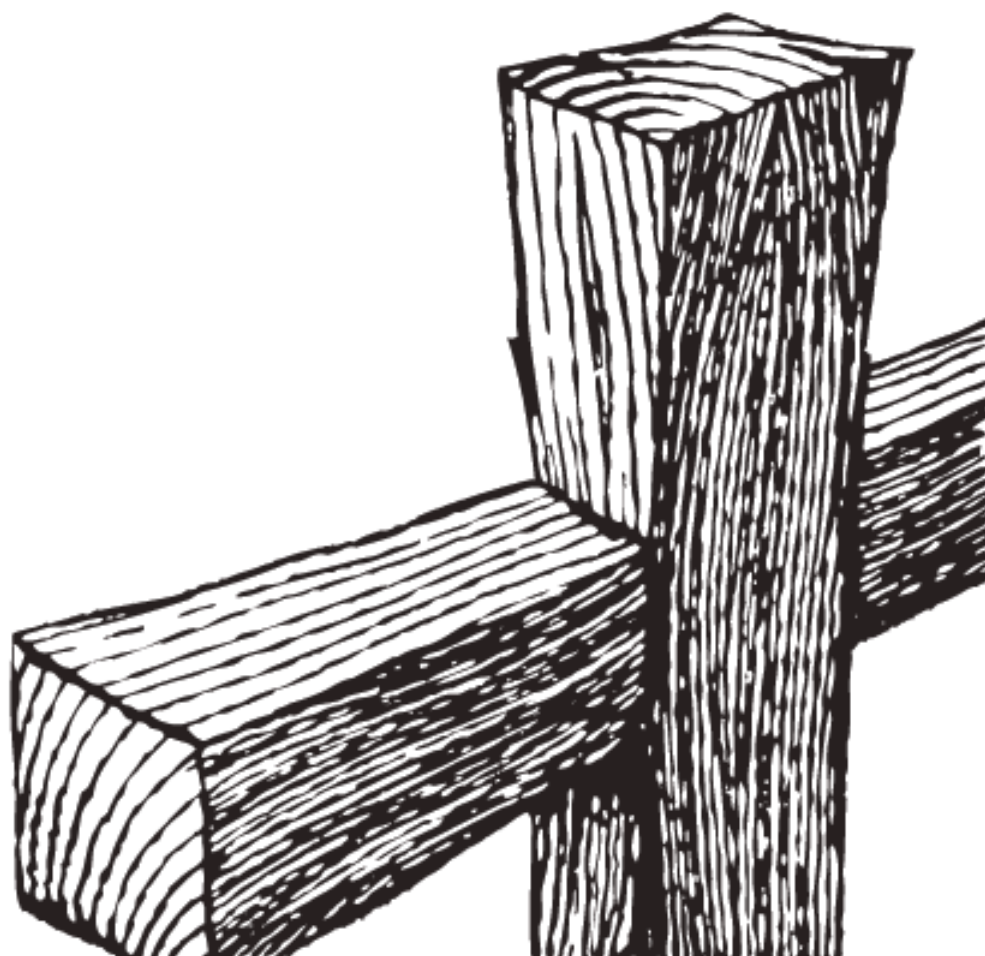




STUDIA UNIVERSITATIS  
BABEȘ-BOLYAI



# THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

---

1-2/2013

**STUDIA**  
**UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS**

**1-2/2013**  
**January-December**

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

---

**EDITORIAL OFFICE:** 20<sup>th</sup> 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/](http://www.studia.ubbcluj.ro/serii/th_gr_cat_var/)*

YEAR  
MONTH  
ISSUE

Volume 58 (LVIII) 2013  
DECEMBER  
1-2

**S T U D I A**  
**UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI**  
**THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS**  
**1-2**

---

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

---

**SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT**

CSABA BEKE, O comparație a fenomenului morții în romanul <i>Baltagul</i> de Mihail Sadoveanu și <i>Mitul lui Isis și Osiris</i> * <i>A Comparison of the Phenomenon of Death in the Romanian Novel „Baltagul” by Mihail Sadoveanu and the Myth of Isis and Osiris</i> .....	5
CRISTIAN BARTA, O viziune creștină asupra autorității politice * <i>A Christian View on the Political Authority</i> .....	15
IOSIF DUMEA, La misiunea de la familia cristiană I * <i>The Mission of Christian Families I</i> * <i>Misiunea familiei creștine I</i> .....	29
IOSIF DUMEA, La misiunea de la familia cristiană II * <i>The Mission of Christian Families II</i> * <i>Misiunea familiei creștine II</i> .....	49
CĂLIN-IOAN DUȘE, Rugăciunea în tradiția bizantină, un răspuns la secularizarea contemporană * <i>Prayer in the Byzantine Tradition – an Answer to the Contemporary Secularization</i> .....	67
NICOLETA MARȚIAN, Ora de religie și dorința de a-l cunoaște pe Dumnezeu * <i>Religion Class and Desire to Know God</i> .....	77

OMAR EBRAHIME, Il processo di canonizzazione di <i>Pio IX</i> * <i>The Canonization of Pope Pius IX</i> * <i>Procesul canonizării Papei Pius al IX-lea</i> .....	85
IONUȚ MIHAI POPESCU, Provocările inteligenței artificiale pentru bioetică * <i>The Challenge of Artificial Intelligence for Bioethics</i> .....	95
DANIEL CORNELIU ȚUPLEA, „Ende der metaphysik“ und nihilismus als triebfedern des denkes Gianni Vattimo * <i>The End of Metaphysics" and Nihilism as Sources of Philosophical Thought</i> * <i>Gianni Vattimo</i> ; „sfârșitul metafizicii” și nihilismul ca resorturi ale gândirii filozofice .....	103

## **RECENZII - BOOK REVIEWS**

Alexandru Buzalic, <i>De Trinitate. Din problemele teologiei trinitare</i> , Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2010, 368 p., ISBN: 978-973-141-234-4 (IONUȚ MIHAI POPESCU).....	115
---	-----

## O COMPARAȚIE A FENOMENULUI MORȚII ÎN ROMANUL *BALTAGUL* DE MIHAIL SADOVEANU ȘI MITUL LUI ISIS ȘI OSIRIS

CSABA BEKE\*

**SUMMARY.** *A Comparison of the Phenomenon of Death in the Romanian Novel „Baltagul” by Mihail Sadoveanu and the Myth of Isis and Osiris.* In the novel „Baltagul” (“The Hatchet”), written by the great Romanian writer Mihail Sadoveanu, there is a poetic rhythm of a thriller from which no one can escape. Deep in the mountains a shepherd is killed. The killers take off with his money which he gets for his sheep, and leave his body in a ravine, fodder for the wolves. When his dog comes home alone his wife decides to investigate. She leaves her young son in charge of the farm and starts to recreate the man's journey. Aided by her husband's dog and her own common sense, she finds the man's body, and enough clues to help her demonstrate the community who the murderers were. The tale is set at the beginning of the century. The central character of the novel, Vitoria Lipan, is a woman of great strength of character and little affectation. She has so formal education, she is not given to philosophical musings, and she has an endearing self deprecating style. Her mind is sharp like a razor and she is a good psychologist. The novel has some similarities with the Egyptian myth of Isis and Osiris. Osiris was murdered by his brother, Seth, but Isis is who travels to find her husband's body. Isis finds and restore Osiris' body with the help of some deities, including Thot and Anubis. Osiris was resurrected. Due to his experience, Osiris became Lord of the Dead and the Afterlife. There are similarities between the two stories: two different woman, who go for finding their husbands and after a long way of search and struggle, even inner struggle, Isis and Vitoria arrive to the end of their journey. One is dead and remains dead, the other becomes the Lord of the Afterlife. „Love” is the proper word which can define the feeling which charge the two women to go in a new way: a way of initiation.

**Keywords:** *myth, judgement, initiation*

*O Mioriță în dimensiuni mari*<sup>1</sup> (așa cum afirmă George Călinescu), scris în numai 17 zile și publicat în noiembrie 1930, un posibil cadou făcut sieși de către

---

\* Doctor în teologie, profesor de religie; e-mail: chub\_beck@yahoo.com

<sup>1</sup> Apud George Călinescu în: CONSTANTIN CIOPRAGA, *Baltagul de Mihail Sadoveanu*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2008, 38

autor la împlinirea vârstei de 50 de ani, romanul *Baltagul* este una din cele mai reprezentative opere din întreaga literatură română. Tema romanului nu constă doar în aceea a vechii balade, ci și în schimbarea eroului principal, în acest caz fiind o femeie, și nu un bărbat. Întâmplarea a avut loc undeva în pustietăți și peste ea s-a așezat frunzele toamnei și omătul iernii. Eroina merge în căutarea soțului ucis, împreună cu fiul ei și un câine.

Fiind cunoscut interesul scriitorului pentru mitologii (*Creanga de aur* – 1933, *Divanul persan* – 1940), trebuie să luăm în calcul analogii cu moduri fabuloase din alte zone. Dincolo de aspectul ce leagă *Baltagul* de balada *Miorița*, Alexandru Paleologu în lucrarea *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu* oferă o interpretare interesantă, conform căreia romanul ilustrează *mitul lui Osiris*, episodul reprezentativ în susținerea acestei viziuni fiind cel al căutării de către Vitoria Lipan a rămășițelor lui Nechifor, risipite în văgăuna dintre Suha și Sabasa. Pentru a înțelege mai bine acest aspect, în cele ce urmează vom prezenta pe scurt *mitul lui Isis și Osiris*, pentru ca după aceea comparația fenomenului morții din roman și mit să poată fi prezentată într-un mod mai clar.

### Mitul lui Isis și Osiris

Herodot spunea despre egipteni că sunt cei mai credincioși dintre toți oamenii. Dintre toate popoarele lumii, ei au dovedit cea mai constantă preocupare față de problema morții și a enigmelor ei. Acest fapt și-a pus amprenta pe întreaga lor viață socială și spirituală, conferindu-i în acest fel o unicitate stranie și de neimitat. În gândirea lor, folosindu-se de anumite procedee magice, se considera că moartea putea fi „controlată” și „subordonată”. Aceste strădanii de descifrare a misterelor morții s-au concretizat în centre de cult, adevărate școli inițiatice, care se aflau pe întreg cuprinsul Egiptului. Scopul acestor eforturi era depășirea *pragului* dintre viață și moarte, prag impus de condiția umană, pentru a supraviețui într-o altă dimensiune, într-un Egipt ideal, care era susținut de atotputernicia zeilor, „triumfând” în acest fel asupra morții prin forțarea barierelor care existau între viața efemeră și cea veșnică.<sup>2</sup>

Ideile egiptenilor despre soarta sufletului după moarte sunt expuse în *Cartea morților*. Aceasta este o culegere foarte cuprinzătoare (conform *Papirusului Ani* sunt 190 de capitole) de formule magice pentru sufletele morților. Cele mai vechi dintre acestea își au originea în textele piramidelor. Ele au fost scrise atunci pe pereții mormintelor faraonilor. În perioada de tranziție, acestea se scriau pe sarcofagele demnitarilor, iar mai târziu, din cauză că textele funerare s-au înmulțit, au început să fie scrise pe papirusuri și să fie așezate pe pieptul mumiiilor. Așa a luat

<sup>2</sup> cf. *Cartea morților egipteni*, Herald, București, 2007, 5

naștere *Cartea morților*.<sup>3</sup> În centrul cărții se află *Osiris*, judecătorul celor trecuți în lumea de dincolo alături de soția sa, *Isis*.

*Isis* este numele grecesc care i-a fost atribuit zeiței egiptene *Iset*, care însemna *personificarea tronului*. În cazul egiptenilor, conceptul de *tron* era de gen feminin. Astfel, *Isis* era zeița egipteană din panteonul egiptean. În jurul ei s-au țesut mituri și legende. Este necesar de menționat că pentru locuitorii săi antici, Egiptul reprezenta imaginea a ceea ce se afla pe cer. Fiecare lucru de pe pamânt se manifesta între astre. Tot așa, și zeii erau identificați cu astrele. *Isis* era asemuită cu steaua *Sirius*. Cel mai adesea era reprezentată ca o femeie cu aripi mari, întinse.<sup>4</sup>

*Osiris* își datorează numele traducerii grecești a denumirii zeului egiptean *Usire*. În general este reprezentat ca un om care ține pe piept un baston și un îmblăciuc. La fel ca alți zei, și el este asemănat unei constelații: steaua *Orion*.<sup>5</sup>

*Osiris* era un zeu binevoitor, care i-a învățat pe supușii săi agricultura. Conform lui Plutarh, într-o zi conducătorul a hotărât să-și transmită cunoștințele altor popoare, și pentru a nu-și neglija regatul, a încredințat conducerea acestuia surorii și soției sale, *Isis*. Însă această decizie nu i-a plăcut fratelui său, *Seth*, care a invidiat poziția de conducător a fratelui său.

Așa cum am menționat, concepția despre drumul sufletului după moarte este prezentată în *Cartea egipteană a morților*. În centru cărții se află *Osiris*, judecătorul celor trecuți în lumea de dincolo. Mitul lui este unul interesant și îl găsim doar parțial în inscripțiile egiptene. Legenda lui o aflăm în scrisoarea lui Plutarh adresată preotesei din Delphi, *Clea*, intitulată *Despre Isis și Osiris*.<sup>6</sup> În acest mit descris de Plutarh (aproximativ 48-120 d. C.) se spune că *Isis* și *Osiris* erau domnitori în Egipt. *Isis* era și sora și soția lui *Osiris*. Pe lângă *Isis*, *Osiris* mai avea o soră, *Nephthys*, și un frate, *Seth*. *Isis* și *Osiris* au reușit să aducă țara într-o stare de belșug, dezvoltând agricultura, stabilind legi drepte, instituind cultul pentru venerația zeilor. Însă această domnie pașnică este privită cu ură și invidie de către fratelui lui *Osiris*, *Seth* (în acest caz, autorul îi dă denumirea de *Typhon*).<sup>7</sup> Acesta pune la cale înlăturarea lui *Osiris*, având ajutorul a 72 de conjurați și a unei regine nubiene, *Aso*. În acest scop, *Seth* organizează un banchet unde oferă în dar o ladă, frumos ornamentată și sculptată, exact după dimensiunile fratelui său, acelaia care va încăpea în ea. Cei prezenți s-au prefăcut că încearcă lada, dar aceasta i s-a potrivit numai lui *Osiris*. În momentul în care *Osiris* s-a întins în ladă, conjurații au închis capacul, fixându-l cu plumb topit și l-au aruncat în Nil, aproape de partea de vărsare, pentru ca să fie dus mai departe de apele Mediteranei. În cele din urmă, lada a fost aruncată de valuri pe țărmul Libanului,

<sup>3</sup> S. A. TOKAREV, *Religia în istoria popoarelor lumii*, Editura Politică, București, 1982, 273

<sup>4</sup> MARIANO FERNÁNDEZ URRESTI, *Chipul neștiut al lui Iisus*, Editura Litera Internațional, București, 2008, 20

<sup>5</sup> MARIANO FERNÁNDEZ URRESTI, *Chipul neștiut al lui Iisus*, 22

<sup>6</sup> *Cartea morților egipteni*, 7

<sup>7</sup> *Cartea morților egipteni*, 7



în apropierea orașului Byblos, unde a fost cuprinsă de trunchiul unui copac ce creștea deasupra ei. Mulți dintre cercetători consideră că acel copac era un brad. Copacul a fost tăiat de regele din Byblos și a fost transformat în stâlp de susținerea a streșinii palatului său. Isis reușește să salveze lada în care se afla trupul soțului ei și o duce în Deltă. Pe când se afla la vânătoare, Seth descoperă lada în care se afla trupul fratelui său și îl tranșează în paisprezece bucăți pe care le răspândește pe tot cuprinsul Egiptului. Isis pornește în căutarea acestor bucăți, punând să se officieze câte o ceremonie funerară pentru fiecare dintre ele. Plutarh menționează în textul său că falusul împăratului n-a fost găsit, fiind devorat de pești. Isis a rezolvat această lipsă confecționând un organ de reproducere artificial ce a devenit obiect de cult și de adorație. Tot de la Plutarh aflăm că aceste înmormântări ale trupului lui Osiris au fost de fapt un subterfugiu a lui Isis, urmărind, în primul rând, răspândirea cultului lui Osiris pe tot cuprinsul țării, iar în al doilea rând, să-l împiedice pe Seth să ghicească, fiind vorba de mai multe morminte, care ar fi locul unde s-ar afla Osiris. După aceasta, scrie Plutarh, Osiris a plecat în Lumea de Dincolo, unde s-a întors, la un moment dat, să-l învețe pe *Horus* arta războiului.<sup>8</sup>

Horus este considerat ca fiu al lui Isis și intră astfel în cercul mitic al lui Osiris. Este considerat zeul lunii, iar mai apoi al soarelui, și astfel opoziția dintre Horus și Seth devine evidentă, căci Seth este zeul terestru, al întunecimilor. Astfel, Horus devine răzbunătorul lui Osiris. Ca zeu al luminii, el are hieroglifa pentru șoim. Toate divinitățile cu chip de șoim sau de pasăre răpitoare ajung să se contopească cu Horus.<sup>9</sup>

Alături de Horus îl găsim pe *Anubis*, zeul reprezentat ca un câine care stă întins pe pânțelele său. Anubis veghea ca fiul său, Horus, să împlinească tot ritualul de îmbălsămare cuvenit tatălui său, Osiris. Acest ritual aducea purificarea mortului. Anubis purta o mască de șacal, care putea să atingă mumia celui decedat. Anubis devine și el zeu al morților, el fiind cel care lua parte la cântărirea inimii pentru a se decide ulterior unde va ajunge defunctul în lumea de dincolo. De asemenea, el a fost considerat ajutorul lui Isis când aceasta căuta rămășițele trupului lui Osiris.

După ce a găsit trupul soțului, Isis l-a transportat cu barca în Delta Nilului. Bocetul lui Isis pe mormântul lui Osiris a fost tradus de Anna Ahmatova:

*... Este întuneric în jurul nostru, deși Ra este pe cer,  
Cerul s-a coborât pe pământ, umbra s-a întins pe pământ.  
Inima mea arde din cauza crudei despărțiri.  
Inima mea arde pentru că zidul  
Cu care te-ai înconjurat te desparte de mine...*<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Cartea morților egipteni*, 7

<sup>9</sup> CONSTANTIN DANIEL, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Editura Cartea Românească, București, 1985, 236-237

<sup>10</sup> Apud T. V. MURAVIEVA, *100 mituri și legende*, EuroPress Group, București, 2007, 40

Plutarh mai amintește în treacăt că Osiris, după ce a fost făcut bucăți, a revenit la viață. Se omite modul în care acesta a revenit în lumea celor vii, lipsind episodul în care trupul lui a fost resuscitat și reconstruit, sub formă de mumie, cu ajutorul bandajelor din pânză de in, devenind rege în Lumea de Dincolo și judecător al morților, pe motiv că *acestea sunt lucruri de taină ce nu pot fi cunoscute niciodată*.<sup>11</sup>

Osiris era zeul și conducătorul morților și imnurile în onoarea sa sunt standard în cultul funerar pe tot parcursul istoriei antice egiptene. Numele său este scris cu trei hieroglife, un ochi deschis stând asupra unui tron stiliat și semnul pentru zeu. Această combinație nu are înțeles în termenii citirii conveționale a acestor semne și sugerează că scrierea se duce într-un timp îndepărtat, când valorile scrierii hieroglifice erau încă experimentale.<sup>12</sup> Se poate ca numele său să fie străin, egiptean, fără să se identifice în nici un alt limbaj. Zeul este în mod sigur antic, dar el abia este menționat în textele cele mai timpurii. Pe zeul Osiris îl găsim prezent într-un mod mai concret în Textele Piramidelor, un corp de imnuri și incantații, care sunt încrustate pe pereții piramidelor din Dinastiile a V-a și a VI-a. O parte a acestui material se poate să fi fost vechi de secole, până să fi fost scris.<sup>13</sup> În această literatură timpurie, Osiris este menționat întâmplător și doar în contexte care clarifică faptul că zeii, la fel ca oamenii, se temeau de el. El este stăpânul vieții de apoi, un stăpân temut, care cere respect până și regelui mort pe ale cărui monumente Textele Piramidelor sunt făcute pentru a venera. El este neexploatat, și este mai recomandat să fie lăsat în tăcere.<sup>14</sup>

Chiar dacă devine rege al lumii de dincolo, Osiris rămâne legat de pământ și de forțele sale tainice. În Textele piramidelor se poate citi că Osiris se dezvăluie revelându-se în apa Nilului, ca inundație. Astfel este denumit *Marele Negru*, făcându-se aluzie la culoarea neagră a mълului pe care îl aduce inundația apelor, dar care fertilizează pământul Egiptului. Osiris mai este numit și *Marele Verde*, aluzia făcându-se la culoarea verde a vegetației și la faptul că vegetația stătea sub dominația sa, deoarece viața plantelor depinde de apa adusă de Osiris, iar plantele își au rădăcinile adânci în pământ, adică în lumea stăpânită de Osiris.<sup>15</sup>

În ce privește festivitățile închinat zeului, marile ceremonii osiriace aveau loc spre sfârșitul perioadei inundației, mai exact atunci când vegetația începea să răsară din nou. Sărbătoarea se desfășura în orașul *Busiris*, pentru că el mai era supranumit și *Stăpânul din Busiris*. Identificat la început cu acel vechi zeu pe nume *Anezti*, zeu al oștirilor, care purta o pană în păr, avea bici și un toiag recurbat de păstor, Osiris și-a însușit aceste atribute.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> *Cartea morților egipteni*, 8

<sup>12</sup> Vezi JOHN RAY, *Osiris – Judecătorul lumii de apoi*, Aquila, 2005, 147

<sup>13</sup> JOHN RAY, *Osiris – Judecătorul lumii de apoi*, 148

<sup>14</sup> JOHN RAY, *Osiris – Judecătorul lumii de apoi*, 148

<sup>15</sup> CONSTANTIN DANIEL, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, 257

<sup>16</sup> CONSTANTIN DANIEL, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, 257-258

Sărbătoarea care se desfășura la Busiris consta în reprezentări „teatrale” la care luau parte doar cei inițiați. La aceste reprezentări se putea afla soarta zeului, moartea și tainele învierii sale. În timpul festivității se arată - printr-un fel de rememorare a unor „actori” a evenimentelor - momentul în care regele este atacat de dușmanii săi, dar se trece peste momentul uciderii sale, moment care nu trebuie nici pronunțat și nici arătat în vreun fel. După acestea se evidențiază pregătirile ce se fac pentru înmormântare. Urmează bătălia în care regele este răzbnut împotriva propriilor dușmani, iar aceștia sunt biruiți de admiratorii săi. În cele din urmă Osiris se reîntoarce, în aclamațiile admiratorilor, în templul său.<sup>17</sup>

Reprezentarea lui Osiris este realizată de obicei într-un mod mai aparte: culoarea pielii este verde - aluzie la calitatea sa de stăpân al vegetației, iar alteori este neagră, spre a fi indicat stăpân peste lumea cea întunecoasă. Zeul este înfățișat cu un corp ale cărui membre nu sunt conturate în mod clar, mâinile sale țin biciul și toiagul încovoiat în partea de sus, în timp ce un fel de coroană îi acoperă capul.<sup>18</sup>

În ceea ce privește reprezentarea lui Isis se poate menționa că uneori Isis stă alături de un câine pentru că a fost comparată cu zeița *Sothis*, patroana stelei Sirius, pe care grecii o numeau *steaua câinelui*. Alteori îi sunt atribuite noi însușiri, apropiind-o de Afrodita din mitologia greacă, fiind astfel considerată zeița dragostei.<sup>19</sup>

\*

Făcând o analogie între mit și romanul *Baltagul*, se poate afirma că povestea Vitoriei Lipan în căutarea rămășițelor lui Nechifor este de fapt povestea lui Isis și Osiris. Mitul egiptean se suprapune în chip desăvârșit cu subiectul romanului, lucru care nu a fost descoperit câteva decenii până la Alexandru Paleologu, cel care prezintă această comparație în lucrarea sa *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*.<sup>20</sup>

Prima aluzie, aproape imperceptibilă, la mitul egiptean o găsim la sfârșitul capitolului XI, când Vitoria afirmă că *trebuia să afle dacă Lipan s-a înălțat la soare, ori a curs pe-o apă...*<sup>21</sup> Osiris ca divinitate reprezintă soarele care apune și răsare – adică moartea și învierea. Cadavrul lui Osiris a fost aruncat de Seth în Valea Nilului. Punctul central al motivului osirian în *Baltagul* este găsirea și reasamblarea trupului lui Nechifor Lipan:

<sup>17</sup> CONSTANTIN DANIEL, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, 258

<sup>18</sup> CONSTANTIN DANIEL, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, 260

<sup>19</sup> CONSTANTIN DANIEL, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, 240

<sup>20</sup> vezi ALEXANDRU PALEOLOGU, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, Editura Cartea Românească, București, 1978, 105-150

<sup>21</sup> MIHAIL SADOVEANU, *Hanu Ancuței – Baltagul*, Editura Minerva, București, 1987, 157

*Oase risipite, cu zgârciurile umede, albeau țărâna. Botforii, tașca, chimirul, căciula brumărie erau ale lui Nechifor. El era acolo, însă împușinat de dinții fiarelor. Scheletul calului, curățit de carne, sub tarniță și poclăzi, zăcea mai încolo. Femeia răcni aprig:*

*- Gheorghită!*

*Flăcăul tresări și se întoarse. Dar ea striga pe celălalt. Îngenunchind cu grabă, îi aduna ciolanele și-i deosebi lucrurile. Căpățâna era spartă de baltag.<sup>22</sup>*

Trebuia menționat aici tandemul onomastic „Vitoria – Nechifor”, care în mod sigur nu este întâmplătoare. Vitoria are un adevărat drum în care ea urmărește *victoria*. Aici semnificația numelui este de la sine înțeleasă. Nechifor însă, din grecescul *Nike-phoros* care înseamnă *purtător de victorie* are numele schimbat.<sup>23</sup>

*Într-al patrulea an al vieții se bolnăvise de hidropică și atâta slăbise încât au fost poftiți preoți de i-au făcut sfintele masle. Atuncea, după masle, a venit și țiganca cea bătrână a lui Lazăr Cobzaru, și maică-sa i l-a vândut pe fereastră luînd preț pentru el un bănuț de aramă. Primindu-l de la mama lui, Cobzărița i-a suflat pe frunte descîntînd, și i-a schimbat numele, ca să nu-l mai cunoască bolile și moartea. De-atuncea i-a rămas numele Nechifor [...].<sup>24</sup>*

Însă numele său inițial fusese Gheorghe, iar când erau doar ei doi singuri, soția îi zicea cu glas dulce *Gheorghită*. La fel se numea și băiatul lor, cu care pornise femeia la drum. Și aici numele de Gheorghe are nume de învingător, numele celui care a ucis balaurul.

