezeu, care, pe lângă milostenie, au trăit în curăție, fiind luminați de harul Sfântului Duh: „Au fost întotdeauna nevonovați, fără răutate și fericiți; nu aveau nimic unii împotriva altora, ci totdeauna se veseleau de robii lui Dumnezeu; sunt îmbrăcați cu Duhul cel Sfânt al acestor fecioare și totdeauna sunt milostivi cu orice om; iar din munca lor au dat oricărui om, fără să ocărăscă și fără să se vaiete. Așadar, Domnul, văzând nevinovăția lor, sufletul de copil, i-a îndestulat din ostenele mâinilor lor și i-a umplut de har în orice faptă a lor”²¹.

Milostenia este necesară și justificată de darurile lui Dumnezeu pe care toți creștinii le primesc. Milostenia îi face pe creștini să se raporteze la Hristos, fiindcă El se identifică cu cei care primesc milostenia. Dumnezeu binecuvintează rodul muncii mâinilor celor care sunt milostivi, pentru a fi îndestulați și a avea de unde să îi ajute pe cei săraci. Îngerul păstor consacră o pildă întreagă, a doua, conversației cu Herma, pentru a descrie relația dintre bogat și sărac, dintre cel care dăruiește și cel care primește. Bogații și săracii au nevoie unii de ceilalți, atât în viața aceasta cât și în pregătirea pentru viața veșnică. Ajutorul material al bogaților se împletește cu rugăciunea și suspinul celor săraci către Dumnezeu, Care se va milostivi de toți. Nu toți bogații și toți săracii vor ajunge în împărăția lui

²⁰ Păstorul lui Herma, Pilda X, 14, 2-3, P.S.B. 1, pag. 315.

²¹ Ibidem, Pilda IX, 24, 2-3, pag. 308.

Dumnezeu, căci nu bogăția sau sărăcia mântuiesc, ci faptele bune. Îngerul păstor îi descrie lui Herma întreaga relație dintre bogați și săraci, precum și necesitatea milosteniei, într-unul din cele mai cuprinzătoare pasaje pe această temă din literatura creștină primară:

„Bogatul are averi, dar înaintea Domnului este sărac, pentru că este atras de bogăția lui; se roagă foarte puțin, iar mărturisirea sa către Domnul, chiar dacă o face, este slabă, neîndestulătoare și fără putere. Când ajută pe sărac și-i dă cele de care are nevoie, bogatul crede că dacă face aceasta săracului, va putea găsi răsplătă de la Dumnezeu, că săracul este bogat prin rugăciunea și mărturisirea sa și că rugăciunea lui are mare putere înaintea lui Dumnezeu; gândindu-se la asta, bogatul îi dă săracului de toate, fără să mai stea pe gânduri. Săracul, fiind ajutat de bogat, se roagă lui Dumnezeu, mulțumind lui Dumnezeu, pentru cele date de bogat; iar bogatul se îngrijește mai departe de sărac, ca săracul să nu ducă lipsă de nimic în viață, că știe că rugăciunea săracului este primită și bogată înaintea Domnului. Așadar, amândoi săvârșesc lucrul: săracul îl săvârșește prin rugăciunea lui, în care este bogat; este bogăția pe care a primit-o de la Domnul și pe care o dă înapoi Domnului, Care i-a și dat-o. Bogatul face la fel; dă, fără să mai stea pe gânduri, bogăția pe care a primit-o de la Domnul”²².

O astfel de gândire era absurdă pentru mentalitatea păgână a secolelor I-IV, dar creștinii au menținut comuniunea și iubirea din comunitățile lor. Milostenia îi lega pe creștini unul de altul, făcea ca diferențele dintre clasele sociale să se estompeze. În gândirea apostolică și a Părinților bisericești măsura milosteniei este diversă și vastă, ea înseamnă o desprindere din egoism, o lepădare de sine, o renunțare la proprietăți și la averi în folosul fraților mai săraci, care nu trebuie să trăiască în suferință. Scriitorii creștini s-au pronunțat împotriva bogăției sterile, inutile, care nu aduce mântuirea celor bogați, care o posedă temporar, și nici săracilor alinare pământească. Bunurile au fost create de Dumnezeu pentru a putea fi folosite de toți oamenii, ceea ce se poate face doar prin milostenie. Ceea ce nu poate fi împărțit cu ceilalți nu are valoare și nu aduce mântuirea, iar bucuria de a dăru nu poate fi egalată de nimic. Biserica a încercat să organizeze asistența socială încă din primele secole, dar reușitele au venit abia în secolul al IV-lea, prin obținerea libertății creștinismului. Totuși, în marile centre creștine și în comunitățile locale, ospitalitatea, milostenia și ajutorarea săracilor au făcut parte din viața Bisericii, în primele trei secole. Din moment ce proprietarul de drept al bunurilor pământești este Creatorul lor, adică Dumnezeu, oamenii, fiii Săi, trebuie să aibă acces la aceste bunuri, deoarece toți au acest drept, chiar dacă unii au ajuns să aibă de toate iar alții sunt săraci și lipsiți de bunurile divine. Iubirea, compasiunea, milostenia și ospitalitatea au reușit să realizeze, cel puțin în Biserica primară, comuniunea bunurilor, atât de importantă în epoca apostolică.

²² Păstorul lui Herma, Pilda II, 5-7, P.S.B. 1, pag. 269.