Isis – Vitoria este însoțită în căutarea soțului de fiul ei Gheorghită, care poate fi asemuit cu Horus, căruia i se alătură câinele Lupu, asemuit cu Anubis. Pentru Gheorghită este un adevărat drum de inițiere căutarea tatălui ucis, un drum al bărbăției, al maturității.

Existența câinelui nu este una întâmplătoare. În mitologia egipteană, câinele este asociat cu Anubis, cel care are un rol important în cântărirea sufletului în lumea de dincolo. Aproape în fiecare mitologie, câinele are rol de psihopomp, călăuză a omului în întunericul morții. Câinele, căruia nevăzutul îi este atât de familiar, nu se mulțumește doar să-l călăuzească pe mort. El servește și ca mijlocitor între lumea aceasta și cealaltă, interpret al celor vii care vor să stea de vorbă cu morții și divinitățile subterane din ținuturile lor.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> MIHAIL SADOVEANU, *Hanu Ancuței – Baltagul*, 176

<sup>23</sup> vezi ALEXANDRU PALEOLOGU, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, 83

<sup>24</sup> MIHAIL SADOVEANU, *Hanu Ancuței – Baltagul*, 91

<sup>25</sup> JEAN CHEVALIER, ALAIN GHEERBRANDT, *Dicționar de simboluri, volumul I*, Editura Artemis, București, 1993, 326-327

Chipul câinelui este asociat simbolic cu funcția de ghid și păzitor al sufletului. Acel motto cu care începe romanul, *Stăpâne, stăpâne/Mai chiamă ș-un cîne...*, se referea la rolul pe care îl va juca câinele Lupu, alias *Anubis*.

Echipa este completă în roman: Isis – Vitoria, Horus – Gheorghiiță, Anubis – câinele Lupu. Omul, comunitatea, natura, universul – toate sunt implicate atât în mitul egiptean, cât și în evenimentele romanului. În *Baltagul* mitul nu are doar o funcție simbolică, ci și una inițiativă.<sup>26</sup> Rolul fiului în pedepsirea ucigașului este un exercițiu al puterii. Inițierea lui Gheorghiiță se face sub oblăduirea unei femei, care este mama sa. Rolul lui Gheorghiiță e subordonat mamei, băiatul fiind încă imatur, dar totuși e un rol esențial. Gesturile finale îi revin fiului.<sup>27</sup>

*Rîzînd, nevasta trecu feciorului baltagul. [...] Împuns de alt țipăt al femeii, feciorul mortului simți în el crescînd o putere mai mare și mai dreaptă decît a ucigașului. Primi pe Bogza în umăr. Îl dădu îndărăt. Apoi îl lovi scurt cu muchea baltagului, în frunte.*<sup>28</sup>

La sfârșitul celor petrecute, băiatul iese format, capabil de a-și asuma rolul de urmaș. Orice proces inițiativ presupune o moarte, fie și una simbolică, care implică o serie de încercări menite să întărească acel tânăr caracter al eroului sau al unui erou. Moartea inițiativă, fiind o trecere în întuneric, e întotdeauna echivalentă cu o coborâre în infern. Cei aleși trebuie să coboare în acel loc, ca după aceea să iasă de acolo, renăscuți.<sup>29</sup> Și mama împreună cu fiul trebuie să coboare într-o râpă pentru capul familiei. Are loc o *coborâre* pentru ca mortul găsit să fie adus *sus* pentru a fi înmormântat creștinește. Câinele, legătura dintre cele trecătoare și cele veșnice, este cel care arată drumul în râpă, în „infernul” în care vor coborî mama și fiul. Și aici, mama are rolul de îndrumător: *Coboară-te în râpă după cîne [...] Coboară-te, îți spun.*<sup>30</sup> De asemenea, pentru cei doi, mama și fiul, dar în special pentru fiul, are loc un drum către *sus*, să fie demn de a-și termina drumul inițiativ început.

Așa cum Eneas coborîse în Infern cu creanga de aur pentru a-și găsi tatăl, tot așa și Gheorghiiță coborî pentru a-și regăsi părintele mort. Dar acesta e ca și Osiris sortit reînvierii. Această reînviere însă se petrecea în sufletul fiului său.<sup>31</sup>

*Singurătățile muntelui pulsau de apele primăverii; viața tainică își întindea iar punțile în prăpăstiile morții. Sângele și carnea lui Nechifor Lipan se întorceau*

<sup>26</sup> ALEXANDRU PALEOLOGU, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, 110

<sup>27</sup> ALEXANDRU PALEOLOGU, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, 111

<sup>28</sup> MIHAIL SADOVEANU, *Hanu Ancuței – Baltagul*, 193, 197

<sup>29</sup> ALEXANDRU PALEOLOGU, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, 112

<sup>30</sup> MIHAIL SADOVEANU, *Hanu Ancuței - Baltagul*, 174

<sup>31</sup> ALEXANDRU PALEOLOGU, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, 115

*asupra lui în pași, în zboruri, în chemări. Flăcăul nu înțelegea din toate decât o frică strecurată din pământ în el, și începu să vorbească cu cînele și cu calul, adresându-le cuvinte fără noimă.*<sup>32</sup>

Această „a doua naștere”, nașterea inițiativă, nu înseamnă o „înviere” în sens individual, ci conștiința participării la viața eternă și universală.

Dacă s-a amintit despre personajele-simbol atunci este necesar să se menționeze și despre arma cu rol de simbol. Pe de o parte, arma este cea a crimei, arma cu care a fost omorât Nechifor Lipan și pe care parcă ar fi scrisă această crimă: *Gheoghiță, vorbi cu mirare femeia, mi se pare că pe baltag e scris sânge...*<sup>33</sup> Pe de altă parte, făurită anume în vederea expediției justițiară și binecuvântat de preot, baltagul are întrebuițare simbolică și magică, rămânând nepătat de sânge: lovitura răzbunătoare e dată de Gheorghită cu alt baltag, al ucigașului însuși.<sup>34</sup>

### Concluzie

Omul e muritor, conștiința e incapabil să evite această realitate, acest verdict cu termen imprezibil ce pândește ființa individuală la tot pasul. Iubirea e singurul antidot al morții sau măcar singurul ei paliativ. Deoarece este muritor, omul întemeiază familie, cetate, instituții, religie, monumente – toate acestea în ciuda existenței morții. Întreaga civilizație se naște din conștiința omului că e muritor.<sup>35</sup>

Mitul lui Osiris exprimă toate acestea în modul cel mai concret. Acel rege a întemeiat în țara sa și a răspândit peste tot pe unde a călătorit artele și a introdus agricultura, prin care viața primește rang uman. Instituțiile, artele, meșteșugurile, și evident, copiii, sunt răspunsuri date morții de către om, modul uman de a exista în ciuda existenței morții.<sup>36</sup>

În pofida morții a întemeiat Isis cultul soțului ei. Murit și reînviat, Osiris devine superior celor trecătoare, arătând superioritatea iubirii în fața morții. Urmând-o pe Isis, Vitoria Lipan întemeiază cultul lui Nechifor la Sabasa.

În privința dispariției oierului oamenii fac presupuneri, dar Vitoria le respinge, căci doar ea cunoaște calendarul pastoral. Mișcarea este milenară, neprevăzutul exclus. Un singur lucru este legat de nerespectarea acestui calendar: întârzierea soțului. Iubirea, dorința de a-și găsi soțul este cea care o îndeamnă pe Isis în felul ei, și pe Vitoria în felul ei, să-și găsească soțul. Felul în care Vitoria își asumă singură căutarea vinovaților este demnă de o adevărată eroină. Își ia inițiativa să plece

<sup>32</sup> MIHAIL SADOVEANU, *Hanu Ancuței – Baltagul*, 177

<sup>33</sup> MIHAIL SADOVEANU, *Hanu Ancuței – Baltagul*, 197

<sup>34</sup> ALEXANDRU PALEOLOGU, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, 113

<sup>35</sup> ALEXANDRU PALEOLOGU, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, 114

<sup>36</sup> ALEXANDRU PALEOLOGU, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, 115

în căutarea soțului ei, iar această inițiativă face dintr-o simplă femeie un adevărat detectiv. Ultimele capitole ale romanului sunt captivante prin jocul deducțiilor acestei femei fără știință de carte, dar capabilă să citească de pe chipul și în gesturile oamenilor.<sup>37</sup>

Legătura dintre Osiris și Nechifor este că ambii au fost uciși prin trădare. Pe pământ, Osiris a cunoscut moartea, fiind scufundat în Nil. Nechifor a fost găsit într-o râpă. Simbolic vorbind, Osiris evocă o ființă divină ce încarnează pământul egiptean. În esență, mitul egiptean este al unui zeu care s-a întors din morți, triumfând asupra ei. Ceva similar cu ceea ce a făcut Isus în religia creștină.<sup>38</sup> În cazul lui Nechifor însă, învierea se produce în interiorul celor două personaje, mama și fiul, dar în special în interiorul lui Gheorghiuță, pentru care întregul drum este unul al inițierii.

---

<sup>37</sup> NICOLAE MANOLESCU, *SADOVEANU sau UTOPIA CĂRȚII*, Editura Eminescu, București, 1976, 160-161

<sup>38</sup> vezi CONSTANTIN CIOPRAGA, *Baltagul de Mihail Sadoveanu*, 46-47

## O VIZIUNE CREȘTINĂ ASUPRA AUTORITĂȚII POLITICE

CRISTIAN BARTA\*

**SUMMARY. A *Christian View on the Political Authority*.** The theme I would like to develop is the political authority, a subject that is always in actuality, through the real incidence that it exercises on the life of every one of us. The purpose of our study is to present a Christian point of view on this theme, using the main documents of the Catholic Church regarding its social doctrine. After the definition of some fundamental concepts for the existence of political communities (state, civil society, political community, common good, political authority) through their grounding in an authentic axiology, being systematically related to the human, moral and spiritual values, our initiative continues by emphasizing the nature of political authority from the perspective of the relations this one has with the human person, with the civil society, and with the religious freedom. The political authority is adapted to the human nature but it is in no way absolute: it has to be, above all, a moral force, a power that has to be exercised in accordance with the healthy reason, for the promoting of the common good. The political authority is an exigence of the moral order of the society as well, for which reason it has no right to activate against the moral values. In this way temptations the political authority meets can be avoided: totalitarianism, absolute individualism, ignorance of social justice. On the other hand the political authority is called to assume a *modus essendi* determined by the authentic human and moral values which will manifest itself through a *modus operandi* of serving the human person, the society, and the common good of all. All these principles are necessary for the Romanian society, now democratic and European, but with a still immature political class, deeply influenced by pseudo-values and the desire to get rich over night to the prejudice of the common good. The last but not least, the exercising of the political power inside the Romanian borders should take into consideration the anamnestic reason, the memory of the suffering during the communist period and the regime immediately following it, beginning with the end of 1989.

**Keywords:** *political authority, moral values, social doctrine, Catholic Church*

**REZUMAT.** *O perspectivă creștină asupra autorității politice.* Tema pe care aș dori să o dezvolt este autoritatea politică, un subiect mereu în actualitate, prin incidența reală care o exercită asupra vieții fiecăruia dintre noi. Scopul studiului nostru este de a

---

\* Prof. univ. dr., decan, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, crisbarta@yahoo.com.



prezenta o perspectivă creștină asupra acestei teme, pornind de la principalele documente ale Bisericii Catolice cu privire la doctrina socială. După definirea unor concepte fundamentale pentru existența comunităților politice (stat, societate civilă, comunitate politică, bun comun, autoritatea politică), pe temeiul unei axiologii autentice, raportate sistematic la valorile spirituale, morale și umane, inițiativa noastră continuă prin sublinierea naturii autorității politice din perspectiva relațiilor pe care acesta le are cu persoana umană, cu societatea civilă, precum și cu libertatea religioasă. Autoritatea politică este adaptată la natura umană, dar nu este nicidecum absolută, trebuind să existe în acest sens, mai presus de toate, o forță morală, o putere care să fie exercitată în mod benefic, pentru promovarea binelui comun. Autoritatea politică este și o exigență a ordinii morale a societății, motiv pentru care nu are dreptul de a acționa împotriva valorilor morale. Tentațiile cu care se confruntă autoritatea politică - totalitarism, individualism absolut, ignorarea justiției sociale - pot fi astfel evitate. Pe de altă parte, autoritatea politică este chemată să-și asume un *modus essendi* determinat de valorile umane și morale autentice, care se va manifesta printr-un *modus operandi* de a servi persoanei umane, societatea, și binele comun al tuturor. Toate aceste principii sunt necesare pentru societatea românească, acum democratică și europeană, dar cu o clasă politică încă imatur, profund influențată de pseudovalori și dorința de a se îmbogăți peste noapte, în detrimentul binelui comun. În cele din urmă, dar nu cel mai puțin important, exercitarea puterii politice în interiorul granițelor României ar trebui să ia în considerare motivul anamnestic, memoria suferinței în perioada comunistă și a regimului ce i-a urmat imediat, începând cu sfârșitul anului 1989.

**Cuvinte cheie:** *autoritate politică, valori morale, doctrina socială, Biserica Catolică*

Tema pe care doresc să o tratez este autoritatea politică, un subiect care își păstrează mereu actualitatea prin incidența reală pe care o exercită asupra vieții fiecăruia dintre noi. Scopul studiului nostru este acela de a prezenta un punct de vedere creștin asupra acestei teme, folosindu-ne de principalele documente ale Bisericii Catolice cu privire la doctrina socială.

1. Înainte însă de a formula acest punct de vedere, se cuvine să facem câteva precizări de ordin conceptual și terminologic. Nu putem înțelege corect conceptul de autoritate politică, dacă nu avem o corectă înțelegere a altor noțiuni: Statul, societatea civilă, binele comun, comunitatea politică. Această încercare de precizare a conținutului conceptelor fundamentale care ar trebui să stea la baza politicii românești ar putea promova o atitudine de uimire: de ce să le mai precizăm, din moment ce acestea sunt deja definite? Motivul este simplu: chiar dacă aceste noțiuni sunt definite în *Constituția* României, modul în care sunt interpretate prin acțiunile politice lasă de dorit. Este, prin urmare, necesară ancorarea acestora într-o axiologie autentică, prin raportarea lor constantă la valorile umane, morale și spirituale.

**1.1. Statul** reprezintă o formă de organizare politică apărută în secolul al XIII-lea, având înțelesul de realitate stabilă a unui popor, alcătuit din cetățeni care locuiesc pe un anumit teritoriu și sub o autoritate supremă și legitimă. Evoluția statului modern a înregistrat trecerea de la concepția absolutistă teoretizată de Machiavelli și culminată în filosofia germană a secolului al XIX-lea, la concepția democratică, exprimată inițial în statul liberal-burghez și ulterior în așa-numitul stat social (Welfare State)<sup>1</sup>. Constituția României precizează faptul că „România este stat național, suveran și independent, unitar și indivizibil. Forma de guvernământ a statului român este republica. România este stat de drept, democratic și social, în care demnitatea omului, drepturile și libertățile cetățenilor, libera dezvoltare a personalității umane, dreptatea și pluralismul politic reprezintă valori supreme, în spiritul tradițiilor democratice ale poporului român și idealurilor Revoluției din decembrie 1989, și sunt garantate”<sup>2</sup>. Această definiție a Statului Român este completată în mod oportun de art. 4 al Constituției: „Unitatea poporului și egalitatea între cetățeni: Statul are ca fundament unitatea poporului român și solidaritatea cetățenilor săi. România este patria comună și indivizibilă a tuturor cetățenilor săi, fără deosebire de rasă, de naționalitate, de origine etnică, de limbă, de religie, de sex, de opinie, de apartenență politică, de avere sau de origine socială”<sup>3</sup>. Așadar, Statul este expresia instituțională suverană a poporului român, dar el se relaționează cu fiecare cetățean, garantându-i drepturile firești și veghind onorarea obligațiilor<sup>4</sup>.

***Relația Stat – persoană/persoane prezintă din punct de vedere creștin două aspecte fundamentale:***

- Constituția României, pe care trebuie să o respectăm cu toții, are nevoie de învățătura Bisericii sau, altfel spus, de spiritul creștin. Cetățeanul are tendința de a privi Statul ca pe o entitate superioară ce ar avea o întâietate absolută în raport cu persoana umană. Or, Statul se fundamentează tocmai pe realitatea persoanei și pe întregul complex de relații pe care aceasta le dezvoltă. De aceea, este corect să afirmăm o prioritate ontologică a persoanei în raport cu Statul.
- În același timp, existența Statului este pretinsă de binele comun al tuturor persoanelor: „Mai decurge de aici și faptul că exercitarea autorității politice, fie înăuntrul comunității ca atare, fie în cadrul organismelor ce reprezintă statul,

---

<sup>1</sup> Cf. G. Piana, *Stato*, în *Lexikon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, ediția a II-a, coordonat și îngrijit de Vito Mancuso și Luciano Pacomio, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1994, p. 1007.

<sup>2</sup> *Constituția României*, la *Titlul 1, art. 1, 1-3*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, art. 4, 1-2.

<sup>4</sup> *Constituția României* prezintă aceste drepturi la *Capitolul II, Art. 22-53*, iar îndatoririle la *Art. 54-57*.

trebuie să se desfășoare totdeauna în limitele ordinii morale, în vederea binelui comun - un bine comun conceput în mod dinamic -, în conformitate cu o ordine juridică stabilită sau urmând a se stabili”<sup>5</sup>.

**1.2. Ansamblul relațiilor și al resurselor sociale, culturale și economice** dintre cetățenii Statului, autonome în raport cu ambianța politică și economică, constituie **societatea civilă**<sup>6</sup>. Finalitatea societății civile este aceea de a promova binele comun<sup>7</sup>. Aceeași finalitate o are și **comunitatea politică**: „Aceasta există așadar în vederea binelui comun și în el își găsește justificarea și semnificația deplină și tot din el își dobândește principiile juridice primordiale”<sup>8</sup>.

**1.3. Binele comun** „cuprinde totalitatea condițiilor de viață socială prin care oamenii, familiile și asociațiile se pot realiza mai deplin și mai ușor”<sup>9</sup>. Nu trebuie însă să uităm faptul că această împlinire a persoanelor și a familiilor are și o importantă dimensiune spirituală. Contestat de Max Weber și de Adam Smith, binele comun rămâne totuși o realitate fundamentală pentru existența cetățenilor Statului. Norbert Neuhaus îi recunoaște atât importanța, cât și complexitatea: „Binele comun se compune deci dintr-o împletitură complexă de valori, tradiții și instituții, tehnică, economică, culturală, juridică și politică. Este o împletitură greu de privit în ansamblu, dar care în totalitatea sa este premisa dezvoltării personale și astfel a binelui individual. Nu se rezumă numai la stat, ci la toate formele de conviețuire omenească.

<sup>5</sup> Conciliul Vatican II, GS 74.

<sup>6</sup> Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, p. 227. „Societatea civilă, sferă a raporturilor sociale dotată cu forme și principii proprii, diferită de stat [...]. Expresia a avut o largă difuzare începând cu sfârșitul anilor 1970, mai întâi în regiunile comuniste ale Europei de Est, unde era utilizată de mișcările dizidente pentru a indica o posibilă alternativă la statul totalitar, apoi și în țările din Vest, pentru revendicarea unei autonomii mai largi a socialului în raport cu grupul politic implicat în criza statului asistențial” (*Enciclopedia de Filosofie și științe umaniste*, De Agostini, trad. Luminița Cosma, Mihaela Pop și Anca Dumitru, Ed. All Educational, București, 2004, pp. 1025-1026). O definiție clară este oferită și de Fundația pentru Dezvoltarea Societății Civile: "Societatea civilă este o noțiune care descrie forme asociative de tip apolitic și care nu sunt părți ale unei instituții fundamentale a statului sau ale sectorului de afaceri. Astfel, organizațiile neguvernamentale - asociații sau fundații, sindicatele, uniunile patronale sunt actori ai societății civile, care intervin pe lângă factorii de decizie, pe lângă instituțiile statului de drept pentru a le influența, în sensul apărării drepturilor și intereselor grupurilor de cetățeni pe care îi reprezintă" ([www.fdsc.ro](http://www.fdsc.ro)).

<sup>7</sup> Vezi Papa Leon al XIII-lea, Enciclica *Rerum novarum*, nr. 27, în *I Documenti sociali della Chiesa. Da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, p. 27.

<sup>8</sup> Conciliul Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et Spes* (de acum înainte documentul va fi citat GS) nr. 74.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

Astfel există un bine comun al familiei, al universității, al unei companii, al unui oraș, precum există de asemenea și un bine comun al unui stat sau al comunității de popoare”<sup>10</sup>.

Binele comun nu este deci un termen lipsit de conținut sau cu un conținut stabilit de o anumită clasă conducătoare. El nu se definește nici măcar printr-o decizie a majorității cetățenilor luată la un moment dat<sup>11</sup>. Binele comun își are rădăcina în însăși natura omenească. „Binele comun nu este dat pur și simplu pe mâna autorităților statului, ca și cum acestea ar putea dispune de el după bunul lor plac, ci din contră, binele comun este prestatal, astfel încât să lege puterile statului”<sup>12</sup>. Tocmai de aceea, „într-o societate bine ordonată nu există un conflict de bază între binele individual și cel comun, deoarece o datorie importantă a binelui comun este aceea de a-l ajuta pe fiecare membru al societății să se realizeze și să se dezvolte pe sine”<sup>13</sup>.

**1.4. O societate bine ordonată pretinde însă și existența unei autorități politice:** „Însă în comunitatea politică se adună oameni numeroși și diferiți și pe bună dreptate ei pot tinde să aibă păreri diferite. De aceea, ca nu cumva, din diversitatea de păreri, comunitatea politică să fie sfâșiată, este necesară o autoritate care să îndrepte toate forțele cetățenilor spre binele comun, nu în mod mecanic, nici despotice, ci acționând în primul rând ca o forță morală bazată pe libertate și pe conștiința responsabilității. Este evident așadar că comunitatea politică și autoritatea publică își găsesc temeiul în natura umană și ca atare aparțin de ordinea prestabilită de Dumnezeu, deși determinarea regimului politic și desemnarea conducătorilor sunt lăsate la libera voință a cetățenilor”<sup>14</sup>.

Autoritatea politică trebuie așadar să fie înainte de toate o forță morală care se întemeiază pe valorile umane și morale, respectându-le și promovându-le. „Adevărul nu se impune decât prin forța adevărului însuși care pătrunde mințile lin, dar cu putere”<sup>15</sup>. Constrângerea fizică<sup>16</sup> nu poate constitui garanția acestei autorități, dar raportul

<sup>10</sup> Norbert Neuhaus, *Valorile democrației creștine*, vol. I, Ed. Alfa și Omega, Chișinău, 2004, p. 15.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>14</sup> GS 74.

<sup>15</sup> Conciliul Vatican II, Declarația privind libertatea religioasă *Dignitates humanae* (de acum înainte documentul va fi citat *DH*), nr. 1.

<sup>16</sup> Max Weber așează la temelie statului constrângerea: „statul este acea asocieră umană care își arogă (cu succes) dreptul de a avea, în granițele unui anumit teritoriu – și acest teritoriu face parte din caracteristicile sale -, monopolul asupra constrângerii fizice legitime [...]. Orice mecanism de conducere ce presupune o întreruptă administrare trebuie, pe de o parte, să orienteze oamenii spre o atitudine de supunere

autorității politice cu valorile autentice se poate impune în mod firesc conștiinței: „Atunci cetățenii sunt obligați în conștiință la supunere. De aici se manifestă limpede răspunderea, demnitatea și importanța acelor care conduc”<sup>17</sup>. Papa Benedict al XVI-lea vorbește în acest sens despre puterea dreptului, a unui drept care, prin legătura sa cu valorile inerente naturii umane, depășește orice determinare arbitrară: „La modul concret, datoria politicii este de a pune puterea sub controlul dreptului și de a ordona în felul acesta folosirea ei cu sens. Nu dreptul celui mai tare, ci puterea dreptului trebuie să prevaleze [...]. Suspiciunea față de drept, revolta împotriva dreptului vor apărea întotdeauna acolo unde dreptul însuși nu se mai prezintă ca expresie a unei justiții în interesul tuturor, ci ca produs al arbitrarului, ca pretenție, a celor ce au puterea, de a poseda dreptul”<sup>18</sup>.

## 2. Raportul autorității politice cu societatea civilă

Sfântul Apostol Pavel le spunea contemporanilor săi că: „Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite. Pentru aceea, cel ce se împotrivesc stăpânirii se împotrivesc rânduielii lui Dumnezeu. Iar cei ce se împotrivesc își vor lua osândă”<sup>19</sup>. Desigur, această autoritate trebuie să fie înainte de toate o forță morală. În același timp, nu trebuie uitat un alt aspect esențial: autoritatea politică are „dignitatea persoanei ca principiu de bază, și binele comun ca scop principal. La acestea se mai adaugă și celelalte două principii de organizare a societății: solidaritatea și subsidiaritatea”<sup>20</sup>.

### 2.1. Centralitatea persoanei

Biserica, după cum s-a precizat deja, nu face politică. Cu toate acestea, experiența sa milenară de slujire a omului, îi permite să sugereze oricărei autorități respectarea și promovarea persoanei umane. Acest adevăr nu și-a pierdut importanța

---

față de cei ce se pretind a fi exponenții legitimi ai puterii și, pe de altă parte, să dispună efectiv, tocmai în virtutea acestei supuneri, de instrumentele necesare exercitării constrângerii fizice, respectiv, de personalul administrativ și de mijloacele efective de administrare” – Max Weber, *Politica, o vocație și o profesie*, trad. Ida Alexandrescu, Ed. Anima, București, 1992, p. 8.

<sup>17</sup> GS 74.

<sup>18</sup> Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, trad. de Delia Marga, introd. de Andrei Marga, Ed. Apostrof, Cluj-Napoca, 2005, pp. 102-103.

<sup>19</sup> Rm. 13,1-2.

<sup>20</sup> László Holló, *Relația dintre Stat și Biserică în teologia romano-catolică*, în volumul *Kirche, Staat, Gesellschaft. Documentația conferinței Academiei Evanghelice Transilvania, în colaborare cu AIDRom, 10-12 septembrie 2003, Sibiu*, vol. I, editor Arhiepiscopul Dr. Nifon Mihăiță, Seria Academia, Ed. Blueprint International, București, 2005, p. 137

nici astăzi, în societatea europeană democratică: „Biserica este conștientă că democrația, pe de o parte, exprimă mai bine participarea cetățenilor la opțiunile politice, de cealaltă parte, devine posibilă numai în măsura în care pune la temelia sa o concepție corectă asupra persoanei. În privința acestui principiu, angajamentul catolicilor nu poate accepta nici un compromis, pentru că, altfel, ar fi știrbită mărturia credinței creștine în lume, precum și unitatea și coerența creștinilor înșiși. Structura democratică pe care un stat modern își propune să se construiască ar fi cam fragilă dacă nu ar așeza pe temelia sa rolul central acordat persoanei”<sup>21</sup>.

## **2.2. Autoritatea politică se află în slujba societății civile**

O consecință a primatului persoanei în raport cu autoritatea politică este și întâietatea societății civile.

„Dreptul la libertate în materie de religie se exercită în societatea umană și de aceea folosirea lui este supusă anumitor norme care îl circumscriu. În folosirea oricărei libertăți trebuie observat principiul moral al responsabilității personale și sociale: în exercitarea drepturilor sale, fiecare om și grup social este obligat de legea morală să țină seama de drepturile celorlalți, și de îndatoririle sale față de ceilalți, și de binele comun al tuturor. Trebuie să se procedeze față de toți cu dreptate și omenie. Pe lângă aceasta, de vreme ce societatea civilă are dreptul să se apere împotriva abuzurilor care ar putea apărea sub pretextul libertății religioase, sarcina de a asigura această protecție îi revine în primul rând puterii de stat; acest lucru însă nu trebuie să se facă în mod arbitrar sau favorizând pe nedrept o parte sau alta, ci după normele juridice conforme cu ordinea morală obiectivă, norme cerute de ocrotirea eficientă a drepturilor tuturor cetățenilor și de armonizarea lor pașnică, de o grijă corespunzătoare pentru acea autentică pace publică ce constă într-o conviețuire orânduită în adevărată dreptate, precum și de cuvenita ocrotire a moralității publice. Toate acestea constituie o parte fundamentală a binelui comun și intră în noțiunea de ordine publică. De altfel, în societate trebuie respectat obiceiul ocrotirii unei libertăți integrale, conform căruia omului trebuie să i se recunoască libertatea cea mai largă cu putință, iar libertatea nu trebuie limitată decât atunci când și în măsura în care acest lucru este necesar”<sup>22</sup>.

Este însă de dorit creșterea conștiinței de sine a societății civile românești, care trebuie să se manifeste cu mai multă coerență și într-un mod mai diversificat, evitând încremenirea în figura unor ONG-uri ce nu par a fi străine de anumite

---

<sup>21</sup> Congregația pentru Doctrina Credinței, *Notă doctrinară cu privire la câteva chestiuni legate de implicarea și comportarea laicilor în viața politică*, trad. M. Cerghizan, Editura Presa Bună, Iași, 2004, nr. 11, p. 11.

<sup>22</sup> *DH*, nr. 7.

partide politice. Autoritatea politică din România are o nevoie vitală de relația cu o societate civilă puternică, condiție esențială a funcționării statului democratic.

### **2.3. Exercițarea autorității politice trebuie să fie corectă din punct de vedere procedural, dar, în același timp, trebuie să fie etică**

Chestiunea raportului autorității politice cu etica, cu morala, are o mare importanță atât dintr-o perspectivă creștină, cât și sub aspectul unei raționalități deschise transcendenței. Johann Baptist Metz, plecând de la constatarea faptului că în accepția modernă a termenului politica nu are nicio legătură cu transcendența, se întreba: „Este oare un fundamentalist antidemocratic sau un tradiționalist antipluralist acela care vrea să judece motivația unei decizii politice nu numai exclusiv în baza corectitudinii procedurale?”<sup>23</sup>

Libertatea concepută ca eliberare de orice legătură, inclusiv de natură morală sau transcendentă, și întemeiată exclusiv pe pretenția absolutistă a rațiunii, nu poate susține societatea democratică. De aceea Metz propune o critică a modelului de rațiune dezvoltat de iluminism, mai cu seamă a uneia dintre prejudecățile rațiunii iluministe: prejudecata cu privire la memorie. „Iluminismul privilegia discursul și consensul, subevaluând – în critica sa totală, abstractă referitoare la tradiții – forța inteligibilă și critică a memoriei, adică raționalitatea anamnetică”<sup>24</sup>. Politica actuală, invocând doar rațiunea și consensul unei majorități, nu este contrazisă prin efectele acestei prejudecăți? „Oare nu sunt tocmai amintirile colective relaționate întotdeauna cu un context, cu rădăcini istorico-culturale, acelea care continuă să obstacoleze înțelegerea reciprocă, care conduc mereu la conflicte dureroase și la ostilități dramatice, și din care se hrănesc – la finalul secolului nostru iluminat – toate războaiele civile în desfășurare sau cele latente? *Exempla docet!*”<sup>25</sup>. Raționalitatea contemporană are deci nevoie de rațiunea anamnetică, de memoria suferințelor. Metz pune însă accentul nu pe suferințele personale, adesea izvor conflictual în existența noastră, cât mai cu seamă pe memoria suferințelor celorlalți<sup>26</sup>. Ceilalți, la care se face referire, apar în amintire ca „victime ale istoriei libertății”<sup>27</sup>. Iată de ce o raționalitate ce ignoră memoria este în realitate săracă și, în consecință, incapabilă să susțină o societate cu adevărat democratică. Mai mult încă, „această memorie a suferinței devine fundamentul unei responsabilități universale deoarece ține seama și de suferințele celorlalți, de suferințele străinilor și, potrivit unui principiu în întregime biblic, de suferințele dușmanilor, și nu le

<sup>23</sup> Johann Baptist METZ, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, trad. it. Fr. Caracciolo Pieri, Editura Queriniana, Brescia, 1998, p. 192.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 204.

uită atunci când judecă istoria propriilor suferințe. Această memorie a suferințelor celuilalt nu este numai baza morală a unei înțelegeri intersubiective, ci pătrunde în profunzimea panoramei politice a lumii noastre”<sup>28</sup>.

Alexis de Tocqueville remarca deja în anul 1840 pericolul schismei dintre drept și morală, care poate conduce la o negare a drepturilor persoanei: „Cum noțiunile obișnuite de echitate și de morală nu mai sunt suficiente pentru a explica sau justifica toate noutățile cărora revoluția le dă mereu naștere, oamenii se agață de principiul utilității sociale, creează dogma necesității politice și se obișnuiesc cu ușurință să sacrifice fără scrupule interesele particulare și să calce în picioare drepturile individuale pentru a ajunge mai curând la scopul general pe care și l-au propus”<sup>29</sup>.

Papa Benedict al XVI-lea subliniază ideea că binele comun, alături de alte valori umane, nu se stabilește pur și simplu printr-o decizie a unei majorități, ci se relaționează în mod necesar cu natura omenească: „Dar și majoritățile pot fi oarbe sau nedrepte. Istoria o atestă din plin. Atunci când o majoritate, oricât de mare, oprimă prin legi o minoritate, de exemplu religioasă sau rasială, se mai poate vorbi despre justiție sau despre drept în general? În felul acesta, principiul majorității lasă întotdeauna să subziste problema fundamentelor etice ale dreptului. Este vorba de întrebarea dacă nu există ceva care nu va putea niciodată să devină drept, deci ceea ce rămâne întotdeauna nedrept în sine sau, invers, ceea ce, prin esența sa este un drept în mod absolut, care precedă orice decizie a majorității, un drept pe care ea trebuie să îl respecte. [...] Există prin urmare valori care rezistă prin ele însele, care provin din esența umană și care sunt deci inviolabile pentru toți cei care posedă această esență”<sup>30</sup>.

Legătura necesară dintre actul politic și etică sau morală nu trebuie să trezească suspiciunea nerespectării de către Biserică a autonomiei comunității politice. În acest sens, gândirea Papei Benedict al XVI-lea ne oferă și o altă perspectivă interesantă cu privire la dimensiunea morală a actului politic. În discursul pe care l-a ținut la Universitatea Pontificală *Sfânta Cruce* din Roma, în 9 aprilie 2003<sup>31</sup>, teologul german deosebit de atent la sfera politicului de cea a religiei, dar, în același timp, sublinia raportul necesar al ambelor cu rațiunea. Politica se înscrie în sfera rațiunii naturale, comună tuturor oamenilor, motiv pentru care și manifestarea politică a rațiunii trebuie să fie guvernată de virtuțile naturale – prudență, temperanță, dreptate și tărie –, virtuți care și-au găsit afirmarea deja în gândirea filosofică greacă. Religia, în schimb, se relaționează cu rațiunea iluminată de harul lui Dumnezeu. În felul acesta Joseph Ratzinger depășește două pericole ce însoțesc mereu relația politic – sacru: pe de o

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>29</sup> Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, vol. II, trad. de Claudia Dumitriu, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 353.

<sup>30</sup> Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *op. cit.*, p. 104.

<sup>31</sup> Joseph Ratzinger, *La teologizzazione della politica diventerebbe ideologizzazione della fede*, în *30 Giorni*, N.5 Anno XXI - Maggio 2003.



parte se evită teologizarea politicii și deci a ideologizării credinței<sup>32</sup> iar, pe de altă parte, a închiderii rațiunii în raport cu valorile morale<sup>33</sup>. Altfel spus, discursul Papei se constituie într-o apologie a raționalității politicii, dar și într-o critică a pozitivismului ce postulează o rațiune oarbă față de valorile morale.

„Libertatea politică nu este și nu poate fi întemeiată pe ideea relativistă conform căreia toate concepțiile despre binele omului au același grad de adevăr și valoare, ci pe faptul că activitățile politice își propun de fiecare dată realizarea extrem de concretă a adevăratului bine uman într-un context istoric, geografic, economic, tehnologic și cultural bine determinat”<sup>34</sup>.

#### 2.4. Autoritatea politică și libertatea religioasă

Statul Român, urmând legislația europeană, afirmă și garantează libertatea credințelor religioase, în spiritul toleranței și al respectului reciproc. Fiecare Biserică, fiind autonomă față de Stat, are așadar dreptul de a se organiza și de a funcționa în spiritul legii. Autonomia nu exclude însă faptul ca fiecare cult să se poată bucura de sprijinul Statului<sup>35</sup>.

Raportul dintre autoritatea politică și libertatea religioasă, pentru a putea fi realizat în mod armonios și democratic în realitatea concretă, **trebuie însă să se fundamenteze pe următoarele principii:**

- **Autonomie.** Atât autoritatea politică cât și religia au fiecare un loc și un rol bine determinat în slujirea persoanei și a societății. „Comunitatea politică și Biserica sunt independente și autonome una față de alta pe terenul propriu. Însă ambele, deși din puncte de vedere diferite, sunt în slujba chemării personale și sociale a acelorași oameni”<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> „Politica nu se deduce din credință, ci din rațiune, iar distincția dintre sfera politică și sfera credinței aparține tradiției esențiale a creștinismului. O aflăm în cuvintele lui Hristos: *Dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu*. În acest sens statul este un stat laic, profan, în sensul pozitiv. Îmi amintesc de exemplu frumoasele cuvinte ale Sfântului Bernard de Chiaravalle adresate Papei de atunci: *Nu gândi că tu ești urmașul lui Constantin; nu ești urmașul lui Constantin, ci al lui Petru. Cartea ta fundamentală nu este Codul lui Constantin, ci Sfânta Scriptură*” – *Ibidem*.

<sup>33</sup> „Potrivit acestei concepții, rațiunea ar avea capacitatea de a percepe doar realități materiale, empirice, verificabile sau falsificabile cu metode empirice. Așadar rațiunea ar fi oarbă în ceea ce privește valorile morale și nu ar putea astfel să le judece, acestea ținând de ordinea subiectivității, și nu de cea a obiectivității unei rațiuni limitate la verificabil, la empiric [...]. O astfel de mutilare a rațiunii [...] distruge politica [...], o reduce la o acțiune pur și simplu tehnică, astfel încât politica ar trebui doar să urmeze curentele cele mai puternice ale momentului, supunându-se la ceea ce este tranzitoriu...” – *Ibidem*.

<sup>34</sup> Congregația pentru Doctrina Credinței, *op. cit.*, p. 9.

<sup>35</sup> *Constituția României, la Titlul III, art. 29 (Libertatea conștiinței)*.

<sup>36</sup> GS 76.

- **Colaborare și respect reciproc.** În slujirea societății, ambele urmăresc realizarea binelui comun, care este “al tuturor oamenilor și al omului întreg”<sup>37</sup>. Tocmai acest bine comun<sup>38</sup> pretinde în mod necesar o colaborare necesară și plină de respect în întâlnirea celor două libertăți: politică și religioasă.
- **Libertatea politică are nevoie de libertatea religioasă** a cetățenilor: în primul rând pentru a edifica o societate bazată pe valori morale și o cultură a vieții<sup>39</sup>; în al doilea rând, libertatea politică este autentică numai în măsura în care garantează și susține împlinirea exigențelor vieții religioase<sup>40</sup>.
- **Libertatea religioasă își are temeiul în natura persoanei create de Dumnezeu, dar pentru trăirea ei armonioasă și eficientă are nevoie de suportul autorității politice**<sup>41</sup>. Cu toate acestea, Biserica „nu își pune speranța în privilegiile oferite de autoritatea civilă; mai mult, ea va renunța la exercitarea anumitor drepturi

<sup>37</sup> Papa Ioan Paul al II-lea, *Christifideles laici*, nr. 42.

<sup>38</sup> „Deoarece binele comun al societății, adică ansamblul condițiilor de viață socială datorită cărora oamenii își pot atinge mai deplin și mai ușor perfecțiunea, constă mai ales în ocrotirea drepturilor și îndatoririlor persoanei umane, ocrotirea dreptului la libertatea religioasă revine atât cetățenilor cât și grupurilor sociale, autorităților civile, Bisericii și celorlalte comunități religioase, în modul propriu fiecăreia, în funcție de îndatoririle sale față de binele comun”. – *DH* nr. 6.

<sup>39</sup> „Predicând adevărul Evangheliei și luminând toate sferele activității umane prin învățătura sa și prin mărturia dată de creștini, Biserica respectă și promovează și libertatea politică și responsabilitatea cetățenilor” - *GS* 76.

<sup>40</sup> „Religiei trebuie să i se acorde un spațiu corespunzător, în libertatea activ proteoate și recunoscătoare a religiei. Pe cât de puțin statul nu se poate lipsi de religie, pe atât de puțin nu poate minimaliza religia, ca un simplu furnizor de valori. Religia nu aparține statului ca *ancilla in ethicis*. Ea nu este un idiot folositor în interese economice și politice. Statul, de dragul lui, trebuie să-i confere religiei cadrul necesar. Statul are misiunea lui în devenirea liberă a oamenilor. El are misiunea, potrivit mijloacelor pe care le deține, chiar de a crea posibilități omului pentru o viață religioasă împlinită”. - Gerhard Robbers, *Relațiile de drept dintre stat și comunitățile religioase în Europa*, în *Kirche, Staat, Gesellschaft*, p. 57.

<sup>41</sup> “Conciliul Vatican II declară că persoana umană are dreptul la libertatea religioasă. Această libertate constă în faptul că toți oamenii trebuie să fie imuni de orice constrângere din partea indivizilor sau a grupurilor sociale și a oricărei puteri omenești astfel încât, în materie religioasă, nimeni să nu fie constrâns să acționeze împotriva conștiinței sale și nimeni să nu fie împiedicat să acționeze conform conștiinței sale, în particular și în public, atât singur cât și asociat cu alții, între limitele cuvenite. El mai declară și că dreptul la libertatea religioasă este realmente întemeiat pe însăși demnitatea persoanei umane, așa cum este cunoscută din cuvântul lui Dumnezeu revelat și pe calea rațiunii. Acest drept al persoanei umane la libertatea religioasă trebuie în așa fel recunoscut în organizarea juridică a societății încât să devină un drept civil. În virtutea demnității lor, toți oamenii, fiind persoane, adică înzestrați cu rațiune și cu voință liberă și deci investiți cu responsabilitate personală, sunt împinși de natura proprie și obligați moralmente să caute adevărul și în primul rând acel adevăr ce privește religia. Ei au și obligația de a adera la adevărul cunoscut și de a-și orândui întreaga viață în conformitate cu exigențele adevărului. Însă oamenii nu-și pot îndeplini această obligație în mod corespunzător naturii lor decât dacă se bucură de libertate psihologică și, în același timp, de imunitate față de orice constrângere externă. Așadar dreptul la libertatea religioasă nu-și are temeiul într-o dispoziție subiectivă a persoanei, ci în însăși natura ei. De aceea dreptul la această imunitate persistă și pentru aceia care nu-și îndeplinesc obligațiile de a căuta adevărul și de a adera la el, iar exercitarea acestui drept nu poate fi împiedicată atâta timp cât respectă o dreaptă ordine publică” – *DH* nr. 2.

legitim dobândite acolo unde s-ar constata că folosirea lor ar pune sub semnul întrebării sinceritatea mărturiei sale sau că noile condiții de viață pretind alte reglementări. Dar ea trebuie să aibă întotdeauna și pretutindeni dreptul de a propovădui credința cu adevărată libertate, de a-și proclama doctrina socială, de a-și îndeplini fără piedici misiunea între oameni, precum și de a-și exprima judecata morală, chiar asupra unor lucruri care țin de ordinea politică, atunci când acest lucru este cerut de drepturile fundamentale ale persoanei sau de mântuirea sufletelor, folosind în acest scop toate mijloacele conforme cu *Evangelia* și cu binele comun și numai acele mijloace, în funcție de timpuri și de situații”<sup>42</sup>.

## Concluzii

Doctrina socială a Bisericii Catolice, inspirându-se din Sfânta Scriptură, din învățătura Sfinților Părinți și din înțelepciunea sa milenară, cuprinde câteva principii fundamentale pentru înțelegerea naturii autorității politice. Aceasta este conformă naturii umane, dar nu este nicidecum absolută: ea trebuie să fie înaintea de toate o forță morală, o putere ce trebuie să fie exercitată în conformitate cu rațiunea sănătoasă, pentru promovarea binelui comun. Autoritatea politică este de asemenea o exigență a ordinii morale din societate, motiv pentru care ea nu are dreptul de a activa împotriva valorilor morale<sup>43</sup>. În felul acesta pot fi evitate câteva tentații în fața căreia este pusă autoritatea politică:

1. Totalitarismul, expresie a concepției greșite cu privire la autoritatea politică: o autoritate ce primește valențe absolute, ca urmare a negării dimensiunii transcendente a persoanei umane create după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. În felul acesta, autoritatea politică nu mai respectă drepturile legitime ale unor persoane, forța puterii oarbe prevalând în raport cu puterea rațiunii și a valorii morale. Autoritatea politică într-un stat totalitar – experiența comunistă a demonstrat acest lucru cu prisosință –, își arogă dreptul a se situa deasupra valorilor și a persoanei umane<sup>44</sup>.

2. Autoritatea politică nu trebuie să substituie persoana sau diferitele grupuri în acțiunile care le revin în mod legitim. Trebuie respectat principiul subsidiarității, în virtutea căruia respectivele acțiuni sunt eventual îndrumate sau, în caz de necesitate, sprijinite de autoritatea politică<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> GS 76.

<sup>43</sup> Papa Ioan al XXIII-lea, *Pacem in Terris*, nr. 47.

<sup>44</sup> Pentru o analiză pertinentă, vezi Papa Ioan Paul al II-lea, *Centesimus annus*, nr. 44-45.

<sup>45</sup> Vezi Papa Pius al XII-lea, *Quadragesimo Anno*, nr. 23.

3. Autoritatea politică trebuie să promoveze și să tuteleze dreptatea socială. Papa Ioan Paul al II-lea sublinia faptul că o democrație autentică trebuie să fie însuflețită în mod necesar de dreptatea socială. De aceea, principiul solidarității nu poate fi ignorat de autoritatea politică<sup>46</sup>.

Autoritatea politică este deci chemată la un *modus essendi* determinat de valorile umane și morale autentice, care se va manifesta printr-un *modus operandi* de slujire a persoanei, a societății, a binelui comun al tuturor. Toate aceste principii sunt necesare societății românești, acum europeană și democratică, dar cu o clasă politică încă imatură și profund influențată de pseudovalori, de dorința înnavuțirii peste noapte în detrimentul binelui comun. Nu în ultimul rând, exercitarea puterii politice în spațiul românesc ar trebui să țină seama și de rațiunea anamnetică, de memoria suferințelor din perioada comunistă și din timpul regimului instaurat în România imediat după anul 1989.

---

<sup>46</sup> Vezi *Ecclesia in America*, nr. 56.



## LA MISIÓN DE LA FAMILIA CRISTIANA I

IOSIF DUMEA\*

**ABSTRACT.** *The Mission of Christian Families I.* Nowadays, many Christians have forgotten or do not know their mission as a family, both in the Church and society. For that matter, a presentation is necessary in order that Christian families - and not only - would come to know their mission so that, afterwards, they can fulfill it, given the fact that both the good and the well functioning of society and Church depend on this mission fulfillment. The content of this mission was outlined at the Second Vatican Council, elaborated by the Synod of Bishops in 1980 and presented by the *Familiaris Consortio Post-synodal Exhortation* in 1981. This research presents the teaching of the latter with the wish to bring it to notice, taking into account that its ignorance leads to the present condition of the society and Church: total unconcern and abandon of fulfilling the responsibilities inherent to family.

**Keywords:** *Christian family, vocation, mission, education, Church, society.*

**REZUMAT.** *Misiunea familiei creștine I.* Mulți creștini în momentul de față au uitat sau nu cunosc care este misiunea lor ca familie, atât în Biserică cât și în societate. Pentru aceasta se cuvine o prezentare a acesteia cu scopul ca familiile creștine, și nu numai, să cunoască misiunea lor pentru a o putea realiza, dat fiind faptul că de îndeplinirea acestei misiuni depinde atât binele și buna funcționare a societății cât și a Bisericii. Conținutul acestei misiuni a fost schițat de către Conciliul al II-lea din Vatican, dezvoltat de către Sinodul Episcopilor din anul 1980 și prezentat de Exortația Postsinodală *Familiaris Consortio* din anul 1981. Acest articol prezintă învățătura acesteia din urmă în dorința de a o face cunoscută, ținând cont de faptul că necunoașterea ei conduce la situația actuală din societate dar și din Biserică: un laxism total și o abandonare a îndeplinirii obligațiilor inerente familiei.

**Cuvinte cheie:** *familia creștină, vocație, misiune, educație, Biserica, societate.*

---

\* Iosif Dumea, preot romano-catolic al Arhiepiscopiei de București, actualmente în pastorație și studii de specializare în Teologie Morală la Madrid, Spania. Licențiat în Teologie Morală la Universitatea "San Damaso" – Madrid, în anul 2012. În acest moment este doctorand în cadrul aceleiași Universități. [dumeaiosif@yahoo.com](mailto:dumeaiosif@yahoo.com)

## 1. La misión de la familia cristiana

La Exhortación apostólica *Familiaris consortio* estructura su tercera parte – la más extensa del documento (nn. 17-64)–, denominada *La misión de la familia cristiana*, en cuatro grandes apartados: Partiendo del amor y en constante referencia a él, el Sínodo ha puesto de relieve cuatro cometidos generales de la familia: a) formación de una comunidad de personas; b) servicio a la vida; c) participación en el desarrollo de la sociedad, y d) participación en la vida y misión de la Iglesia (cf. FC 17d).

El Documento presenta desde sus inicios la clave hermenéutica de todo el desarrollo posterior, es decir, el punto de vista desde el cual se va a estudiar la misión de la familia: la antropología cristiana. Al adoptar este punto de partida antropológico, la presentación de la misión de la familia cristiana ofrece una cierta reiteración en sus contenidos, al ser analizados una vez como correspondientes a su misión eclesial (cf. nn. 49-64) y otra vez correspondiendo a las otras tareas (cf. nn. 18-48), sin que estas últimas tengan aparentemente conexión con la primera.

La *Familiaris Consortio*, en perfecta armonía con la doctrina del Concilio Vaticano II, ha supuesto un gran avance en la explicitación homogénea de la eclesialidad de la familia cristiana, al pasar de ser objeto de la pastoral a ser, gradualmente, sujeto protagonista de la misma: “A esta luz, se presentan en la Exhortación apostólica las cuatro tareas fundamentales de la familia que acaso jamás las presentó la misma Iglesia de una forma tan completa y sistemática. La tarea primera y fundamental consiste en ‘ser’ familia, en vivir su identidad de comunidad estable de personas con pleno respeto a la dignidad de todos sus elementos: la mujer, el hombre, el niño, el anciano. El servicio a la vida se contempla en sus dos momentos: transmisión de la vida y educación de los hijos. La participación en el desarrollo de la sociedad recibe impulso nuevo en el Documento. La participación en la vida y misión de la Iglesia se enfoca en la perspectiva de la familia ‘Iglesia doméstica’, lugar en que se vive la fe y se evangeliza, en que se dialoga con Dios y se realiza la santificación recíproca, se aprende a abrirse a los otros para que la pareja y la familia evangelicen a otros hombres.”<sup>1</sup>

Perfecto resumen de los cuatro grandes apartados que la Exhortación afronta. Los dos primeros pertenecen al *contenido* de la misión específica de la Iglesia doméstica y, por tanto, al contenido del “ministerio conyugal” –extensible después a todos los miembros de la familia cristiana–, que tiene dos *campos* propios: edificar la “comunidad de personas” y el “servicio a la vida”. Sin embargo, para evitar una dicotomía estéril, la Exhortación sintetizará ambos contenidos

---

<sup>1</sup> J. TOMKO, *L'Osservatore Romano*, (17.I.1982), 13.

bajo la luz unitaria del amor conyugal<sup>2</sup>: un amor que tiende inseparablemente a la comunión de los esposos y a su apertura a la vida. La índole laical de los esposos se especifica en su estado y misión mediante su cuerpo sexuado, como lugar propio de la recíproca donación de amor que, al mismo tiempo que hace de los dos “una sola carne”, también puede hacerles aptos para la transmisión de la vida del hijo, “carne de su carne”, fruto visible de su amor hecho persona. La tercera y cuarta parte de la Exhortación –los objetivos que se propone– corresponde precisamente a los dos *campos* principales en los cuales los esposos ejercen su ministerio conyugal: son el servicio a la *Iglesia*, desde su ser Iglesia doméstica (FC 15), y, desde su eclesialidad esencial, el servicio que presta a la *sociedad*, en cuanto es su célula básica (AA 11). La unidad entre ambos campos está asegurada, ya que los esposos y padres realizan la animación del orden temporal en cuanto son Iglesia en el mundo y en la vida pública.<sup>3</sup>

Entre las novedades de *Familiaris consortio* se encuentra tanto el hecho de abarcar a la familia globalmente considerada –no sólo desde el punto de vista del matrimonio–, de manera que se establezcan los fundamentos de la teología eclesiológica de la familia, como el que las mismas tareas no vengán presentadas como ‘deberes’ con el significado de preceptos sino más bien como vocación, misión, don o llamada de Dios a un servicio muy alto.

Respecto a las tareas de la familia cristiana, P. Fiordelli, obispo de Prato (Italia) – conocido ya por su intervención decisiva en el Concilio Vaticano II–, en su intervención en el aula sinodal manifestó que era necesario insistir sobre las tareas de la familia cristiana dado el carácter principalmente pastoral del Sínodo y su fin específico: “Las tareas de la familia cristiana hoy son necesarias y urgentes; piénsese, por ejemplo, en el servicio a la vida, tanto en la ya nacida como en la que está aún encerrada en el seno materno y quizá en peligro, piénsese en la tarea de la educación en los verdaderos valores... Es necesario presentar como equivocadas, tanto el modelo de familia completamente extrovertida, como el de la familia intimista, cerrada en sí misma. La familia es como el corazón: hay un momento en que se encoje y otro en que se expande, un momento de intimidad y otro de apertura a la sociedad, a la Iglesia, a sus hermanos. El primero es un gran servicio a la sociedad y a la Iglesia: es la realización de sí misma según el designio de Dios y de Cristo, a la luz del Evangelio.”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cf. E. GAGNON, “La Chiesa colloca la sua speranza nella famiglia cristiana”, en: COX HUENEUS *et alii*, *La Familiaris consortio. Comentario*, 119-122; cf. D. TETTAMANZI, *La famiglia, via della Chiesa*, (Ed. Massimo, Milán<sup>2</sup> 991) 83.

<sup>3</sup> Cf. TETTAMANZI, *La famiglia, via della Chiesa*, 105-111.

<sup>4</sup> CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi. Quinta Assemblea Generale (26 sett.-25 ott. 1980)*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1982, 399-400.



La identidad y la misión de la familia cristiana se encuentran en el designio de Dios Creador y Redentor. En el Plan de Dios la familia es comunidad de vida y de amor, y su misión consiste en manifestarse como tal en el mundo; por eso la *Familiaris Consortio* comienza con una invitación a que la familia sea lo que es (FC 17a). Más aún, podemos afirmar que el Designio divino sobre el matrimonio y la familia constituye en realidad la “clave fundamental de lectura” de la Exhortación.<sup>5</sup> El Plan de Dios consiste en que el hombre se encuentre con el amor.<sup>6</sup> La vocación al amor está inscrita en el ser humano al haber sido creado a imagen de Dios: encontrarse gratuitamente con el amor de Dios y con el prójimo es la salvación del hombre. Dios ha querido desde siempre hacer partícipe de este amor a los hombres a través del matrimonio y de la familia y lo ha hecho en clave de Alianza. He aquí el Plan de Salvación que Dios ha pensado desde toda la eternidad. El Designio divino de Salvación pasa necesariamente a través de la familia, y a la luz de este Designio se comprende la mediación de la Iglesia, empezando por la familia cristiana, como lugar teológico en donde es posible este encuentro mediador con cada ser humano de todo tiempo y cultura. Es ahora donde podemos comprender en toda su amplitud la articulación entre Designio divino de Salvación, familia, Iglesia e Iglesia doméstica.

Por consiguiente, la clave de síntesis en toda la exposición en la Exhortación va a ser la vocación al amor, y singularmente el amor conyugal y que también ha de reinar en la familia cristiana. No ha de extrañarnos que, partiendo desde la antropología del amor, la Exhortación vaya afrontando los cuatro cometidos fundamentales: la formación de una comunidad de personas; el servicio a la vida; la participación en el desarrollo de la sociedad; y, la participación en la vida y misión de la Iglesia (FC 17d). El motor invisible de la misión de la familia cristiana, es el amor sponsal, extensible en el amor familiar que ha de reinar entre todos los miembros de la Iglesia doméstica.

La Iglesia es consciente de que el matrimonio y la familia constituyen uno de los bienes más preciosos para la humanidad; por eso quiere hacer sentir su voz y ofrecer su ayuda “a todo aquel que, en medio de la incertidumbre o de la ansiedad, busca la verdad y a todo aquel que se ve injustamente impedido para vivir con libertad el propio proyecto familiar. Sosteniendo a los primeros, iluminando a los segundos y ayudando a los demás, la Iglesia ofrece su servicio a todo hombre preocupado por los destinos del matrimonio y de la familia.” (FC 1).

---

<sup>5</sup> Cf. TOMKO, “Frutto e coronamento del Sínodo 1980”, en: COX HUENEUS *et alii*, *La Familiaris consortio. Comentario*, 15.

<sup>6</sup> Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis*, n. 10: “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”.

## 2. Formar una comunidad de personas

Entre los cometidos designados a la familia cristiana, se destaca en el primer puesto la tarea de formar una comunidad de personas, mediante el cuidado de una rica comunión de amor entre sus miembros, partiendo del amor conyugal que se hace extensible al amor familiar: “La familia, fundada y vivificada por el amor, es una comunidad de personas: del hombre y de la mujer esposos, de los padres y de los hijos, de los parientes. Su primer cometido es el de vivir fielmente la realidad de la comunión con el empeño constante de desarrollar una auténtica comunidad de personas. El principio interior, la fuerza permanente y la meta última de tal cometido es el amor: así como sin el amor la familia no es una comunidad de personas, así también *sin el amor la familia no puede vivir, crecer y perfeccionarse como comunidad de personas*. El amor entre el hombre y la mujer en el matrimonio y, de forma derivada y más amplia, el amor entre los miembros de la misma familia –entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas, entre parientes y familiares– está animado e impulsado por un dinamismo interior e incesante que conduce la familia a una *comunión* cada vez más profunda e intensa, fundamento y alma de la *comunidad* conyugal y familiar.” (FC 18a-c)

Edificar la comunidad de personas –mediante el amor– significa el respeto de la dignidad de cada persona, en sí misma por lo que es, imagen de Dios, y la promoción de su personalidad irrepetible (FC 21): la mujer, el marido, los niños, los ancianos (FC 18-28). En la familia es donde aprendemos por vez primera a ser amados y a amar por sí mismo –cada persona es un *fin*; nunca puede ser tratada instrumentalmente como un simple *medio*–; por eso la familia se edifica sobre todo mediante el amor recíproco entre todos sus componentes. Además, edificar la comunidad de personas, para los cristianos, coincide con la edificación de la Iglesia doméstica.

En efecto, en los números 19 y 20, la Exhortación habla de la unidad indivisible de la comunión conyugal y de la comunión indisoluble, refiriéndose a los esposos unidos en matrimonio, pasando luego a tratar de la comunión ampliada que es la familia; al testimonio sobre la indisolubilidad y fidelidad de los esposos cristianos, que constituye un punto particularmente urgente de su misión eclesial en orden a la evangelización actual (cf. FC 20f), a la luz de la definición conciliar sobre el matrimonio en cuanto “íntima comunidad conyugal de vida y amor” (GS 48), podríamos repetir sus palabras, aplicándolas a la familia: es “comunidad” visible de personas con unas relaciones personales tan rica entre todos los componentes de la familia, porque dentro de ella existe una comunión invisible de amor que, además, la define eclesiológicamente; en su seno se visibiliza en el tiempo la comunión de cada ser humano con Dios y es germen de

unidad del género humano a fin de que la humanidad se convierta en la gran Familia de los hijos de Dios (cf. LG 1). He aquí el mejor comentario a la perfecta continuidad entre el Concilio y la Exhortación, pues esta última constituye la aplicación eclesiológica y pastoral de cuanto el Concilio había afirmado años antes.

Sobre la comunión de amor conyugal se fundamenta y edifica la familia (Cf. FC 21a), que se constituye como un conjunto de relaciones interpersonales, mediante las cuales toda persona humana queda introducida en la familia humana y por esto mismo puede ser incorporada también a la familia de Dios, que es la Iglesia (Cf. FC 15a). De ahí la participación eclesial de todos sus miembros en edificar dicha Iglesia: “Todos los miembros de la familia, cada uno según su propio don, tienen la gracia y la responsabilidad de construir, día a día, la comunión de las personas... con el servicio recíproco de todos los días, compartiendo los bienes, alegrías y sufrimientos. Un momento fundamental para construir tal comunión está constituido por el intercambio educativo entre padres e hijos (Cf. Ef 6,1-4; Col 3,20s), en que cada uno da y recibe. Mediante el amor, el respeto, la obediencia a los padres, los hijos aportan su específica e insustituible contribución a la edificación de una familia auténticamente humana y cristiana (Cf. GS 48). (FC 21d-e)

El matrimonio y la familia cristiana edifican la Iglesia, dado que dentro de la familia la persona humana no sólo es engendrada y progresivamente introducida, mediante la educación, en la comunidad humana, sino que mediante la regeneración por el bautismo y la educación en la fe, es introducida en la familia de los hijos de Dios que es la Iglesia (cf. FC 15b); la Iglesia encuentra en la familia, nacida del sacramento, su cuna y el lugar donde puede actuar la propia inserción en las generaciones humanas, y éstas, a su vez, en la Iglesia (FC 15e). Si el Concilio se mostró un tanto prudente en desarrollar esta imagen para definir el misterio de la Iglesia, a la luz de la Iglesia doméstica, la Exhortación *Familiaris consortio* aporta valientemente esta dimensión específica de la Iglesia, ya contenida en LG 1: ser la gran Familia de los hijos de Dios, signo anticipado y escatológico de la unidad del género humano. Se trata, pues, de la dimensión horizontal de comunión, derivada de la comunión con Dios (LG 1).

Durante el Sínodo de 1980 el Arzobispo de Dehli, A. Fernandes, había manifestado que: “La incorporación bautismal en el Cuerpo Místico de Cristo está en la base de la específica misión de la familia en el edificar la comunión y la comunidad, basándolas sobre relaciones justas, fundadas, ante todo, sobre el amor, en el espíritu de servicio. Tal misión debe ser cumplida en el mundo moderno, en el que los hombres se sienten impulsados a dividirse entre sí, pero aspirando, por otra parte, a una universal fraternidad. Por vocación la Iglesia es

signo y sacramento de la unidad del género humano, y la familia participa de este misterio de la Iglesia.”<sup>7</sup>

Con una raíz y unos vínculos meramente naturales y fundamentada en la comunión conyugal, la familia comprende un conjunto de relaciones interpersonales –relación conyugal, paternidad-maternidad, filiación, fraternidad–, es decir, se nos presenta como una originaria comunión de personas. Sin embargo, la Exhortación apostólica hace notar que es sólo una comunión en su punto de partida porque “se desarrolla encontrando su perfeccionamiento propiamente humano en el instaurarse y maduración de vínculos todavía más profundos y ricos del espíritu: el amor que anima las relaciones interpersonales de los diversos miembros de la familia, constituye la fuerza interior que plasma y vivifica la comunión y la comunidad familiar” (FC 21b). Por eso, “la familia cristiana está llamada además a hacer la experiencia de una nueva y original comunión, que confirma y perfecciona la natural y humana (...). El Espíritu Santo, infundido en la celebración de los sacramentos, es la raíz viva y el alimento inagotable de la comunión sobrenatural que acumula y vincula a los creyentes con Cristo y entre sí en la unidad de la Iglesia de Dios. Una revelación y actuación específica de la comunión eclesial está constituida por la familia cristiana que también por esto puede y debe decirse ‘Iglesia doméstica’ (Cf. LG 11; AA 11)” (FC 21c).

### 3. Estar al servicio de la vida: transmisión y educación

El segundo contenido de la misión de la familia cristiana, Iglesia doméstica, y por consiguiente del ministerio conyugal y familiar consiste en el *servicio a la vida* (FC 28), no sólo mediante la cooperación de los esposos en la transmisión y educación de la vida física a sus hijos, sino también –como acabamos de ver– en la vida sobrenatural y en su educación explícitamente cristiana. De esta forma la comunidad básica de los esposos se amplía en los hijos y demás miembros de la familia, y la Iglesia crece en número y cualitativamente. Si los sacerdotes y consagrados propagan y conservan la vida sobrenatural con un ministerio únicamente espiritual, los esposos –en seguimiento del Aquinate– lo hacen de forma corporal y espiritual a la vez, de tal forma que engendran la prole y la educan en el culto a Dios. Los padres, por ser padres, son educadores idóneos para sus hijos; la educación, constituye un derecho y deber original, primario, insustituible e inalienable de ellos (FC 36). Entonces el amor de los padres se transforma de fuente en alma, y por consiguiente, en norma, que inspira y guía toda la acción educativa concreta, enriqueciéndola con los valores de dulzura, constancia, bondad, servicio, desinterés, espíritu de sacrificio, que son el fruto más precioso del amor (FC 36).

---

<sup>7</sup> A. FERNANDES, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 133.

### 3.1. Transmitir la vida

Transmitir la vida es la vocación innata de la familia, acogiéndola, defendiéndola y promoviéndola siempre y en cualquier circunstancia, por precaria y vulnerable que ésta sea. Los esposos son cooperadores de Dios en su obra creadora: “el cometido fundamental de la familia es el servicio a la vida, el realizar a lo largo de la historia la bendición original del Creador, transmitiendo en la generación la imagen divina de hombre a hombre (Gn 5,1-3)” (FC 28b). Por eso la Exhortación añade que: “la fecundidad del amor conyugal no se reduce a la sola procreación de los hijos, aunque sea entendida en su dimensión específicamente humana: se amplía y se enriquece con todos los frutos de vida moral, espiritual y sobrenatural que el padre y la madre están llamados a dar a los hijos y, por medio de ellos, a la Iglesia y al mundo.” (FC 28d)

En este servicio a la vida en sus fuentes próximas, la Iglesia ha sido siempre coherente en su Magisterio: “Siguiendo la tradición viva de la comunidad eclesial a través de la historia, el reciente Concilio Vaticano II y el magisterio de mi predecesor Pablo VI, expresado sobre todo en la encíclica *Humanae vitae*, han transmitido a nuestro tiempo un anuncio verdaderamente profético, que reafirma y propone de nuevo con claridad la doctrina y la norma siempre antigua y siempre nueva de la Iglesia sobre el matrimonio y sobre la transmisión de la vida humana. También los padres sinodales junto al sucesor de Pedro mantiene firmemente lo que ha sido propuesto en el Concilio Vaticano II (cf. GS 50) y después en la encíclica *Humanae vitae*, y en concreto, que el amor conyugal debe ser plenamente humano, exclusivo y abierto a una nueva vida (HV 11 y cf. 9 y 12).” (FC 29c)<sup>8</sup>

La Iglesia ha estado siempre a favor de la defensa de la vida; a nadie como particularmente a la familia atañe este sagrado ministerio dentro de su misión específica.

De todo el capítulo sobresale en el número 32 de la Exhortación, la confirmación de la doctrina moral del Concilio Vaticano II y de la Norma Moral enseñada por *Humanae Vitae*, al condenar todos aquellos actos que impidan deliberadamente la procreación de una nueva vida humana, pues los métodos

---

<sup>8</sup> “La Iglesia cree firmemente que la vida humana, aunque débil y enferma, es siempre un don espléndido del Dios de la bondad. Contra el pesimismo y el egoísmo, que ofuscan el mundo, la Iglesia está en favor de la vida: y en cada vida humana sabe descubrir el esplendor de aquel «Sí», de aquel «Amén» que es Cristo mismo (Cf. 2Cor 1,19; Ap 3,14). Al «no» que invade y aflige al mundo, contraponen este «Sí» viviente, defendiendo de este modo al hombre y al mundo de cuantos acechan y rebajan la vida. La Iglesia está llamada a manifestar nuevamente a todos, con un convencimiento más claro y firme, su voluntad de promover con todo medio y defender contra toda insidia la vida humana, en cualquier condición o fase de desarrollo en que se encuentre.” (FC 30d-e)

artificiales constituyen una falsificación objetiva del amor conyugal. Así mismo los esposos han de valorar a la virtud de la castidad, como antesala y custodia del amor conyugal, al tiempo que su servicio a la vida incluye además de una generosa apertura a su transmisión, la educación de sus hijos, con particular referencia a esta virtud, absolutamente imprescindible para la educación afectiva del amor maduro (cf. FC 33; cf. 39)

Para cumplir debidamente con su deber de transmitir, acoger, defender y promover la vida, la familia cristiana, debe completarlo con la formación y educación de todos sus miembros y mediante el respeto del orden moral, de sus valores y normas; singular importancia tiene la formación adecuada de la conciencia. La función de transmitir la vida debe estar integrada en la misión global de toda la vida cristiana, la cual sin la cruz no puede llegar a la resurrección; por esto no se debe eludir de la vida familiar el sacrificio, perfeccionador y purificador del amor conyugal; pues, en la intimidad conyugal están implicadas dos voluntades, llamadas sin embargo a una armonía de mentalidad y de comportamiento; esto exige no poca paciencia, simpatía y tiempo. El camino de los esposos será más fácil si, con estima de la doctrina de la Iglesia y con confianza en la gracia de Cristo, ayudados y acompañados por los pastores de almas y por la comunidad eclesial entera, saben descubrir y experimentar el valor de liberación y de promoción del amor auténtico, que el Evangelio ofrece y el mandamiento del Señor propone (cf. FC 34a, d-h).

La Iglesia, revela a la familia cristiana el sentido pleno de lo que ella en realidad es y, también, lo que está llamada a ser. La relación entre familia cristiana e Iglesia no es la que existe entre dos realidades yuxtapuestas, sino que su exacta relación es la de un misterio –la familia cristiana– que forma parte y expresa, en su modo específico y de forma limitada, otro misterio –la Iglesia–, de modo que se puede hablar de una ‘mutua interioridad’.

El teólogo alemán M. J. Scheeben consideraba a los esposos cristianos como miembros de la Iglesia que participan en su edificación: “El matrimonio cristiano tiene de un modo esencial el fin de engendrar los hijos, a los cuales les da la vida natural, solamente para el cuerpo de Cristo, al que pertenecen los consortes; por lo tanto tienen el fin esencial de engendrar los hijos como santos, es decir destinados a la santidad. De ahí que esencialmente la alianza matrimonial cristiana no es tan sólo una imagen de la alianza misteriosa existente entre Cristo y la Iglesia sino que es también órgano de ésta que ha de cooperar al fin sobrenatural de engendrar hijos de Dios.”<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 605-606.

Un siglo después, primero el Concilio, y de forma más desarrollada, la Exhortación *Familiaris consortio* expresará lo mismo, al afirmar que a través de la familia cristiana, cada ser humano es introducido en la Iglesia, la Familia de Dios: “El matrimonio y la familia cristiana edifican la Iglesia; en efecto, dentro de la familia la persona humana no sólo es engendrada y progresivamente introducida, mediante la educación, en la comunidad humana, sino que mediante la regeneración por el bautismo y la educación en la fe, es introducida también en la familia de Dios, que es la Iglesia.” (FC 15b).

Semejante afirmación ya se contenía en la Proposición 20, del Sínodo de los obispos sobre la familia (1980), en la cual se ampliaba el horizonte de la transmisión de la vida en los padres al contemplar su cooperación en la transmisión de la vida sobrenatural, parte integrante del ministerio conyugal: “En el acto mismo de la creación, del hombre y de la mujer, es cuando Dios ha instituido el matrimonio y los llamó a una unión de amor al servicio de la vida. Por tanto Dios llamó a los esposos a participar en el mismo poder del Creador para transmitir el don de la vida. Mas la fecundidad del amor conyugal no se reduce de ninguna manera a la sola procreación física de los niños; ella se extiende también a los bienes sobrenaturales, morales y espirituales. El marido y la mujer están llamados a comunicar sus bienes a sus hijos al mismo tiempo que a la Iglesia y al mundo.”<sup>10</sup>

### **3.2. Educar la vida y para la vida**

El servicio a la vida conlleva la educación de los hijos. *Familiaris consortio* presenta al amor conyugal como motor de su educación: “Por encima de estas características, no puede olvidarse que el elemento más radical, que determina el deber educativo de los padres, es *el amor paterno y materno* que encuentra en la acción educativa su realización, al hacer pleno y perfecto el servicio a la vida. El amor de los padres se transforma de *fuentes* en *almas*, y por consiguiente, en *norma*, que inspira y guía toda la acción educativa concreta, enriqueciéndola con los valores de dulzura, constancia, bondad, servicio, desinterés, espíritu de sacrificio, que son el fruto más precioso del amor.” (FC 36c)

Las características de este deber y derecho de los padres son fundamentalmente tres: “El derecho-deber educativo de los padres se califica como *esencial*, relacionado como está con la transmisión de la vida humana; como *original y primario*, respecto al deber educativo de los demás, por la unicidad de la relación de amor que subsiste entre padres e hijos; como *insustituible e inalienable* y que, por consiguiente, no puede ser totalmente delegado o usurpado por otros.” (FC 36b)

Juan Pablo II, en la homilía pronunciada en la Inauguración de Sínodo, resumía la misión de la familia cristiana como un servicio al hombre en sus valores

<sup>10</sup> Cf. “Propositions du Synode des Evêques sur le famille”: *La Documentation Catholique* 1809 (1981) 543.

fundamentales: “¡Sí! La tarea de toda familia cristiana es la de custodiar y conservar los valores fundamentales. ¡Es la de custodiar y conservar simplemente al hombre!”<sup>11</sup>

Los contenidos fundamentales de esta dimensión educativa de los hijos en el “ministerio conyugal” pueden ser expresados en la transmisión de cuatro valores esenciales: la libertad, la justicia, la sociabilidad, la entrega y la virtud de la castidad. Veámoslos más detalladamente:

1º) *Formar a los hijos con confianza y valentía en los valores esenciales de la vida humana*, lo cual conlleva, en primer lugar, crecer en una justa libertad ante los bienes materiales, adoptando un estilo de vida sencillo y sobrio, convencidos de que “el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene” (GS 35); en segundo lugar, enriquecerse con el sentido de la verdadera justicia, que lleva al respeto de la dignidad personal de cada uno; y, en tercer lugar, enriquecerse también en el sentido del verdadero amor, como solicitud sincera y servicio desinteresado hacia los demás, especialmente a los más pobres y necesitados.

2º) *Impregnar de sociabilidad las relaciones intrafamiliares*. La donación de sí debe ser modelo y norma para estas relaciones. La comunión y la participación vivida cotidianamente en la casa, en los momentos de alegría y de dificultad, representan la pedagogía más concreta y eficaz para la inserción activa, responsable y fecunda de los hijos en el horizonte más amplio de la sociedad.

3º) Ofrecer a los hijos una *educación sexual* clara y delicada; se trata de un derecho y deber fundamental de los padres. Ante una cultura que “banaliza” la sexualidad humana, porque la interpreta y la vive de manera reductiva y empobrecida, relacionándola únicamente con el cuerpo y la obtención inmediata del placer egoísta, el servicio educativo de los padres debe basarse sobre una visión personalista de la sexualidad humana. La sexualidad abarca a toda la persona – cuerpo, sentimiento y espíritu– y manifiesta su significado íntimo para llevarla hacia el don de sí misma en el amor.

4º) Educar *para la castidad*, como virtud que desarrolla la auténtica madurez de la persona y la hace capaz de respetar y promover el “significado esponsal” del cuerpo. Por los vínculos estrechos que hay entre la dimensión sexual de la persona y sus valores éticos, esta educación debe llevar a los hijos a conocer y estimar las normas morales y las virtudes como garantía necesaria y preciosa para un crecimiento personal y responsable en la sexualidad humana.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> JUAN PABLO II, “Homilía en la Inauguración del Sínodo (26. IX.1980)”, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 67.

<sup>12</sup> A este respecto el cardenal Marco Cé, patriarca de Venezia, en su intervención habla de la importancia de la familia en la educación sexual de los hijos; educación necesaria para el desarrollo integral de la persona y para una vida verdadera y auténticamente humana. Sin esta educación que debe empezar en la infancia no será posible ni la castidad conyugal, ni la paternidad y la maternidad responsable que se fundamenta sobre el dominio de sí y sobre la capacidad de donarse al cónyuge, a la familia y a todos los hombres. Cf. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 197.



El fin que los padres y esposos buscan en la educación de sus hijos, es la formación de la conciencia en todos los miembros de la familia.<sup>13</sup> La formación de la conciencia es una de las tareas encomendadas a los padres. De esta forma la Iglesia doméstica contribuye decisivamente a la formación eclesial de la conciencia de sus fieles hasta que lleguen sus miembros a la madurez en Cristo, es decir, para participar de la conciencia de Cristo<sup>14</sup>: “La misión de la educación exige que los padres cristianos propongan a los hijos todos los contenidos que son necesarios para la maduración gradual de su personalidad desde un punto de vista cristiano y eclesial.” (FC 39a).

El derecho-deber educativo de los padres sobre sus hijos tiene su fundamento próximo en el sacramento del matrimonio, mediante el cual: “los consagra a la educación propiamente cristiana de los hijos, es decir, los llama a participar de la misma autoridad y del mismo amor de Dios Padre y de Cristo Pastor, así como del amor materno de la Iglesia, y los enriquece en sabiduría, consejo, fortaleza y en los otros dones del Espíritu Santo, para ayudar a los hijos en su crecimiento humano y cristiano.” (FC 38a).

Por eso constituye un contenido fundamental de su ministerio, encomendado por la Iglesia en orden a su edificación según el carisma eclesial recibido: “El deber educativo recibe del sacramento del matrimonio la dignidad y

<sup>13</sup> J. RATZINGER, “Relatio post disceptationem”, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 766.

<sup>14</sup> Joseph Pfab, superior general de los Redentoristas, afirma que: los cónyuges deben regirse, en la vida familiar y matrimonial, según la propia conciencia. Una conciencia formada, cultivada en todas sus dimensiones, iluminada por la fe, haciéndola capaz de discernir a la luz del Evangelio y de la doctrina de la Iglesia. Para educar la conciencia al discernimiento, se necesita una visión completa y profunda de los valores morales y espirituales basados sobre la fe; un criterio claro sobre aquellos que son normas constantes e inmutables, válidas para siempre, y las normas mutables que pueden obligar en relación a las condiciones culturales. El grave deber de los padres y de los pastores es educar a los jóvenes a ésta madurez de discernimiento. Esta primera educación de la conciencia se da en el seno de la familia, y, a su vez, la conciencia de los padres se forma en la comunidad de los creyentes, en la parroquia: “La educación de la conciencia consiste en comunicar una visión y una experiencia de fe en el seno de la comunidad de los creyentes y antes que nada en la familia. Allí el niño y el adolescente deben aprender la síntesis entre fe y vida; allí deben aprender a amar la vida según el Evangelio, la fidelidad a la Iglesia, la práctica de la vida cristiana. La educación de la conciencia está estrechamente ligada a la formación a la oración y al desarrollo de la facultad de discernimiento. La imposición puramente externa empuja a la rebelión o al conformismo pasivo; la adhesión a los valores no comprendidos y no amados a menudo se transforman en una fácil adhesión a la tendencia predominante, aunque decadente desde el punto de vista moral, y se presta a la manipulación del ambiente: ¡todos hacen esto! Una vida familiar verdaderamente cristiana, además de ser testimonio, sirve también a la difusión de una visión de la familia y del matrimonio iluminada desde la fe. Esto será posible si los esposos cultivan una verdadera espiritualidad conyugal, si están unidos a Cristo; podrán ejercitar un auténtico influjo en la Iglesia y en la sociedad civil, siendo testimonio de gracia y de fe, formando a los hijos y ayudarlos con prudencia en el descubrimiento de su propia vocación.” Cf. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 98-99.

la llamada a ser un verdadero y propio ‘ministerio’ de la Iglesia al servicio de la edificación de sus miembros.” (FC 38b)

Los padres han de sentirse responsables ante Dios que los llama y los envía a edificar la Iglesia en los hijos. Así la familia de los bautizados, convocada como iglesia doméstica por la Palabra y por el Sacramento, llega a ser a la vez, como la gran Iglesia, maestra y madre. (FC 38c)

Desde el punto de vista metodológico *Familiaris consortio* despliega la tarea educativa de los padres tanto en el contexto general del servicio a la vida como, más adelante, formando parte de uno de los contenidos específicos de la participación de los padres cristianos en el *munus propheticum et sacerdotale* (Cf. FC 38d; 60a-b).

De las *Proposiciones 26-29*<sup>15</sup> resumimos las principales aportaciones sobre el tema:

1) La tarea de la educación de la familia se arraiga en la vocación primordial de los cónyuges a participar en la obra de la creación; esta tarea en virtud del sacramento del matrimonio, pasa a ser también participación en la obra redentora de Cristo. Porque la familia de los bautizados, ya que es como una Iglesia doméstica convocada por la palabra de Dios, por la fe y por el sacramento del bautismo, es al mismo tiempo, en cierta medida, madre y maestra.<sup>16</sup>

2) La tarea de la educación es esencial, original y primera; dimana del hecho de que el término de la procreación es una persona, que no está generada en plenitud hasta que no es educada como conviene.

3) Los padres educan a sus hijos con el testimonio de su vida; en un clima de sobriedad y de responsabilidad, de justicia y de amor, de paz y de oración, que ellos pueden crear en el hogar; con una enseñanza de la fe cristiana simple, adaptada, oportuna y progresiva, desde los primeros años; con un intercambio íntimo con los hijos, en un clima de respeto, de confianza y de amor, donde también los padres y los hijos escuchan y aprenden, sin que se renuncie a la

---

<sup>15</sup> “Propositions du Synode des Évêques sur le famille”: *La Documentation Catholique* 1809 (1981) 544-545.

<sup>16</sup> Nótese el paralelismo análogo entre la función magisterial de la Iglesia y la concreción y cooperación en este campo –aun cuando diverso cualitativamente hablando al tratarse del Magisterio “*in credendo*” (no “*in docendo*”)– de los padres cristianos respecto a sus propios hijos. La Iglesia es a un mismo tiempo Madre y Maestra cuando enseña a sus hijos las normas morales y ha de corregir los errores contrarios como madre que vela por sus hijos, y quiere alimentarlos con sanos alimentos. La función de padres y madres que no deben abdicar de su autoridad respecto a sus hijos ilumina solo análogamente el misterio más grande de la gran Iglesia que a un mismo tiempo en la medida en que es Madre también es Maestra, y que es Maestra de la Verdad como prolongación y concreción de su maternidad respecto a cada uno de sus hijos. Con ello se ha contribuido a una comprensión mejor de la función del Magisterio eclesial.

autoridad de los padres; con la inserción de los hijos, la participación y el cumplimiento fiel y progresivo de sus deberes en la comunidad eclesial y en la comunidad civil; educando la conciencia, partiendo del misterio de la vida; ayudando a descubrir cada uno su propia vocación.

4) Los padres, en virtud de su ministerio educativo, son en primer lugar, con el testimonio de vida, los primeros mensajeros del Evangelio para sus hijos desde sus primeros años de vida.

5) La educación en la fe engloba la educación al amor verdadero. La familia, como comunidad de vida y de amor, es el lugar principal de la educación al amor teniendo presente la unidad de la persona en cuerpo y alma, donde la sexualidad humana encuentra su sentido más profundo.

#### **4. Participar en el desarrollo de la sociedad**

La Exhortación presenta la contribución de la familia a la edificación de la sociedad temporal como una ampliación y prolongación de su servicio a la vida, la cual comienza dentro de los muros del hogar, pero necesariamente los trasciende. Ella es la célula primera y vital de la sociedad: “La familia posee vínculos vitales y orgánicos con la sociedad, porque constituye su fundamento y alimento continuo mediante su función de servicio a la vida. En efecto, de la familia nacen los ciudadanos, y éstos encuentran en ella la primera escuela de esas virtudes sociales, que son el alma de la vida y del desarrollo de la sociedad misma. Así la familia, en virtud de su naturaleza y vocación, lejos de encerrarse en sí misma, se abre a las demás familias y a la sociedad, asumiendo su función social.” (FC 42b-c)<sup>17</sup>

Recordando las palabras del Concilio Vaticano II, recuerda que “el Creador del mundo estableció la sociedad conyugal como origen y fundamento de la sociedad humana” (AA 11). De manera que su primera y fundamental aportación a la sociedad es esta experiencia básica de comunión y participación, que debe caracterizar la vida diaria de la familia, que facilita la inserción de cada uno de sus miembros en la sociedad. Por consiguiente la primera aportación de la familia en este campo se refiere al bien de cada persona mediante el respeto y amor con el que se venera a cada uno de los miembros de la familia por lo que es; pero también, la segunda aportación, radica en que la familia es decisiva para la sociedad misma, pues constituye la primera escuela de socialidad (Cf. FC 43).

---

<sup>17</sup> Mons. Maxim Hermaniuk, arzobispo de Winnipeg, Canada: “La familia, con sus virtudes cristianas, debe ser también la primera escuela de virtudes sociales. La familia cristiana, para cumplir su deber, necesita del apoyo de toda la Iglesia y de toda la sociedad. Este apoyo debe consistir sobre todo en la intensa educación del valor fundamental de la familia para el bien mismo de la sociedad y de su papel insustituible para transformar cristianamente la sociedad...”. Cf. CAPRILE, *II Sinodo dei vescovi...*, 107-108.

En efecto, la familia “es la primera y fundamental escuela de socialidad” (FC 37b) con una rica red de relaciones interpersonales e intergeneracionales, en donde todos, también ancianos y enfermos contribuyen a su grandeza. Este aspecto es de vital importancia pues “quien no ha alimentado dentro de sí los lazos familiares, tampoco conseguirá más tarde que se despierte el amor a la sociedad. Por el contrario, quien ha aprendido a amar a sus padres y hermanos, puede también más tarde amar a una colectividad: sólo él será capaz de ver hermanos en los hombres. La comunidad humana se basa en el amor y en la confianza, y estos dos sentimientos sólo se desarrollan pasando por la familia.”<sup>18</sup>

Es verdad que los hijos son, sin duda, la contribución más importante al bien común de la sociedad; pero su labor social no puede ser reducida dentro de los muros del hogar: “La función social no puede reducirse a la acción procreadora y educadora, aunque encuentra en ella su primera e insustituible forma de expresión (...) sino que la gracia del sacramento del matrimonio, asumiendo la realidad humana del amor conyugal en todas sus implicaciones, capacita y compromete a los esposos y a los padres cristianos a vivir su vocación de laicos, y, por consiguiente, a ‘buscar el Reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios’ (FC 47a).”<sup>19</sup>

A la hora de hablar de la tarea de participar la familia cristiana en el desarrollo de la sociedad, la Exhortación pastoral se apoya explícitamente en el capítulo IV de *Lumen gentium* dedicado a los laicos y a su participación en el *triplex munus* de Cristo. Por eso, no duda en integrar la acción social de la familia cristiana en el *munus regale*: “El cometido social y político forma parte de la misión real o de servicio, en la que participan los esposos cristianos en virtud del sacramento del matrimonio, recibiendo a la vez un mandato al que no pueden sustraerse y una gracia que los sostiene y los anima.” (FC 47b)

---

<sup>18</sup> F. D'AGOSTINO, *Elementos para una filosofía de la familia*, (Rialp, Madrid 1991) 24.

<sup>19</sup> Mons. Paul Hisao Yasuda, arzobispo de Osaka, Japón, aunque se refiere a las tierras de misión, su planteamiento es válido también para todos: “La familia cristiana que vive de la fe es capaz de permear toda la sociedad de espíritu evangélico. Toda la vida y la conducta cristiana, la fe vivida, la educación cristiana de los hijos, contribuyen a la evangelización de toda la sociedad, ejercitando un notable influjo en los que buscan la verdad.” Cf. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 89. Mons. Miguel Irizar Campos, vicario apostólico de Yurimaguas, Perú: “En la búsqueda de la propia realización, la familia está expuesta a un doble dinamismo, individual y social, interno y externo, conectados entre sí. Por una parte la exigencia, por parte de todos sus componentes, de un crecimiento en la madurez de la fe mediante una continua conversión comunitaria e individual; por otra la necesidad de transformar según el Evangelio las estructuras en las que se encuentra inmersa. Por eso está invitada a tomar conciencia del propio significado y de la propia misión, para aplicar el Evangelio en la propia situación concreta económica, social, política, religiosa y cultural. La familia debe ser evangelizada, es decir guiada y formada a la luz de la Palabra de Dios; al mismo tiempo será evangelizadora, insertándose activamente en la misión de la Iglesia para renovar la humanidad.” CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 174.

La participación de las familias en la vida social, tanto individualmente consideradas, como asociadas, se expresa a través no sólo de manifestaciones de solidaridad y de ayuda mutua con otras familias, sino también mediante diversas formas de participación en la vida pública. Acerca de la función social y política que la familia debe desempeñar se resalta la dedicación de las familias –solas o asociadas– a las obras de servicio social; la importancia de la hospitalidad en todas sus formas, a la adopción y atención a cualquier tipo de carencias; y la llamada a manifestarse políticamente, procurando en primer lugar que las leyes y las instituciones del Estado sostengan y defiendan positivamente los derechos y los deberes de la familia. Por eso la familia no solo ha de ser “objeto” de atención política, sino también “sujeto” activo de la vida social, singularmente en las “políticas familiares”, globalmente consideradas, contra toda solución parcializada para sus miembros: “las familias deben crecer en la conciencia de ser ‘protagonistas’ de la llamada ‘política familiar’, y asumirse la responsabilidad de transformar la sociedad; de otro modo las familias serán las primeras víctimas de aquellos males que se han limitado a observar con indiferencia.” (FC 44e)

Si la familia está al servicio de la sociedad, ésta última también debe estar al servicio de la familia: “La conexión íntima entre la familia y la sociedad, de la misma manera que exige la apertura y la participación de la familia en la sociedad y en su desarrollo, impone también que la sociedad no deje de cumplir su deber fundamental de respetar y promover la familia misma. Ciertamente la familia y la sociedad tienen una función complementaria en la defensa y en la promoción del bien de todos los hombres y de cada hombre. Pero la sociedad, y más específicamente el Estado, deben reconocer que la familia es una ‘sociedad que goza de un derecho propio y primordial’ (Cf. DH 5) y por tanto, en sus relaciones con la familia, están gravemente obligados a atenerse al principio de subsidiaridad.” (FC 45a-b)

Dada su importancia decisiva para cada persona y para toda la sociedad, hemos de concluir que la familia tiene prioridad social respecto a toda institución, respecto a la sociedad misma y al Estado. Esta prioridad social de la familia implica –además del derecho a recibir ayudas de instituciones superiores, según el principio de subsidiariedad– también un segundo aspecto: la sociedad y sus instituciones han de estructurarse y deben funcionar a imagen o como proyección de lo que la familia es; no al revés.<sup>20</sup> De esta forma la Iglesia doméstica recuerda una vez más, con palabras del Concilio, que la humanidad está llamada a

---

<sup>20</sup> Cf. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio Doctrina Social de la Iglesia*, (BAC, Madrid 2005), nn. 221-229.

convertirse –a través de la Iglesia– en la gran Familia de los hijos de Dios, hermanos entre sí porque tienen un Padre común.<sup>21</sup>

De entre las diversas intervenciones de los padres sinodales queremos destacar la aportación del obispo auxiliar de Baltimore, Mons. J. Francis Stafford. Con respecto a la misión social, destaca que el empeño por la justicia constituye un elemento esencial de la familia cristiana, a fin de evitar la ruptura entre la vida religiosa y la vida social. La familia cristiana está llamada a ser en el mundo moderno, la encarnación de la *unión entre el orden de la creación y el de la redención*, entre las verdades de fe y la experiencia cotidiana.<sup>22</sup> Refiriéndose a las relaciones entre la vida sacramental de la comunidad cristiana y su vida pública, afirma que cada sacramento tiene su propia importancia social que deriva de la universalidad de la gracia que estos confieren. Así el matrimonio y la familia cristiana sirven *para transformar desde dentro la realidad secular* que es parte de la vida cotidiana. Los esposos son testimonio del amor de Cristo por la Iglesia, pero también del amor de Dios por el género humano, especialmente por los más necesitados.

La familia debe vivir su libertad trabajando por la justicia y la responsabilidad social; por la igualdad y la dignidad de todas las personas; por la defensa de los derechos humanos, empezando por el derecho a la vida sin el cual no se da el resto; por vivir el verdadero amor que lleva al don de sí sin esperar nada a cambio y vivirlo en toda su verdad, dando así testimonio ante los demás de que el amor es otra cosa diferente a lo que se vive hoy en día, a causa del hedonismo, egoísmo e individualismo imperantes; por la solidaridad y por la comunión humana, para crear una sociedad que se inspire en el don de sí. La noción de la familia cristiana como “iglesia en miniatura”, implica diversas consecuencias: los miembros de la familia deben sentirse “ministros” unos de otros; tienen que ejercitar este ministerio también hacia el prójimo y hacia el mundo. Con respeto a cuantos reclaman la justicia y a las víctimas de la injusticia, la familia debe experimentar el *ministerio social* como una llamada de parte de Dios, fundada sobre el sacramento del matrimonio y sostenida por la comunidad eclesial.<sup>23</sup>

## Conclusión

Conviene destacar que la identidad y la misión de la familia cristiana se encuentran en el Designio de Dios Creador y Redentor, en el cual la familia es comunidad de vida y de amor, y su misión consiste en manifestarse como tal en el mundo: mediación eclesial para que cada ser humano pueda encontrarse

<sup>21</sup> Card. Hyacinthe Thiandoum, arzobispo de Dakar, Senegal, repite una afirmación hecha por mons. Padiyara en la 2ª Congr. Gral., que rezaba así: “Como las familias, así la Iglesia.”, y extendiendo el sentido de dicha afirmación se puede decir lo mismo respecto a la sociedad. Cf. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 202.

<sup>22</sup> Cf. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 274-275.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, 275-276.

personalmente con Dios mediante la experiencia del amor; de ahí la invitación de la Exhortación a la familia cristiana: “¡que sea lo que es!” (cf. FC 17a). A la luz del Designio divino de salvación hemos comprobado, pues, que la clave de síntesis de la *Familiaris consortio* es la vocación al amor, y singularmente al amor conyugal que también se transforma en amor familiar. Partiendo desde la antropología del amor –su verdadera síntesis–, la Exhortación afronta los cuatro cometidos fundamentales de la familia cristiana, Iglesia doméstica: la formación de una comunidad de personas; el servicio a la vida; la participación en el desarrollo de la sociedad; y, la participación en la vida y misión de la Iglesia (FC 17d)<sup>24</sup>. Por tanto, el motor invisible de la misión de la familia cristiana, es el amor matrimonial, extensible en el amor familiar que ha de reinar entre todos los miembros de la Iglesia doméstica.

Siguiendo la misma estructura de la Exhortación, hemos profundizado en los tres primeros cometidos, llegando a las siguientes conclusiones:

1ª. *Formar una comunidad de personas* es la primera y principal tarea de la familia cristiana: edificar y cuidar la comunión de amor entre sus miembros, partiendo del amor conyugal que se hace extensible en el amor familiar. En la familia es donde aprendemos a ser amados y a amar desinteresadamente, a cada uno por lo que es; por eso la familia se edifica sobre todo mediante el amor recíproco entre todos sus componentes. Hemos visto que edificar la comunidad de personas, para los cristianos, coincide con la edificación de la Iglesia doméstica. La familia se fundamenta y edifica sobre la comunión conyugal, y se constituye como un conjunto de relaciones interpersonales, mediante las cuales toda persona humana queda introducida en la familia humana y por esto mismo puede ser incorporada también a la familia de Dios, que es la Iglesia. De ahí la participación eclesial de todos sus miembros en edificar sobre roca firme dicha Iglesia.

El matrimonio y la familia cristiana edifican la Iglesia, dado que dentro de la familia la persona humana no sólo es engendrada y progresivamente introducida, mediante la educación, en la comunidad humana, sino que mediante la regeneración por el bautismo y la educación en la fe, es introducida –a un mismo tiempo– en la familia de los hijos de Dios que es la Iglesia; la Iglesia encuentra en la familia, nacida del sacramento del matrimonio, el lugar idóneo donde realizar esta inserción mediante su cooperación indispensable en la iniciación cristiana.

En la familia se instaura un conjunto de relaciones interpersonales –relación conyugal, paternidad-maternidad, filiación, fraternidad–, que tiende necesariamente hacia una verdadera comunión de personas, pues el amor “expandido” que anima estas relaciones interpersonales de los diversos miembros de la familia, constituye la fuerza interior que plasma y vivifica a la comunidad familiar.

---

<sup>24</sup> A este último, el cuarto cometido de la familia, le vamos a dedicar un artículo aparte, dado su importancia y su extensión. Su título será “*La misión de la familia cristiana II*”.

2ª. Estar al *servicio de la vida*, es el segundo contenido de la misión de la familia cristiana, Iglesia doméstica, y por consiguiente del ministerio conyugal y familiar, no sólo mediante la cooperación de los esposos en la transmisión y educación de la vida física a sus hijos, sino también como instrumentos de mediación necesaria para la vida sobrenatural y para su educación específicamente cristiana. De esta forma la comunidad básica de los esposos se amplía en los hijos y demás miembros de la familia, y la Iglesia crece numérica y cualitativamente. Los padres, por ser padres, son educadores idóneos para sus hijos; la educación, constituye un derecho y deber original, primario, insustituible e inalienable de ellos.

3ª. *Transmitir la vida* es la vocación innata de la familia, acogiéndola, defendiéndola y promoviéndola siempre y en cualquier circunstancia. Los esposos son cooperadores de Dios, realizando a lo largo de la historia la bendición original del Creador; ellos son cooperadores imprescindibles para transmitir –mediante la procreación– la imagen divina de hombre a hombre. Por eso, la fecundidad del amor conyugal no se reduce a la sola procreación de los hijos, sino que, se amplía y se enriquece con todos los frutos de vida moral, espiritual y sobrenatural que el padre y la madre están llamados a dar a los hijos y, por medio de ellos, a la Iglesia y al mundo.

Los esposos cristianos como miembros de la Iglesia participan en su edificación. A través de la familia cristiana, cada ser humano es introducido en la Iglesia, la Familia de Dios. En el horizonte de la transmisión de la vida se incluye para los padres cristianos la cooperación en la transmisión de la vida sobrenatural, que es parte integrante del ministerio conyugal.

4ª. *El deber de educar a los hijos*, por parte de los padres, es parte integrante del servicio a la vida. Este derecho y deber de los padres es esencial, originario y primario, insustituible e inalienable, y por tanto no puede ser totalmente delegado o usurpado por otros. Los contenidos fundamentales de la educación de los hijos se resumen en la transmisión de cuatro valores esenciales de la vida humana: la libertad, la justicia, la sociabilidad, la entrega y la virtud de la castidad. El fin que los padres y esposos buscan en la educación de sus hijos, es la formación de la conciencia en todos los miembros de la familia.

El derecho-deber educativo de los padres tiene su fundamento próximo en el sacramento del matrimonio, y constituye un contenido fundamental de su ministerio, encomendado por la Iglesia en orden a su edificación según el carisma eclesial recibido. Los padres han de sentirse responsables ante Dios que los llama y los envía a edificar la Iglesia en sus hijos. Así la familia de los bautizados, convocada como Iglesia doméstica por la Palabra y por el Sacramento, llega a ser a la vez, como la gran Iglesia, madre y maestra.

La tarea de la educación dimana del hecho que el término de la procreación es una persona, que no está “engendada” en plenitud hasta que no reciba una congrua educación. Los padres educan a sus hijos con el testimonio de vida por delante; en un



clima de sobriedad y de responsabilidad, de justicia y de amor, de paz y de oración, que ellos pueden crear en el hogar; mediante la “catequesis familiar” ocasional, adaptada, oportuna y progresiva, desde los primeros años; con un intercambio íntimo con los hijos, en un clima de respeto, de confianza y de amor, donde también los padres y los hijos escuchan y aprenden, sin que se renuncie a la autoridad de los padres; con la inserción de los hijos, la participación y el cumplimiento fiel y progresivo de sus deberes en la comunidad eclesial y en la comunidad civil; ayudando a cada uno de sus miembros a descubrir su vocación específica a la santidad.

Los padres, en virtud de su ministerio educativo, son los primeros mensajeros del Evangelio para sus hijos desde sus primeros años de vida. La educación en la fe engloba la educación afectiva para el amor verdadero. La familia, como comunidad de amor y de vida, es el lugar principal de la educación al amor teniendo presente la unidad de la persona en cuerpo y alma, donde la sexualidad humana encuentra su sentido más profundo.

5ª. *Participar en el desarrollo de la sociedad*, tercer contenido, constituye una ampliación y prolongación del servicio a la vida, y comienza dentro de los muros del hogar, pero necesariamente los trasciende porque ella es la célula primera y vital de la sociedad.

La primera y fundamental aportación a la sociedad, por parte de la familia cristiana, es la experiencia de comunión y participación, que debe caracterizar la vida diaria de la familia y que facilita la inserción de cada persona en la sociedad. En este sentido, la familia como comunidad de amor es la primera y fundamental escuela de sociabilidad, con una rica red de relaciones interpersonales e intergeneracionales, en donde todos contribuyen a su grandeza.

Los hijos son la contribución más importante al bien común de la sociedad, pero la labor social de la familia no puede ser reducida dentro de los muros del hogar sino que debe trascenderlos abriéndose a los demás.

La participación de las familias en la vida social, tanto individualmente consideradas, como asociadas, se expresa a través de manifestaciones de solidaridad y de ayuda mutua con otras familias, y mediante diversas formas de participación en la vida pública. Resalta la dedicación de las familias –solas o asociadas– a las obras de servicio social; la importancia de la hospitalidad en todas sus formas; a la adopción y atención a cualquier tipo de carencias; y la llamada a manifestarse políticamente, procurando en primer lugar que las leyes y las instituciones del Estado sostengan y defiendan positivamente los derechos de la familia. Por eso la familia no solo ha de ser “objeto” de atención política, sino también –y sobre todo– “sujeto” activo de la vida social, singularmente a través de las “políticas familiares”, globalmente consideradas, contra toda solución parcializada para sus miembros: las familias deben crecer en la conciencia de ser “protagonistas” de la llamada “política familiar”, y asumirse la responsabilidad de transformar la sociedad.

## LA MISIÓN DE LA FAMILIA CRISTIANA II

IOSIF DUMEA\*

**ABSTRACT.** *The Mission of Christian Families II.* Nowadays, many Christians have forgotten or do not know their mission as a family, both in the Church and society. For that matter, a presentation is necessary in order that Christian families - and not only - would come to know their mission so that, afterwards, they can fulfill it, given the fact that both the good and the well functioning of society and Church depend on this mission fulfillment. The content of this mission was outlined at the Second Vatican Council, elaborated by the Synod of Bishops in 1980 and presented by the *Familiaris Consortio Post-synodal Exhortation* in 1981. This research presents the teaching of the latter with the wish to bring it to notice, taking into account that its ignorance leads to the present condition of the society and Church: total unconcern and abandon of fulfilling the responsibilities inherent to family.

**Keywords:** *Christian family, vocation, mission, education, Church, society.*

**REZUMAT.** *Misiunea familiei creștine II.* Mulți creștini în momentul de față au uitat sau nu cunosc care este misiunea lor ca familie, atât în Biserică cât și în societate. Pentru aceasta se cuvine o prezentare a acesteia cu scopul ca familiile creștine, și nu numai, să cunoască misiunea lor pentru a o putea realiza, dat fiind faptul că de îndeplinirea acestei misiuni depinde atât binele și buna funcționare a societății cât și a Bisericii. Conținutul acestei misiuni a fost schițat de către Conciliul al II-lea din Vatican, dezvoltat de către Sinodul Episcopilor din anul 1980 și prezentat de Exortația Postsinodală *Familiaris Consortio* din anul 1981. Acest articol prezintă învățătura acesteia din urmă în dorința de a o face cunoscută, ținând cont de faptul că necunoașterea ei conduce la situația actuală din societate dar și din Biserică: un laxism total și o abandonare a îndeplinirii obligațiilor inerente familiei.

**Cuvinte cheie:** *familia creștină, vocație, misiune, educație, Biserica, societate.*

---

\* IOSIF DUMEA, preot romano-catolic al Arhidiecezei de București, actualmente în pastorație și studii de specializare în Teologie Morală la Madrid, Spania. Licențiat în Teologie Morală la Universitatea "San Damaso" – Madrid, în anul 2012. În acest moment este doctorand în cadrul aceleiași Universități. [dumeaiosif@yahoo.com](mailto:dumeaiosif@yahoo.com)

## 1. Participar en la vida y misión de la Iglesia

Llama la atención que la Exhortación apostólica dedique un espacio tan amplio a la participación de la familia cristiana en la vida y en la misión de la Iglesia (cf. FC 49-64): “entre los cometidos fundamentales de la familia cristiana se halla el eclesial, es decir, que ella está puesta al servicio de la edificación del Reino de Dios en la historia, mediante la participación en la vida y misión de la Iglesia” (FC 49a).

El lugar que corresponde al matrimonio y a la familia cristiana en la vida y en la misión de la Iglesia, le viene dada en virtud del sacramento del matrimonio, mediante el cual la familia cristiana posee su propio don o carisma dentro del Pueblo de Dios, en su estado y forma de vida. Al mismo tiempo que fruto y signo de la fecundidad sobrenatural de la Iglesia, la familia cristiana es símbolo, testimonio y participación de la maternidad de la Iglesia, y también participa de la misión salvífica de ésta –dentro del Designio divino–, convirtiéndose en comunidad salvadora (cf. FC 49d). La razón de esta función salvífica puede ser –en opinión de algunos Padres sinodales del Círculo Menor de habla inglesa<sup>1</sup>– que el matrimonio es una vocación radicada en el bautismo –sacerdocio común de los fieles– y en la universal vocación a la santidad, pues “de ahí deriva el que la pareja participe de una manera particular en la misión misma de la Iglesia, misión de salvación en el seno de la misma Iglesia abierta a todo el mundo”.<sup>2</sup>

De la eclesiología de comunión en la definición Conciliar de su “ser”, brota la misión misma de la Iglesia: ella existe para evangelizar. Por eso la familia cristiana, Iglesia doméstica, es, a la vez, objeto y sujeto de evangelización –entendida ésta en toda su amplitud–; lo cual quiere decir que ha de ser evangelizada y, sin dejar nunca de serlo, ha de convertirse en agente de evangelización (FC 49). La modalidad del ministerio conyugal es esencialmente comunitario. Si cada familia es verdaderamente comunidad eclesial –Iglesia doméstica– parece lógico que su participación en la misión de la Iglesia sea según una modalidad esencialmente comunitaria; juntos los dos esposos, en común, y con sus hijos deben servir a la Iglesia y al mundo (Hch 4,32; FC 50): “De manera que juntos, pues, los cónyuges *en cuanto pareja*, y los padres e hijos *en cuanto familia*, han de vivir su servicio a la Iglesia y al mundo. Deben ser en la fe ‘un corazón y un alma sola’, mediante el común espíritu apostólico que los anima y la colaboración que los empeña en las obras de servicio a la comunidad eclesial y civil” (FC 50a-b). “De esta forma lo que interesa a un párroco, por ejemplo, o aun político, no es tanto la visión del varón o de la

<sup>1</sup> Círculo Menor de habla inglesa C, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi. Quinta Assemblea Generale (26 sett.-25 ott. 1980)*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1982, 342-346.

<sup>2</sup> Círculo Menor de habla inglesa C, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 343.

mujer por separado, de los hijos o de los padres, sino una visión conjuntada, complementaria, contrastada, ‘conyugada’ y matrimonial de las cosas –aún en el supuesto que lo haga uno sólo de ellos–, según el carisma específico, entre varón y mujer casados, y en cuanto una óptica familiar, globalmente considerada.”<sup>3</sup>

Al respecto, en el Sínodo puso de manifiesto el Círculo Menor de habla italiana que “la familia participa de la gracia, de la vida y de la misión de la Iglesia, en su modo propio (comunitario y de comunión)”.<sup>4</sup> Esta modalidad esencialmente comunitaria brota, pues, de la definición de lo que el matrimonio es: “La familia cristiana está llamada a tomar parte viva y responsable en la misión de la Iglesia de manera propia y original, es decir, poniendo a servicio de la Iglesia y de la sociedad su propio ser y obrar, en cuanto *comunidad íntima de vida y de amor*” (FC 50a).

Es sobre todo, a través del amor conyugal y familiar como la Iglesia doméstica participa en la vida y misión de la Iglesia, a través de la triple misión clásica que la edifica entre los hombres: “Es por ello en el amor conyugal y familiar –vivido en su extraordinaria riqueza de valores y exigencias de totalidad, unicidad, fidelidad y fecundidad– donde se expresa y realiza la participación de la familia cristiana en la misión profética, sacerdotal y real de Jesucristo y de su Iglesia. El amor y la vida constituyen, por lo tanto, el núcleo de la misión salvífica de la familia en la Iglesia y para la Iglesia.” (FC 50c)

Mediante la participación de la familia cristiana en el triple *munus* es como ella contribuye de forma específica en la evangelización del mundo, transformándose –con palabras del Concilio– en presencia salvadora de la Iglesia –mediación de Cristo– en el mundo: “Así es como la *familia cristiana*, cuyo origen está en el matrimonio, que es imagen y participación de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia, *manifestará a todos* la presencia viva del Salvador en el mundo y *la auténtica naturaleza de la Iglesia*, ya por el amor, la generosa fecundidad, la unidad y fidelidad de los esposos, ya por la cooperación amorosa de todos sus miembros (GS 48b).” (FC 50d)

Es preciso que entendamos “evangelización” en sentido amplio, tal y como la Iglesia lo ha entendido en tiempos recientes. Evangelizar es *anunciar* el Evangelio con obras y palabras; es *celebrar* los sacramentos y participar en la liturgia de la Iglesia, culmen de la evangelización; es también el *servicio de caridad* con todos, singularmente con los más pobres. Así pues, la familia cristiana

<sup>3</sup> Cf. TETTAMANZI, *La famiglia, via della Chiesa*, Milano <sup>2</sup>1991, 87-89. De esta forma lo que interesa a un párroco, por ejemplo, o aun político, no es tanto la visión del varón o de la mujer por separado, de los hijos o de los padres, sino una visión conjuntada, complementaria, contrastada, ‘conyugada’ y matrimonial de las cosas –aún en el supuesto que lo haga uno sólo de ellos–, según el carisma específico, entre varón y mujer casados, y en cuanto una óptica familiar, globalmente considerada.

<sup>4</sup> Círculo Menor de habla italiana, en: CAPRILE, *Il Sínodo dei vescovi...*, 377.

participa en la misión evangelizadora a través del cumplimiento del triple *munus* a ella confiado, dentro de la triple función encomendada por Cristo a toda la Iglesia en su conjunto: ser profetas, sacerdotes y reyes. El *Instrumentum Laboris*, parafraseando *Lumen gentium* 11, parece recordarlo a los padres sinodales (cf. IL n. 42). Cuando la *Lumen Gentium* denomina a la familia “Iglesia doméstica” (LG 11), significa, de algún modo, que los elementos de la Iglesia deben encontrarse en la familia misma... pues los cónyuges participan de un modo especial del amor de Cristo por la Iglesia que es su Esposa y su Cuerpo: “La familia cristiana, puesto que es constituida y alimentada por el sacramento del matrimonio, asimila a los cónyuges a Cristo en tanto que Esposo de la Iglesia y los hace partícipes de su amor, los introduce en el ministerio de la Iglesia”<sup>5</sup> (IL 42).

En la celebración del sacramento del matrimonio la Madre Iglesia engendra a la familia cristiana como ‘célula’ viva y vital del Cuerpo Místico de Cristo, como ‘santuario doméstico de la Iglesia’ (AA 11), como Iglesia doméstica (LG 11). De este modo, es evidente que la familia cristiana pertenece a la Iglesia por un motivo íntimo y profundo: ciertamente está unida a la Iglesia por vínculos que no son meramente sociales o psicológicos, pues el sacramento convierte a la familia cristiana en viva imagen de la Iglesia, manifestación de ella misma, incluso cierta peculiar duplicación (cf. *ibid.*).

Los cónyuges y padres cristianos insertos de este modo en la Iglesia “poseen su propio don dentro del Pueblo de Dios en su estado y forma de vida” (LG 11), no sólo ellos reciben el amor de Cristo, sino que con Él son llamados a ejercer el oficio salvífico durante un tiempo. Puesto que todos los miembros de la familia cristiana, en virtud de los dones y ministerios que el Espíritu Santo les concede, pueden y deben “(ser) testigos y cooperadores de la fecundidad de la Madre Iglesia, siendo signo y participación de aquel amor con el que Cristo amó a su Esposa y se entregó a Sí mismo por ella” (LG 41).

De las intervenciones de los padres sinodales destacamos dos:

En la primera se recuerda que la misión de la Iglesia doméstica en la evangelización no termina hasta que cada hombre se encuentre personalmente con Dios a través de su mediación visible, y hasta que la familia cristiana y toda la Iglesia no se convierta en “sacramento” de la unidad del género humano, en aplicación de la definición conciliar sobre el ser y misión de la Iglesia considerado en su conjunto, según el Designio divino de salvación (LG 1): “La incorporación bautismal en el Cuerpo Místico de Cristo está en la base de la específica misión de la familia en el edificar la comunión y la comunidad, basándolas sobre relaciones justas, fundadas, ante todo, sobre el amor, en el espíritu de servicio. Tal misión

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 695.

debe ser cumplida en el mundo moderno, en el que *los hombres se sienten impulsados a dividirse entre sí, pero aspirando, por otra parte, a una universal fraternidad. Por vocación la Iglesia es signo y sacramento de la unidad del género humano, y la familia participa de este misterio de la Iglesia. Debe por tanto tender con todo esfuerzo a construir la solidaridad y fraternidad entre los hombres.*<sup>6</sup>

La segunda intervención, digna de mención, solicita una mayor explicitación del “ministerio familiar” por parte del Sínodo: “Uno de los problemas más importantes de los que debe ocuparse el Sínodo es el de introducir en toda la vida de la Iglesia, no sólo la idea, sino la práctica del pleno ministerio de las familias. La Iglesia debe comprender las nuevas formas y estructuras del matrimonio y de la vida familiar y debe dirigir todas sus fuerzas al estudio de los problemas de la familia con el fin de ayudarla. Esta acción pastoral comprende tres pasos: a) el estudio de los fundamentos teológicos y eclesiales de este ministerio de las familias, b) la valoración pastoral de las diversas exigencias de la familia y del modo de ir a su encuentro y c) la preparación de una abundante y múltiple variedad de tareas y de ministerios para ser ejercitados por las familias, para las familias y con las familias como Iglesias domésticas.”<sup>7</sup>

### **1.1. Ser comunidad creyente y evangelizadora –munus propheticum–**

En primer lugar, la familia cristiana es *comunidad creyente y evangelizadora* (FC 51); sólo quien ha sabido escuchar –oír con atención– la Palabra de Dios en la profundidad del corazón humano puede transmitir a Jesucristo de forma creíble; de ahí la vinculación existente entre el anuncio del *kerigma* –Jesucristo se ha hecho hombre por mí, ha muerto y resucitado para el perdón de nuestros pecados– y el testimonio coherente de vida en el heraldo y demás miembros de la familia (*martyría*). La fe viene por el oído, y el anuncio del Evangelio ha de hacerse en primera persona del singular y del plural para que en los oyentes pueda decirle algo que ilumine su vida.<sup>8</sup> Con todo hemos de contar con la primacía del “alma” de la evangelización: el Espíritu Santo, por su parte, ha de iluminar mediante la gracia incipiente y mover el corazón del oyente hacia la fe inicial en Cristo que lo lleva a la conversión de vida.

<sup>6</sup> A. FERNANDES, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 133.

<sup>7</sup> J. STAFFORD, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 150.

<sup>8</sup> Si la Revelación constituye ante todo una narración de la historia de salvación del Pueblo elegido, hecha en primera persona, es lógico que recuperemos el estilo narrativo a través de la historia de salvación que acontece en los esposos y padres, en los hijos y demás miembros de la familia, para transmitir la fe en Cristo: a mí me sucedió, a nosotros nos ha sucedido... De ahí la importancia del testimonio coherente en el predicador y en la comunidad que lo arropa, para hacer creíble el Evangelio, como Buena noticia, siempre.

En la familia cristiana se dan conjuntamente tanto *acciones de primer anuncio kerigmático* para hacer suscitar la fe por vez primera entre sus miembros –acompañándoles en la iniciación cristiana, ya que toda su vida cotidiana, con sus penas y alegrías familiares, se transforma así en óptima iniciación–, como *acciones de predicación* para confirmarla, con obras y palabras, con toda una vida coherente. De ahí esta paradoja: los padres no sólo evangelizan a sus hijos; también éstos les evangelizan a ellos, así como a otras muchas familias (FC 52).

Diez son las formas concretas a través de las cuales la Iglesia doméstica participa en el *munus propheticum* de Cristo: 1º) La familia cristiana significa y participa de la Iglesia entendida como sacramento de unidad (cf. FC 48b); 2º) La familia cristiana es una comunidad de creyentes (cf. FC 51b); 3º) La familia cristiana es lugar donde se profesa la fe; el momento inicial de la profesión pública de la fe en cuanto esposos es la misma celebración del sacramento del matrimonio (cf. FC 51d); 4º) La familia cristiana es una comunidad evangelizada (cf. FC 51g); 5º) A su vez, es también comunidad evangelizadora (cf. FC 52a-c); 6º) La familia cristiana tiene una dimensión escatológica, proclamando las presentes virtudes del Reino de Dios y la esperanza de la Vida bienaventurada (cf. FC 52d); 7º) La familia cristiana es un lugar de comunión entre carismas diversos (cf. FC 53b); 8º) La familia como Iglesia doméstica participa, a su modo, en la *communio ecclesiarum*, tanto diocesana como parroquial (cf. FC 53d); 9º) La familia cristiana posee dimensión católica: defiende y difunde la fe hasta los confines de la tierra, como verdaderos misioneros del amor y de la vida (cf. FC 54b); y 10º) La familia cristiana participa de la misión *ad gentes* de la Iglesia universal (cf. FC 54d).

La *Familiaris Consortio*, subraya que “el ministerio de evangelización de los padres es *original e insustituible* y asume las características típicas de la vida familiar, hecha, como debería estar, de amor, sencillez, concreción y testimonio cotidiano” (FC 53a). Así mismo pone en su participación en la misión *ad gentes*, el analogado principal de la evangelización: “Una cierta forma de actividad misionera puede ser desplegada ya en el interior de la familia. Esto sucede cuando alguno de los componentes de la misma no tiene fe o no la practica con coherencia. En este caso, los parientes deben ofrecerles tal testimonio de vida que los estimule y sostenga en el camino hacia la plena adhesión a Cristo Salvador (Cf. 1Pe 3,1). Las familias cristianas dan una contribución particular a la causa misionera de la Iglesia, cultivando la vocación misionera en sus propios hijos e hijas (AG 39) y, de manera más general, con una obra educadora que prepare a sus hijos, desde la juventud ‘para conocer el amor de Dios hacia todos los hombres’ (AA 30).” (FC 54c, f)

Dentro de la misión profética de la familia cristiana ha de considerarse el deber de los padres cristianos en preparar a sus hijos para la vida matrimonial (cf.

FC 71a-c), tal y como numerosos Padres sinodales insistieron.<sup>9</sup> A este respecto queremos destacar la intervención de varios padres en el Aula, quienes subrayaron la función profética de la familia cristiana, tanto hacia el interior de la familia para con sus miembros, cuanto hacia fuera de los muros del hogar, para participar tanto en el testimonio<sup>10</sup>, como con el anuncio explícito del Evangelio.<sup>11</sup>

Llama la atención, en primer lugar, la importancia de la familia cristiana en territorio de misión: “en tierra de misión, la familia cristiana que vive de la fe es capaz de permear toda la sociedad de espíritu evangélico. Toda la vida y la conducta cristiana, la fe vivida, la educación cristiana de los hijos, concurren a la evangelización de toda la sociedad, ejercitando un notable influjo sobre quienes buscan la verdad.”<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Cf. P. FIORELLI, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 82, quien dijo que el éxito cristiano de la familia depende mucho también de la preparación adecuada de los jóvenes al matrimonio. Cf. A. LÓPEZ AVIÑA, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 88, hablando de la preparación al matrimonio, acerca de la remota dice que: “comienza en el seno de la familia, haciendo respirar a los niños un atmósfera serena, afectuosa, libre de traumas destructivas; educándolos, al son de su desarrollo, en la fe, en el amor, en la castidad, en la honestidad de costumbres, al trato respetuoso y sano de las chicas, en el sentido de responsabilidad y recta integración de la sexualidad en la propia personalidad.” Cf. S. NAIDOO, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 174-175, en su intervención habló sobre la necesidad de una preparación seria para el matrimonio y la vida familiar. Cf. J. CHIONA, en CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 189. Cf. V. P. COPAS, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 167, hablando de la preparación al matrimonio se refiere a los padres como los que tiene como función primera la de preparar a los hijos al matrimonio. Hoy, continúa diciendo, el matrimonio que es para toda la vida, es una vocación sin noviazgo (preparación); y aduce como argumento a los demás sacramentos que sí gozan de una larga preparación. Se debe hacer lo mismo con el matrimonio, en el seno de la familia antes que en la Iglesia. Cf. F. MACHARSKI, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 407, afirma que el futuro de la Iglesia, del mundo y de la familia del mañana depende de los jóvenes (haciendo referencia a una preparación seria para la vida matrimonial y familiar).

<sup>10</sup> Cf. T. O’FIAICH, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 139: “Los esposos cristianos deben ser testimonio activo, profetas de paz, de alegría, del amor que llena su casa y se irradia sobre otros. El amor que dura por los años, en el seno de la familia cristiana, es el testimonio más grande que la Iglesia puede dar hoy acerca de la unidad e indisolubilidad.”

<sup>11</sup> Cf. A. LORSCHIEDER, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 111: “El amor de los cónyuges sólo es verdadero cuando trasciende la misma sociedad conyugal; no se puede hablar de verdadero amor cristiano si uno ama únicamente a la propia mujer y a sus hijos, sin preocuparse, de hecho, de los otros, sirviéndose de ellos sólo para el propio provecho sin preocuparse por su bien. ... Sin caer en el romanticismo y en la utopía, afirmamos que: por el hecho de ser el matrimonio un sacramento, no se debe pensar en la familia como en una Iglesia doméstica cerrada en sí misma, sino en su inserción más profunda en el Pueblo de Dios con la misión de difundir la salvación alcanzada por Cristo.” Cf. A. BALLESTRERO, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 236-237: “La tarea evangelizadora se ejerce primeramente en el seno de la misma familia, enriqueciendo así el significado del amor conyugal y parental, la caridad entre los diversos miembros de la familia, el testimonio recíproco. De esta manera la familia comprende mejor su misión de evangelizar a otras familias, con la confesión y el testimonio de la fe y del amor cristiano.”

<sup>12</sup> Cf. P. HISAO YASUDA, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 89.



Asimismo se insiste en la experiencia cristiana de los esposos como punto de partida para la misión profética: “La misión profética de la familia radica en la experiencia de los cónyuges y en su comprensión del sacramento del matrimonio, de las cuales pueden hablar con autoridad propia. Tal experiencia y comprensión constituyen una fuente auténtica de teología, a la cual nosotros los pastores y toda Iglesia podemos recurrir. A doble título los cónyuges gozan de propia autoridad en las cosas referentes al matrimonio: como ministros del sacramento y como los que experimentan los efectos de la participación sacramental en el amor de Cristo con la Iglesia. Si es verdad que los padres deben aprender del Espíritu Santo que los enseña también a través de los hijos, con más razón los pastores deben escucharlos.”<sup>13</sup>

Finalmente, un padre sinodal subrayó las características del apostolado familiar: “La evangelización dependerá cada vez más, en el futuro, de la Iglesia doméstica, por su nueva posibilidad de evangelizar y por la mayor conciencia que se tiene de la misión de colaborar en la instauración del Reino, enseñando y santificando a los hombres para conducirlos al Padre (cf. LG 11; AA 2). Realizando la propia vocación como comunidad de vida y de amor, la familia cristiana se santifica a sí misma y a otras familias. Por eso debe estar debidamente preparada. Para que el apostolado de la familia sea eficaz, debe ser: *evangelizador*, inculcando la fe en Cristo y el la Iglesia, mediante la oración y los sacramentos; *jerárquico*, en comunión con la jerarquía, en la cual encuentra su propia identidad eclesial y la propia fecundidad; *ascética*, para luchar contra el Maligno y para inculcar la mortificación, la renuncia, la diligencia, la pobreza, el trabajo; *universal*, abierta a la necesidad de las otras familia; dotada de suficientes elementos pastorales y de métodos adaptados para influir sobre la opinión pública.”<sup>14</sup>

De ahí que en la evangelización la familia cristiana, constituya uno de los lugares eclesiales más eficaces para su consecución: “La familia tiene un valor incomparable como comunidad evangelizadora; ningún otro medio pastoral es tan eficaz en la transmisión de la fe en profundidad. Cuando se da seriamente, ella constituye la mejor vía de evangelizar no sólo las personas, sino también la cultura en la cual está inmersa.”<sup>15</sup>

## **1.2. Ser comunidad en diálogo con Dios – munus sacerdotale**

En segundo lugar, la familia cristiana es *comunidad sacerdotal* de diálogo con Dios mediante la vida sacramental, el ofrecimiento de la vida cotidiana conyugal-familiar, y la oración (*leiturgia*) en el santuario doméstico (FC 55). Pero en la

<sup>13</sup> B. HUME, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 99-100.

<sup>14</sup> J. E. MOJICA, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 209-210.

<sup>15</sup> F. J. COX HUENEUS, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 293-294.

Exhortación, en claro seguimiento del Concilio (GS 48b), llama particularmente la atención que el acento de la participación litúrgica de la familia no estriba tanto en los momentos de oración en familia, cuanto en el ofrecimiento de toda la vida cotidiana. Los esposos, con la gracia recibida en el Sacramento, se ayudan mutuamente a su perfección y a su santificación recíproca, que coincide con la común glorificación de Dios –la liturgia– (GS 48b; FC 56). De esta forma toda la vida cotidiana de los esposos, con sus alegrías y penas, se convierte en verdadera iniciación cristiana para sus hijos y en instrumento óptimo para el crecimiento en madurez de todos (santificación). Este es el culto doméstico, agradable a Dios como ofrenda de la tarde, en virtud del sacerdocio bautismal y del nuevo culto inaugurado por Cristo con la Encarnación.

La santificación de la familia cristiana tiene su expresión máxima en la participación Eucarística (FC 57); asimismo mediante el perdón mutuo, sus miembros se preparan al sacramento de la Reconciliación (FC 58). La oración en familia tiene dos características: es hecha en común; y tiene como contenido referente a la vida misma de la familia (FC 59). Los padres cristianos tienen el deber específico de educar a sus hijos en la plegaria (maestros de oración). Cuanto mejor sea la unión vital de cada fiel con Cristo, alimentada por los sacramentos, por la liturgia, por el ofrecimiento de vida y por la oración, más recia será la vitalidad espiritual y apostólica de la familia para transformar el mundo (FC 62).

Una vez expuesto sintéticamente el contenido del oficio sacerdotal de la familia cristiana profundicemos en cada uno de sus elementos que lo conforman. La misión sacerdotal se concretiza en tres aspectos: vida sacramental, ofrecimiento de la propia vida y oración (cf. FC 55b).

1º) *Vida sacramental*. La fuente originaria de santificación en los esposos –extensible a través de ellos para toda la familia cristiana– es el sacramento del matrimonio, que presupone y especifica la gracia santificadora del bautismo. Por consiguiente, “el matrimonio cristiano, como todos los sacramentos que ‘están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios’, es en sí mismo un acto litúrgico de glorificación de Dios en Jesucristo y en la Iglesia” (FC 56d)

Además de constituir un acto litúrgico, del sacramento del matrimonio derivan para los cónyuges, por un lado, el don y deber de vivir cotidianamente la santificación recibida y, por otro, el compromiso moral de transformar toda su vida en un continuo sacrificio espiritual, de manera que también los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran el mundo mismo a Dios. Dicho de otra forma equivalente: aun cuando la fuente de santificación y de culto –pues ambos elementos coinciden– tiene raíces sacramentales, la función sacerdotal de la Iglesia doméstica no se limita a las celebraciones de los sacramentos en cuanto actos de culto, sino que a través de ellos se extiende a toda la vida cotidiana, convirtiéndola en

una ofrenda agradable a Dios. No obstante la Exhortación comienza lógicamente por los Sacramentos, acciones de culto de Cristo glorioso en la Iglesia, manantial del oficio sacerdotal en la familia cristiana.

La Exhortación apostólica además del sacramento del matrimonio, pone de relieve la relación existente entre la familia cristiana y la Eucaristía, fuente y culmen de toda la vida cristiana, Sacramento del Amor –por antonomasia–, que cura y amplía el corazón sponsal con la caridad conyugal: “En cuanto representación del sacrificio de amor de Cristo por su Iglesia, la Eucaristía es manantial de caridad. Y en el don eucarístico de la caridad la familia cristiana halla el fundamento y el alma de su ‘comunión’ y de su ‘misión’, ya que el pan eucarístico hace de los diversos miembros de la comunidad familiar un único cuerpo, revelación y participación de la más amplia unidad de la Iglesia; además, la participación en el Cuerpo ‘entregado’ y en la Sangre ‘derramada’ de Cristo se hace fuente inagotable del dinamismo misionero y apostólico de la familia cristiana” (FC 57b).

Junto a la Eucaristía también el sacramento de la Penitencia ocupa un lugar importante en la vida familiar; todos los miembros de la familia, en el perdón recíproco, se inician al Sacramento de la Reconciliación: “El arrepentimiento y el perdón mutuo dentro de la familia cristiana, que tanta parte tienen en la vida cotidiana, hallan su momento sacramental específico en la Penitencia cristiana. En efecto, mientras mediante la fe descubren cómo el pecado contradice no sólo la alianza con Dios, sino también la alianza de los cónyuges y la comunión de la familia, los esposos y todos los miembros de la familia son alentados al encuentro con Dios ‘rico en misericordia’ (Cf. Ef 2,4), el cual, infundiendo su amor más fuerte que el pecado, reconstruye y perfecciona la alianza conyugal y la comunión familiar” (FC 58b-c).

Estos dos sacramentos contribuyen a la recomposición y fortalecimiento de la comunión, motor de la Iglesia doméstica: “Ninguna familia ignora que el egoísmo, el desacuerdo, las tensiones, los conflictos atacan con violencia y a veces hieren mortalmente la propia comunión: de aquí las múltiples y variadas formas de división en la vida familiar. Pero, al mismo tiempo, cada familia está llamada por el Dios de la paz a hacer experiencia gozosa y renovadora de la ‘reconciliación’, esto es, de la comunión reconstruida, de la unidad nuevamente encontrada. En particular la participación en el sacramento de la reconciliación y en el banquete del único Cuerpo de Cristo ofrece a la familia cristiana la gracia y la responsabilidad de superar toda división y caminar hacia la plena verdad de la comunión querida por Dios, respondiendo así al vivísimo deseo del señor: que todos ‘sean una sola cosa’ (Cf. Jn 17,21)” (FC 21e)

Por consiguiente la familia cristiana constituye un lugar eclesial privilegiado para la reconciliación de cada hombre con Dios y para la reconciliación de todos los hombres entre sí, contribuyendo de forma decisiva para que, una vez más, la

humanidad se transforme en la gran Familia de los hijos de Dios. De esta forma la familia cristiana se convierte en “sacramento” de unidad (cf. LG 1).

2º) *Ofrecimiento de la propia vida*. Este aspecto es el menos desarrollado en el *munus sacerdotale* de la familia cristiana, ya que sólo es mencionado a manera de puente entre los sacramentos y la oración familiar, sin que la Exhortación se detenga a explicar en qué consiste concretamente el ‘sacrificio espiritual’, ni el ‘ofrecimiento de sí mismos’, en los miembros de la familia cristiana. La vida cotidiana en familia se transforma en ella, si se vive cristianamente, en ofrenda sacerdotal: “En realidad, el sacerdocio bautismal de los fieles, vivido en el matrimonio-sacramento, constituye para los cónyuges y para la familia el fundamento de una vocación y de una misión sacerdotal, mediante la cual su misma existencia cotidiana se transforma en ‘sacrificio espiritual aceptable a Dios por Jesucristo’. Esto sucede no sólo con la celebración de la Eucaristía y de los otros sacramentos o con la ofrenda de sí mismos para gloria de Dios, sino también con la vida de oración, con el diálogo suplicante dirigido al Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo. (FC 59a).

Sin embargo, para desarrollar este aspecto del sacerdocio de los *christifideles* ha de tenerse en cuenta cuanto hemos afirmado con precedencia, al hilo de la Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 34.

3º) *La plegaria familiar*. A la modalidad comunitaria del ministerio conyugal y familiar, propio de la Iglesia doméstica, es lógico que sea acompañada por una espiritualidad fuertemente de comunión, mediante el amor en todas sus direcciones hacia dentro del seno hogareño, y que desde esta nota tan característicamente, recuerde y aporte a toda la Iglesia y a la sociedad misma, esta óptica tan peculiar de la familia. De ahí que la oración matrimonial y familiar sea esencialmente *comunitaria*, nota ya sugerida por el Concilio: “La plegaria familiar tiene características propias. Es una oración *hecha en común*, marido y mujer juntos, padres e hijos juntos. La comunión en la plegaria es a la vez fruto y exigencia de esa comunión que deriva de los sacramentos del bautismo y del matrimonio.” (FC 59b)

Además, la oración familiar tiene como *contenido* original, punto de partida y de llegada muchas veces, el entramado mismo de la vida familiar: “Esta plegaria tiene como contenido original *la misma vida de familia* que en las diversas circunstancias es interpretada como vocación de Dios y es actuada como respuesta filial a su llamada: alegrías y dolores, esperanzas y tristezas, nacimientos y cumpleaños, aniversarios de la boda de los padres, partidas, alejamientos y regresos, elecciones importantes y decisivas, muerte de personas queridas, etcétera, señalan la intervención del amor de Dios en la historia de la familia, como deben también señalar el momento favorable de acción de gracias, de imploración, de abandono confiado de la familia al Padre común que está en los cielos” (FC 59c).

De esta manera los esposos –“maestros de oración”– realizan en sentido estricto una verdadera iniciación de sus hijos en la oración pública de la Iglesia: “Una finalidad importante de la plegaria de la ‘Iglesia doméstica’ es la de constituir para los hijos la introducción natural a la oración litúrgica propia de toda la Iglesia, en el sentido de preparar a ella y de extenderla al ámbito de la vida personal, familiar y social. De aquí deriva la necesidad de una progresiva participación de todos los miembros de la familia cristiana en la Eucaristía, sobre todo los domingos y días festivos, y en los otros sacramentos, de modo particular en los de la iniciación cristiana de los hijos” (FC 61a).

La Exhortación apostólica recuerda que “la efectiva participación en la vida y misión de la Iglesia en el mundo es proporcional a la fidelidad e intensidad de la oración con la que la familia cristiana se una a la Vid fecunda, que es Cristo” (FC 62b).<sup>16</sup>

De las intervenciones de los padres sinodales queremos destacar, al menos, una que sintetiza la espiritualidad familiar: “La espiritualidad familiar no consiste en la imitación mecánica de algunos ideales... El fundamento de la espiritualidad familiar lo constituye los siguientes valores: Cristo y su presencia a través de la gracia del sacramento, de las que emanan el ejercicio de una fe profunda y vivida, el abandono a la Providencia divina, la aceptación confiada y amorosa de la voluntad divina, el ejercicio de las virtudes domésticas, el amor a la Iglesia, la oración en común, la observancia del domingo, el conocimiento profundizado de la Palabra de Dios, la apertura a las necesidades materiales y espirituales del prójimo.”<sup>17</sup>

### **1.3. Ser comunidad al servicio del hombre –munus regale–**

En tercer lugar, la Iglesia doméstica es *comunidad de servicio recíproco* mediante la caridad teologal con todos, singularmente con los más necesitados (FC 63-65). Si la Iglesia es definida como misterio de comunión por el amor “nuevo”

<sup>16</sup> Cf. R. F. SANCHEZ, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 154: “Porque no hay vida espiritual sin Cristo, son laudables aquellas familias que han hecho de Cristo el centro y el punto focal de la propia vida; su presencia y su actividad es necesaria para santificar la Iglesia universal y aquella doméstica.” Cf. S. KOCISKO, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 225: “La renovación y la vitalidad de la familia cristiana, están íntimamente relacionadas con la vida espiritual y, en cierto sentido, también con la vida social de la familia.”

<sup>17</sup> Cf. J. ROZWADOWSKI, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 317. Cf. P. ZOUNGRANA, en: CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 185: “En nuestra sociedad religiosamente pluralista, los cristianos no deben ser los últimos o los más tímidos en testimoniar la alegría de vivir según el evangelio.” Por eso aboga por la necesidad de una piedad sana y auténticamente popular que la alimente y sostenga; destacando la oración en común, frecuentar la Eucaristía, escucha de la Palabra de Dios, una práctica renovada de las grandes devociones cristianas (consagración al Sagrado Corazón de Jesús, piedad mariana con el rezo del Rosario en familia). Haciendo esto, la familia llevará a cabo plenamente su misión en la Iglesia.

(*koinonía*), parece lógico que una de sus tareas específicas sea la del ejercicio de la caridad (*diakonía*). No se trata de una especie de asistencia social que la familia cristiana podría delegar en otros; sino que pertenece a su esencia misma y forma parte integral de su misión de evangelización, según el testimonio individual y comunitario del mandamiento del amor, hacia dentro y hacia otras familias, según la modalidad del servicio generoso del “lavatorio de los pies” (DC 19-39). Sin el ejercicio de la caridad no hay evangelización; hasta que los pobres no sean evangelizados la caridad no ha llegado a alcanzar su objetivo. Además, el testimonio individual y comunitario de caridad constituye uno de los mejores “Areópagos” para el diálogo con el mundo actual y para el anuncio explícito del Evangelio. Por eso, “gracias a la caridad de la familia, la Iglesia puede y debe asumir una dimensión más doméstica, es decir, más familiar, adoptando un estilo más humano y fraterno” (FC 61).

Al aplicar a la familia cristiana la doctrina contenida en *Lumen gentium*, n. 36, la Exhortación apostólica presenta la participación en el oficio regio de Cristo, como un servicio de amor, pues servir es reinar: “La familia cristiana es así animada y guiada por la ley nueva del Espíritu y en íntima comunión con la Iglesia, pueblo real, es llamada a vivir su ‘servicio’ de amor a Dios y a los hermanos. Como Cristo ejerce su potestad real poniéndose al servicio de los hombres, así también el cristiano encuentra el auténtico sentido de su participación de la realeza de su Señor, compartiendo su espíritu y su actitud de servicio al hombre: ‘este poder lo comunicó a sus discípulos para que también ellos queden constituidos en soberana libertad, y por su abnegación y santa vida venzan en sí mismos el reino del pecado (Cf. Rm 6,12). Más aún, para que sirviendo a Cristo también en los demás, conduzcan con humildad y paciencia a sus hermanos al Rey, cuyo servicio equivale a reinar. También por medio de los fieles laicos el Señor desea dilatar su reino: *reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz*. Un reino en el cual la misma creación será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Cf. Rm 8,21)” (Cf. LG 36) (FC 63d).

La familia cristiana constituye un lugar privilegiado para aprender, mediante el testimonio silencioso y elocuente de amor recíproco, la necesidad de entender el ejercicio de la autoridad regia como un “servicio de amor” que cuida hasta los pequeños detalles, y así lo aporta a la sociedad. Quizás nadie como ella –la familia cristiana, Iglesia doméstica– sea tan decisiva en esta aportación para el ejercicio de la autoridad en la vida pública y política. Para llevar a cabo ese “servicio de amor”, la familia cristiana necesita el Espíritu Santo, Ley Nueva difundida en los corazones, que por el sacramento del matrimonio ha transformado el amor conyugal en *ágape*, en caridad. Sólo “animada y sostenida por el mandamiento nuevo del amor, la familia cristiana vive la acogida, el respeto, el servicio a cada hombre, considerado siempre en su dignidad de persona y de hijo de Dios” (FC 64a).

El “*officium amoris*” que la familia cristiana, entre los miembros que conforman la Iglesia doméstica, se amplía –conservando su sello específicamente familiar– a toda la Iglesia, e incluso se hace extensible al mundo, en cuanto prolongación de su servicio a la vida. Una vez más, comprobamos la prioridad social de la familia respecto al resto de instituciones que vertebran el tejido social: “Esto debe realizarse, ante todo, en el interior de la familia (...). Debe desarrollarse luego dentro del círculo más amplio de la comunidad eclesial en el que la familia cristiana vive. Gracias a la caridad de la familia, la Iglesia puede y debe asumir una dimensión más doméstica, es decir más familiar, adoptando un estilo de relaciones más humano y fraterno.” (FC 64b).

Por eso el ejercicio del sacerdocio real no se queda *intra Ecclesia*, sino que, traspasando los muros del hogar, “la caridad va más allá de los propios hermanos en la fe, ya que ‘cada hombre es mi hermano’; en cada uno, sobre todo si es pobre, débil, si sufre o es tratado injustamente, la caridad sabe descubrir el rostro de Cristo” (FC 64c).

En las conclusiones del *Círculo Menor de habla española-portuguesa* (C) se sintetiza perfectamente cuanto se contiene en este epígrafe: “como la Iglesia, también la familia es comunidad de fe, de culto, de amor, abierta al servicio de los otros y de la sociedad, en una dimensión misionera y apostólica”.<sup>18</sup>

## 2. Amar y promover la familia

En la conclusión final de la Exhortación Apostólica, el Papa invita a todos a amar, a defender y a promover la familia, pues el futuro de la humanidad pasa por la familia, según el único Designio divino de Salvación:

“¡El futuro de la humanidad se fragua en la familia!... Es indispensable y urgente que todo hombre de buena voluntad se esfuerce por salvar y promover los valores y exigencias de la familia. Amar a la familia significa saber estimar sus valores y posibilidades, promoviéndolos siempre. Amar a la familia significa individuar los peligros y males que la amenazan, para poder superarlos. Amar a la familia significa esforzarse por crear un ambiente que favorezca su desarrollo. Finalmente, una forma eminente de amor es dar a la familia cristiana de hoy, con frecuencia tentada por el desánimo y angustiada por las dificultades crecientes, razones de confianza en sí misma, en las propias riquezas de naturaleza y gracia, en la misión que Dios le ha confiado, pero para esto es necesario que sigan a Cristo. Corresponde a los cristianos el deber de *anunciar con alegría y convicción la ‘buena nueva’ sobre la familia*, que tiene absoluta necesidad de escuchar siempre de nuevo y de entender cada vez mejor las palabras auténticas que le revelan su identidad, sus recursos interiores, la

<sup>18</sup> Cf. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi...*, 371-376.

importancia de su misión en la Ciudad de los hombres y en la de Dios. La Iglesia conoce el camino por el que la familia puede llegar al fondo de su más íntima verdad. Este camino, que la Iglesia ha aprendido en la escuela de Cristo y en el de la historia, – interpretada a la luz del Espíritu– no lo impone, sino que siente en sí la exigencia apremiante de proponerla a todos sin temor, es más, con gran confianza y esperanza, aun sabiendo que la ‘buena nueva’ conoce el lenguaje de la Cruz. Porque es a través de ella como la familia puede llegar a la plenitud de su ser y a la perfección del amor.” (Cf. FC 86)

### Conclusión

Hemos dedicado el presente estudio al cuarto cometido señalado por la enseñanza de la Iglesia, tanto en el Concilio Vaticano II, en el Sínodo de los Obispos del año 1980, como la Exhortación surgida de este Sínodo la *Familiaris Consortio*. Dicho cometido, *Participar en la vida y misión de la Iglesia*, engloba la misión de la familia cristiana en la Iglesia. El lugar de la familia cristiana en la vida y en la misión de la Iglesia, viene dada por del sacramento del matrimonio, mediante el cual la familia cristiana posee su propio don o carisma dentro del Pueblo de Dios, en su estado y forma de vida. Al mismo tiempo que fruto y signo de la fecundidad sobrenatural de la Iglesia, la familia cristiana es símbolo, testimonio y participación de la maternidad de la Iglesia, y también participa de la misión salvífica de ésta –según el Designio divino de Salvación–, convirtiéndose en comunidad salvadora. La razón de esta función salvífica se debe a que el matrimonio es una vocación radicada en el bautismo –sacerdocio común de los fieles– y en la universal vocación a la santidad; pues de ahí deriva el que el matrimonio – en cuanto tal– participe de una manera singular, específica e irreplicable en la misión misma de la Gran Iglesia para salvación del mundo.

Igual que la Iglesia existe para evangelizar, también la familia cristiana – Iglesia doméstica– es, a un mismo tiempo, objeto y sujeto de evangelización; es decir, ha de ser evangelizada continuamente y convertirse en agente de evangelización. Hemos comprobado que la familia cristiana participa de la vida y de la misión de la Iglesia según su carisma y modalidad propios (comunitario y de comunión). Esta modalidad esencialmente comunitaria –que la especifica– brota, pues, de la definición de lo que el matrimonio es: *comunidad íntima de vida y de amor*.

Es sobre todo, a través del amor conyugal y familiar como la Iglesia doméstica participa en la vida y misión de la Iglesia, a través de la triple función clásica de Cristo, sacerdote, profeta y rey. Mediante la participación de la familia cristiana en el triple *munus* es como ella contribuye de forma específica en la evangelización, transformándose en presencia salvadora de la Iglesia en el mundo.

A través del matrimonio la Madre Iglesia engendra y configura a la familia cristiana como ‘célula’ viva y vital del Cuerpo Místico de Cristo, como ‘santuario



doméstico de la Iglesia’, como ‘Iglesia doméstica’. El sacramento del matrimonio convierte a la familia cristiana en viva imagen de la Gran Iglesia –la Iglesia católica–, en manifestación de ella misma.

Los cónyuges y padres cristianos insertos de este modo en la Iglesia poseen su propio don o carisma dentro del Pueblo de Dios en su estado y forma de vida; ellos, no sólo reciben el amor de Cristo, sino que también –con Él– son llamados a transmitir la salvación mediante la experiencia del amor. De esta forma todos los miembros de la familia cristiana, en virtud de los dones y ministerios que el Espíritu Santo les concede, pueden y deben ser testigos y cooperadores de la fecundidad de la Madre Iglesia, siendo signo y participación de aquel amor con el que Cristo amó a su Esposa y se entregó a Sí mismo por ella en el sacrificio de la cruz. Los esposos y padres cristianos, en virtud del Bautismo especificado de forma inmediata por el Sacramento del Matrimonio, poseen un ‘ministerio’ eclesial en sentido estricto y, según su modo y estado de vida específicos, participan de la dignidad y del oficio sacerdotal, profético y regio de Cristo, prolongado en la Iglesia.

a) El *munus propheticum*. En primer lugar, la familia cristiana es *comunidad creyente y evangelizadora*: escucha la Palabra de Dios, la hace vida y la transmite a todos; no solo de palabra, sino que su predicación kerigmática del Evangelio viene corroborada por el testimonio cotidiano de vida. Dicho de otro modo, el ministerio de evangelización de los padres es *original e insustituible* y asume las características típicas de la vida familiar, hecha de amor, sencillez, concreción y testimonio cotidiano. Dentro de esta primera función eclesial de la familia cristiana se incluye el deber de los padres cristianos en preparar a sus hijos para la vida matrimonial.

El *munus propheticum* de la familia cristiana posee varias características: la familia cristiana significa y participa de la Iglesia entendida como sacramento de unidad; es comunidad evangelizada y, a su vez, evangelizadora, para todos y cada uno de sus miembros; tiene una dimensión escatológica, proclamando las virtudes presentes del Reino de Dios y la esperanza de la Vida bienaventurada; implica y participa en la *communio ecclesiarum*, tanto parroquial como diocesana; posee una dimensión católica, involucrándose en la participación en la *misión ad gentes* –analogado principal de la evangelización–: defiende y difunde la fe hasta los confines de la tierra, como verdaderos y propios misioneros del amor y de la vida.

b) El *munus sacerdotale*. La familia cristiana es *comunidad sacerdotal* de diálogo con Dios mediante la vida sacramental, el ofrecimiento de la vida cotidiana conyugal-familiar, y la oración en el santuario doméstico. Los esposos, con la gracia recibida en el Sacramento, se ayudan mutuamente a su perfección y a su santificación recíproca, que coincide con la común glorificación de Dios –

empezando por los esposos y haciendo partícipe a sus hijos y demás familiares—. De esta forma toda la vida cotidiana de los esposos, con sus alegrías y penas, se convierte en verdadera iniciación cristiana para sus hijos y en instrumento óptimo para el crecimiento en madurez de todos (santificación).

La santificación de la familia cristiana tiene su expresión máxima y su fuente en la participación Eucarística, el Sacramento del amor; asimismo mediante el perdón mutuo, sus miembros se preparan al sacramento de la Reconciliación. La oración en familia tiene dos características: es hecha en común; y tiene como contenido la vida misma de la familia; los padres deben ser “maestros de oración”.

c) El *munus regale*. La Iglesia doméstica es *comunidad de servicio recíproco* mediante la caridad teologal con todos, especialmente con los más necesitados. Si la Iglesia es definida como misterio de comunión por el amor “nuevo” (*koinonía*), parece lógico que una de sus tareas específicas sea el ejercicio de la caridad (*diakonía*). No se trata de una especie de asistencia social que la familia cristiana podría delegar en otros; sino que pertenece a su esencia misma y forma parte integral de su misión de evangelización, según el testimonio individual y comunitario del mandamiento del amor, hacia dentro y hacia otras familias. Sin el ejercicio de la caridad es imposible la evangelización. La Exhortación apostólica presenta la participación en el oficio regio de Cristo, como un “servicio de amor”, pues servir es reinar.

La familia cristiana constituye un lugar privilegiado para aprender, mediante el testimonio silencioso y elocuente de amor recíproco, la necesidad de entender el ejercicio de la autoridad regia como un servicio de amor que cuida hasta los pequeños detalles, y así lo aporta a la sociedad. Quizás nadie como ella —la familia cristiana, Iglesia doméstica— sea tan decisiva para un ejercicio acertado de la autoridad en la vida pública. El “*officium amoris*” entre los miembros que conforman la Iglesia doméstica se amplía —conservando su sello específicamente familiar— a toda la Iglesia, e incluso se hace extensible al mundo: “la caridad va más allá de los propios hermanos en la fe, ya que ‘cada hombre es mi hermano’; en cada uno, sobre todo si es pobre, débil, si sufre o es tratado injustamente, la caridad sabe descubrir el rostro de Cristo” (FC 64c).



## RUGĂCIUNEA ÎN TRADIȚIA BIZANTINĂ, UN RĂSPUNS LA SECULARIZAREA CONTEMPORANĂ

CĂLIN-IOAN DUȘE\*

**ABSTRACT.** *Prayer in the Byzantine Tradition - an Answer to the Contemporary Secularization.* Secularisation is a phenomenon, which, unfortunately, spread even into the Church, inside the clergy and the laymen. On long term, this phenomenon will destroy the Tradition of the Church. That is why I consider that only the return to the Tradition of the Church could be the mark of a progress, finding the uniformity, but most of all the unity of the liturgy. In this context, I considered it would be good to check out the way the first Christians prayed and how the Eastern Tradition evolved, looking at a special personality; I am talking about the saint Simon the New Theologian (949 – 1022). He wrote about prayer regarding to his own experience. Let us see the way he could practice the personal prayer and the prayer in community. Knowing the Tradition of the Church and applying these rules we could give a personal and communitarian answer to this phenomenon of secularisation.

**Keywords:** *Church, experience, communitarian, Eastern Tradition, Christians, prayer, Simon the New Theologian*

**REZUMAT.** *Rugăciunea în tradiția bizantină, un răspuns la secularizarea contemporană.* Secularizarea este un fenomen care, din păcate, s-a răspândit chiar și în sânul Bisericii, printre clerici și laici. Pe termen lung, fenomenul respectiv va distruge Tradiția Bisericii. Acesta este motivul pentru care consider că doar revenirea la Tradiția Bisericii ar putea fi semnul unui progres, prin aflarea constanței, dar mai ales a unității Liturghiei. În acest context, am considerat că ar fi benefică o cercetare a modului în care s-au rugat primii creștini și a evoluat tradiția orientală, evidențiind astfel trăsăturile unei personalități aparte. Mă refer aici la Sfântul Simon Noul Teolog (949- 1022), care a scris despre rugăciune pornind de la propria sa experiență în acest sens. Vom urmări astfel modul în care el a practicat rugăciunea personală și rugăciunea în comunitate. Cunoscând Tradiția Bisericii și aplicând normele acesteia, consider că am putea oferi un răspuns personal și comunitar acestui fenomen de secularizare.

**Cuvinte cheie:** *Biserica, experiență, comunitar, Tradiție Orientală, creștini, rugăciune, Sfântul Simion Noul Teolog*

---

\* Lect. Dr. Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, calin\_duse@yahoo.com.

Secularizarea din nefericire este un fenomen, care s-a răspândit și în cadrul Bisericii, atât în rândul clericilor cât și al mirenilor. Acest fenomen erodează fundamentul Bisericii și aici mă refer la faptul că tradiția este înlocuită adeseori cu tot felul de inovații „moderne” atât de către clerici, dar și de mireni cu acordul celor dintâi. Nu de puține ori am avut ocazia să vedem tot felul de clerici, care fie nu cunosc tradiția Bisericii, sau fie din alte motive de tot felul celebrează anumite taine sau ierugii la întâmplare, sau după bunul plac al credincioșilor nerespectând prescripțiile tipiconale. În acest moment aduc în prima fază prejudiciu imaginii Bisericii, iar după aceea treptat reușesc să aducă tot felul de inovații în cultul și tradiția acesteia. Nu ne mai miră nimic atâta timp cât criteriul după care sunt aleși cei care fac parte din cler nu mai au nimic cu vocația ci numai cu trimiterea. Din nefericire presa a relatat numeroase situații în care Biserica a fost pusă datorită comportamentului clericilor în situații mai mult decât scandaloase.

Am ajuns să vedem preoți, care nici măcar nu știu cum și când trebuie să se celebreze Sfânta Liturghie, care sunt acestea, și în ce perioade ale anului bisericesc se săvârșesc. Fără să aibă cele mai elementare cunoștințe de teologie, și trăire creștină au ajuns să scurteze serviciile divine, să rostească rugăciunile superficial toate acestea fiind mai ales în detrimentul Bisericii, dar și al credincioșilor. Din aceste motive cei mai mulți credincioși refuză să participe la viața liturgică a Bisericii, iar alții s-au îndreptat spre alte confesiuni creștine. Anumite probleme interne Biserica nu a putut să le gestioneze ajungând în presă și astfel au creat numeroase motive de scandal și comentarii negative la adresa acestei instituții de natură divino-umană.

Din cele relatate pe scurt putem observa, că secularizarea din nefericire a ajuns să fie prezentă și în interiorul Bisericii. De aceea consider că ea trebuie mai întâi ea să fie eliminată de aici și după aceea să vedem pericolul extern. Atâta timp cât această situație nu va fi tratată cu responsabilitate și nu vor fi luate măsuri pentru a reveni la Tradiția Bisericii, vom cauta tot timpul motive și scuze în altă parte, uitând că răul este în interior, că secularizarea este casnica noastră.

Revenirea la Tradiția autentică a Bisericii, ar marca un progres ajungându-se la uniformitate, dar mai ales la unitate liturgică și astfel nu vom mai vedea diferite practici în unele biserici și altele în celelalte, după cum spune și un proverb românesc: „câte bordeie atâtea obiceiuri”.

Cu regret constatăm îndepărtarea de la tradiție, ne mai reușind să ne cunoaștem identitatea nu mai știm cine suntem și de cine aparținem, nu mai știm cum să ne rugăm și ce să cerem în rugăciuni. Dorim ca atunci când ne rugăm Dumnezeu să ne răspundă prompt îndeplinindu-ne rugăciunea instantaneu, iar noi să-L mai solicităm data următoare care nu știm când va mai fi, ci numai când vom mai avea nevoie de ajutorul Său, care să fie întodeauna după voia noastră și nu după a Sa. În acest context am considerat că ar fi bine să facem o scurtă incursiune în Tradiția Bisericii să vedem

modul în care s-au rugat primii creștini cum a evoluat rugăciunea în Tradiția răsăriteană oprindu-ne asupra unei personalități de excepție. Am considerat că Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022), este cel mai actul pentru vremurile noastre, el este cel care a scris despre rugăciune din experiența proprie, din modul fericit în care a reușit să practice atât rugăciunea personală cât și cea comunitară.

### **Scurtă incursiune istorică asupra rugăciunii**

Modalitatea primilor creștini de a practica rugăciunea era în strânsă legătură cu comunitatea primară. Aceștia s-au rugat cu aceeași credință puternică, care a fost însuflețită de persoana Mântuitorului Christos și a Sfinților Apostoli.

Ceea am putea înțelege prin Tradiția răsăriteană a rugăciunii până în zilele noastre este legat de modul prin care s-au alcătuit, rostit, s-a citit din Sfânta Scriptură, și s-au organizat primele comunitățile creștine. Acesta era însuflețit, mireasma Spiritului Sfânt, un mod care era caracteristic mai ales Bisericii primare, aparținând Părinților Apostolici, iar mai apoi Apologeților, dar și a Sfinților Părinți din secolele următoare. Avem așadar o continuitate și o strânsă legătură între rugăciunea care există în Biserica Răsăriteană și Biserica primară, continuată de Sfinții Părinți, din secolele următoare, iar aceasta constituie contextul rugăciunii noastre. Totuși am putea face câteva observații, considerând că există în Tradiția Bisericii o perioadă apostolică, ca o continuitate între epoca neotestamentară și aceea a apologeților creștini, o epocă de tranziție între "tradiția apostolică", aceasta fiind mărturisirea persoanelor care L-au cunoscut direct pe Mântuitorul Christos, printre aceștia aflându-se Sfinții Apostol, Femeile Mironosițe, dar și alții care au fost în apropierea celor care L-au cunoscut în mod direct pe Mântuitorul Christos și ucenicii Acestuia, cum ar fi de exemplu: (Sf. Ignatie Teoforul +107, Sf. Policarp al Smirnei +156) sau alții care i-au cunoscut la rândul lor pe aceștia din urmă, ca Sf. Irineu al Lyonului +202, care a fost ucenic al Sf. Policarp, iar acesta a fost ucenic al Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan.

Aceste trei generații acoperă perioada primelor două secole ale Bisericii, ei fiind apropiați de Fiul lui Dumnezeu Mântuitorul Christos, dar și de Sf. Apostoli. Învățătura lor este foarte importantă, și de mare folos pentru Biserică pentru că ei s-au exprimat într-o limbă asemănătoare Sfintei Scripturi, ceea ce ne face să vedem o continuitate în operele lor, care au fost legate de acest stil biblic. Continuitatea aceasta se observă foarte bine mai ales în opera Sfântului Irineu care a trăit în sec. II. În cadrul aceste Sfinte Tradiții a început să apară o schimbare de limbaj, pentru că acum se accentuează anumite puncte deosebite ale experienței și credinței creștine.

Cu toate că Sfinții Părinți ai Bisericii au avut o gândire care a fost ancorată și influențată de Sfânta Scriptură, începând cu sec. III cultura greacă, a fost aceea, care a dominat întregul spațiu al Mării Mediterane, iar ea și-a pus amprenta și asupra Sfinților Părinți din această perioadă.

Această influență nu modifică aspectul cultural al acestor texte, deși conținutul lor, pe parcursul istoriei a fost verificat de către sfintele sinoade, el rămânând identic cu credința apostolică.

Prin acest fenomen limbajul creștin, teologia, doctrina rugăciunii și spiritualitatea se îmbogățesc în mod cu totul deosebit. Cei mai mari teologi ai "epocii de aur" trăitori în sec. IV. Sfinții: Vasile cel Mare +379, Grigore de Nyssa+394, Atanasie cel Mare +373, Ambrozie de Milan+397, Grigorie de Nazianz +390 și Sfântul Ioan Gură de Aur +407, au contribuit foarte mult la fixarea și dezvoltarea limbajului bisericesc, împrumutând terminologia culturii eline.

În limbajul biblic care rămâne temelia de bază a sfintei tradiții, sfinții părinți au reușit să integreze foarte bine limbajul culturii greco-romane, iar până în timpul Sfântului Ioan Damaschin +749 Tradiția răsăriteană se va exprima în acest mod.

A treia etapă a Tradiției răsăritene, am putea spune că începe în sec. X și se continuă până în zilele noastre, preluându-se Tradiția Sfinților Părinți și exprimându-se, viu în Biserică prin noi mărturii, în funcție de contextul Bisericii care de asemenea este și el diferit.

În cadrul acestei perioade, acum apare presiunea Islamului și datorită acestei situații Biserica Răsăriteană este lipsită tot mai mult de această importantă expresie a culturii latine.

Tradiția răsăriteană în noul context va rămâne biblică și patristică în esență, iar conținutul ei apostolic, iar această perioadă a sec. X. se adâncește printr-o nouă dimensiune, care va fi dată de apariția Sfântul Simeon Noul Teolog,<sup>1</sup> și care este considerat ca unul dintre cei mai importanți dintre părinții Bisericii de Răsărit<sup>2</sup>, un mare „*mistic al focului și al luminii*”<sup>3</sup>, dar și un precursor al isihaslului bizantin.

### **Rugăciunea particulară**

Ca un mare trăitor al spiritualității Răsăritene Sfântul Simeon Noul Teolog a fost în același timp un practician cu totul aparte, rugăciunea ocupând un rol primordial în viața sa spirituală. El s-a rugat mult, dar a și scris despre rugăciune, iar în scrierile sale sunt relatate propriile experiențe personale.

Astfel în opera Sfântului Simeon Noul Teolog rugăciunea particulară ocupă un loc aparte și în Cateheza 26 intitulată: „*Programul zilnic al monahului*” avem numeroase informații legate de rugăciune.

<sup>1</sup> Părintele Marc-Antoine Costa de Beauregard "*Rugați-vă neîncetat*", traducere de Rodica Buga și Pr. Prof. Nicolai Buga, București 1998, pp. 21-23

<sup>2</sup> Ilarion Alfeyev „*Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*”, traducere de Ioana Stoicescu și Maria-Magdalena Rusen, București, 2010, p.9

<sup>3</sup> Maloney, *The Mystic of Fire and Light*, Denville, NJ, 1975.

Sfântul Simeon Noul Teolog cere o pregătire trupească pentru ca rugăciunea făcută, să fie bine primită de Dumnezeu, el acordând atenție asupra poziției pe care trebuie să o aibă credinciosul în timpul rugăciunii. El îi cere acestuia să nu-și moleșească trupul, ducându-și un picior înaintea celui alt sau sprijinindu-se de pereți și de stâlpi.<sup>4</sup>

După această pregătire trupească, pe care el o considerată ca o etapă pregătitoare pentru ca rugăciunea să fie eficientă urmează pregătirea sufletească. Astfel, Sfântul Simeon Noul Teolog acordă o importanță deosebită asupra concentrării lăuntrice, mintea trebuie înălțată către Dumnezeu împreună cu lacrimi și suspine și numai așa vom putea cere milostivirea Sa: *“stai cu bărbăție, concentrând gândurile tale în loc să le lași să fie în altă parte, împreună mâinile, apropie deopotrivă picioarele tale, nemișcate pe un singur plan și închide ochii, pentru a-i împiedica de a privi altceva și de a risipi mintea; dar mintea ta ridic-o, ca și toată inima ta, spre Ceruri și spre Dumnezeu, chemând de acolo, de sus, cu lacrimi și suspine, milostivirea Sa”*.<sup>5</sup>

Această evlavie exterioară, care se manifestă la credincios prin următoarele: *“postul, mortificările, ostenele, nepieptănarea, lanțuri de fier, haina aspră, bătăturile la genunchi, culcatul pe jos, culcatul pe paie și toate mortificările din această viață,”*<sup>6</sup> sunt de folos acestuia numai dacă ele sunt continuate cu îndeletnicirile sufletești, care trebuie să fie manifestate în mod tainic: *“toate acestea sunt bune numai dacă merg bine și exercițiile îndeletnicirii voastre sufletești și tainice cu cunoștință, înțelepciune și înțelegere; dar dacă, în afara acestei îndeletniciri, vă trușiți cu mortificările voastre și vă credeți ceva, atunci când fără cea dintâi nu sunteți nimic, vă asemănați cumva leproșilor, acoperiți de veșminte strălucitoare pentru a înșela pe cei care îi văd”*.<sup>7</sup>

Rugăciunea trupească este opusă rugăciunii lăuntrice și de aceea rugăciunea trupească este numai o pregătire pentru rugăciunea lăuntrică și de aceea se întrebă Sfântul Simeon: *„Ne rugăm în chip trupesc? Aceasta pentru a nu da loc vrăjmașului să ne robească mintea și spre a ajunge să concepem binele și lăuntric, să ne rugăm fără oprire și continuu cu mintea”*<sup>8</sup>

Sfântul Simeon Noul Teolog ne arată cât de importantă este pentru noi concentrarea minții atunci când rostim o astfel de rugăciune lăuntrică: *“Cel care în deplină cunoștință de cauză a renunțat cu bucurie la toate lucrurile exterioare, la oameni, la bunurile vieții, și care a ajuns să le uite după ce a trecut zidul împătimirii de acestea, unul ca acesta devine ca străin lumii și tuturor celor ale ei; el își concentrează*

<sup>4</sup> Cat. 26, 36 - 37

<sup>5</sup> Cat. 26, 275 - 282

<sup>6</sup> Imn 58, 349 - 533

<sup>7</sup> Imn 58, 354 - 361

<sup>8</sup> Et. 7, 203 - 206



*mintea și nu mai gândește decât la judecată și la răsplătire, el este cu totul prizonierul acestora, pătruns de o frică negrăită prin asemenea gânduri și prin cuțetarea la ele.*<sup>9</sup>

### Rugăciunea de cerere

Rugăciunea de cerere ocupă un loc important în viața oricărui creștin și de aceea Sfântului Simeon Noul Teolog este conștient că numai având un îndrumător sufletesc iscusit acesta va putea să ajungă la ținta vieții creștine care este îndumnezeirea. Ca un model pentru noi Sfântul Simeon se roagă din adâncul inimii sale lui Dumnezeu pentru a-și putea găsi un astfel de îndrumător care să-l călăuzească către împărăția lui Dumnezeu: *“Doamne, Tu care nu voiești moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu, Tu care Te-ai pogorât pe pământ tocmai spre a învia pe cei ce suspină și care sunt morți prin păcat și spre a-i face vrednici să Te vadă, pe Tine, Lumina cea adevărată, pe cât este cu puțință omului; trimite-mi un om care să Te cunoască, pentru ca slujindu-l și supunându-mă lui din toate puterile mele, ca și Ție, și făcând voia Ta în a lui, să-Ți plac Ție, singurului Dumnezeu, și să mă învrednicesc și eu; păcătosul, de împărăția Ta.”*<sup>10</sup>

Această rugăciune fierbinte pe care Sfântul Simeon Noul Teolog a înălțat-o către Dumnezeu, i-a fost ascultată, el a reușit să-l întâlnească pe Simeon Evlaviosul, care i-a fost un adevărat părinte sufletesc și care a reușit să-l nască la viața în Christos. De aceea Sfântul Simeon Noul Teolog se roagă lui Dumnezeu să-l păzească în dragostea Sa și să-l ferească de tot răul după trecerea la cele veșnice a părintelui său sufletesc: *“Da, Împărate al întregii sfințenii, întru aceasta se află adevărul, cred Ție și eu, Dumnezeul meu, și, cucerind-mă înaintea Ta, Te rog, păzește-mă pe mine, păcătosul cel nevrednic de care Te-ai milostivit, și acest altoi al iubirii, pe care Tu l-ai altoit pe pomul nădejzii mele, întărește-l cu puterea Ta. Să nu fie secat de vânturi, să nu fie rupt de furtună, să nu fie smuls de vreun dușman, să nu fie ars de focul nepăsării să nu fie uscat de lene și de negrijă, să nu fie zdrobit cu totul de deșertăciune... Mă cuceresc cu toată inima înaintea Ta: să nu mă părăsești lăsându-mă în voia mea, o, Tu cel care ai făcut atâtea pentru mine, ci, prin iubirea Ta, întărește-mi sufletul și fă să se înrădăcineze cu putere în el iubirea Ta, pentru ca, după făgăduința Ta, cea fără prihană, Sfântă și nemincinoasă, Tu să fii întru mine și eu să fiu întru Tine, să fiu sub acoperământul acestei iubiri, să o adăpostesc și să o păstrez întru mine, ca întru dânsa Tu, Stăpâne, să mă cercetezi și, prin ea să devin și eu vrednic să Te văd, deși deocamdată ca într-o oglindire...”*<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Cap. 3, 15

<sup>10</sup> Et. 7, 437 - 445

<sup>11</sup> Euh. 2, 313 - 337

În altă rugăciune Sfântul Simeon Noul Teolog cere de la Mântuitorul Christos doctorul sufletelor și al trupurilor tămăduirea și mila sa: *“Miluiește – mă, învrednicește-mă de milostivirea Ta pe mine, păcătosul Doctore, singur iubitor de suflete, singur iubitor de milostivire, Care vindeci în dar bolnavi și răniți, fii Doctorul loviturilor, al rănilor mele.”*<sup>12</sup>

El se roagă ca Dumnezeu să-i deschidă cerurile, pentru a putea vorbi, dar mai ales pentru ca sufletul lui, să poată realiza cât mai bine această comuniune cu El: *“Vezi-mă dintru înălțimi, Dumnezeul meu, binevoiește a Te arăta și a vorbi cu un sărman. Descoperă-mi lumina Ta deschizându-mi cerurile sau, mai curând, deschide-mi sufletul și sălășluiește-Te chiar acum în mine.”*<sup>13</sup>

În această căutare neîncetată a lui Dumnezeu, Sfântul Simeon Noul Teolog cere ca Spiritul Sfânt să vină în sufletul său și să-l ajute în acest urcuș spiritual: *“Vezi smerita mea inimă, vezi inima mea căită, ia aminte la mine, cel deznădăjduit, care mă apropii de Tine, Dumnezeul meu, și dintru înălțime dă-mi harul Tău, dă-mi Spiritul Tău Dumnezeiesc, trimite-L după făgăduința Ta, fă-L să vină chiar acum asupra ucenicului Tău așezat în foisor o, Stăpâne, cu adevărat mai presus de orice îndeletnicire pământească, în afara întregii lumi și care Te caută, care așteaptă Spiritul Tău! Nu zăbovi deci Milostive, nu-Ți întoarce privirea Milosârde, nu uita pe cel care Te caută cu toată setea sufletului, nu mă lipsi de viață, deși sunt cu totul nevrednic de ea, nu mă lepăda scârbindu-Te de mine, o, Dumnezeule, nu mă părăsi”*.<sup>14</sup>

### Rugăciunea de pocăință

Sfântul Apostol Pavel ne spune că *“plata păcatului este moartea”* (Rom. 6,23). Dar în același timp îndepărtarea de harul și mila divină, duce la moarte; de aceea Sfântul Simeon Noul Teolog se roagă, către Părintele Ceresc să vină în ajutorul său pentru a-i acorda iertarea și de acum înainte să înceapă o nouă viață în care vrăjmașul să nu-l mai batjocorească cu amăgirile sale, iar el să poată deveni un adevărat slujitor a lui Dumnezeu. *“Stăpâne, Doamne al cerului și al pământului, știu că am păcătuit mai mult decât toată făptura omenească, mai mult chiar decât toate dobitoacele fără rațiune și târâtoarele, sub ochii Tăi, Dumnezeul meu Cel înfricoșat și neajuns, și nu mai sunt vrednic să dobândesc vreodată milostivirea Ta. De aceea, nici n-aș mai fi îndrăznit să mă apropii sau să mă închin înaintea Ta, iubitorule de oameni împărate, dacă n-aș fi auzit Sfântul Tău glas spunându-mi: <Nu voiesc moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu> și încă: <Bucurie se face în cer pentru un păcătos care se pocăiește>. Și mi-am amintit pilda fiului risipitor pe care*

<sup>12</sup> Imn 46, 7 - 10

<sup>13</sup> Imn 35, 1 - 7

<sup>14</sup> Imn 41, 7 - 16

*Tu ai spus-o, Stăpâne și cum, întorcându-se, înainte ca el să ajungă aproape de Tine, Milostive, ai mers în întâmpinarea lui, ai îmbrățișat grumazul lui și l-ai acoperit de sărutări; pentru aceasta, aruncând încrederea mea în oceanul bunătății Tale, am venit la Tine, în durerea și întristarea și deznădejdea inimii mele, împietrit și greu rănit cum sunt, suspinând ca un ticălos din adâncul iadului nedreptăților mele. Dar, începând de acum îți făgăduiesc Doamne, că atâta vreme cât îmi vei rânduie să rămân în această viață, în acest trup, eu nu Te voi mai părăsi, nu mă voi mai întoarce înapoi, nu mă voi mai alipi de răutățile deșarte. Iar Tu, Dumnezeu meu, care cunoști neputința mea, micimea mea de suflet și patimile învechite care mă tiranesc și mă zdrobesc, vino în ajutorul meu! Cad la picioarele Tale, nu mă părăsi, nu mă mai lăsa să fiu râsul și batjocura vrăjmașului, pe mine, care sunt de acum înainte slujitorul Tău, Preabunule.*<sup>15</sup>

O dată ce Dumnezeu i-a ajutat să înceapă acest nou drum, el nu mai dorește să se întoarcă la vechile patimi, să ajungă batjocura diavolului și să se alipească răutățile deșarte ci vrea să rămână în această nouă viață plină de lumină.

### **Rugăciunea bisericească**

Comuniunea cu Dumnezeu se realizează prin participarea la viața liturgică și de aceea evlavia monahală și viața liturgică au fost legate între ele de la început. Cultul ocupă un loc primordial în viața monahilor, datorită faptului că însăși viața monahală este o viață de rugăciune de isihie, iar această rugăciune trebuie să rămână esențial eclezială, chiar dacă ei s-au separat de lume.

Aceasta se explică datorită faptului că indicațiile privitoare la viața liturgică sunt destul de scurte și generale în primele scrieri creștine. În acest sens monahii doreau să păstreze tradiția Bisericii, care la început s-a inspirat din practicile iudaismului târziu, iar mai târziu vor ține cont și de indicațiile liturgice ale Bisericii locale.

În curând s-a dovedit că viața spirituală practică în mănăstiri a contribuit atât din punct de vedere calitativ, cât și cantitativ, prin mai multe mijloace la perfecționarea ritualurilor. Prin aceasta mănăstirile și-au adus o contribuție importantă la formarea cultului în cadrul Bisericii de răsărit.

Aspectul sacramental al cultului divin cuprinde semnele vizibile ale calității Bisericii de a fi Trupul lui Christos. Credinciosul este cufundat în plin mister, încât prin lucrurile lumii strălucește lumea cea nouă a învierii în Mântuitorul Christos. Cuvintele, gesturile, imaginile, sunetele, persoanele și lucrurile din cult sunt aceleași ca și cele din viața noastră de zi cu zi, dar ele sunt pline de sacralitate care creează omul nou și înnoiește toate lucrurile.

Cele două aspecte contemplativ și sacramental ale cultului divin au marcat în mod deosebit evlavia monahală pe parcursul secolelor. Întreaga Filocalie și viața

---

<sup>15</sup> Cat. 30, 70 - 97

isihastă este pătrunsă de mișcarea care merge dinspre Liturghia văzută spre contemplația mistică, iar textele, mișcările și cântările sunt înțelese ca o pregătire în vederea Liturghiei cerești. După cum observăm există o profundă corespondență interioară a sfinților<sup>16</sup>.

Sfântul Simeon Noul Teolog ca un bun cunoscător al Tradiției Bisericii Răsăritene acordă o importanță deosebită rugăciunii bisericești, deoarece ea este pentru el iluminarea și unirea dumnezeiască.

Dar pentru a putea ajunge la această stare, atât monahul cât și credinciosul trebuie să se pregătească mai întâi prin rugăciunea particulară și după aceea prin participarea cu atenție și cu o deosebită concentrare, să încununeze rugăciunile particulare prin Sfânta Liturghie și celelalte Laude Bisericești.

Acest program de rugăciune este expus în Cateheza 26 unde ne spune că monahul: *“trebuie să se scoale la miezul nopții-înainte de Utrenie și să-și facă pravila de chilie (rugăciunea rânduită) (τετυπωμένην εύχην) și numai după aceasta să stea în picioare împreună cu toți la doxologie (δοξολογίαν) pe care să o facă de la un cap la altul cu atenție și trezire, veghind cu mare grijă de la începutul cântării, adică la cei șase psalmi, la stihologie, la citire, fără a se odihni, fără a-și moleși trupul ducându-și un picior înaintea celui alt sau sprijinindu-se de pereți și de stâlpi... fără a-și lăsa mintea să se împrăștie... ci, dimpotrivă, privirea și sufletul fără să rătăcească, atenția numai la psalmodiere, la citire și la sensul cuvintelor, căutate sau citite, ale Dumnezeieștii Scripturi, atât pe cât este capabil pentru a nu lăsa să treacă în deșert nici unul din aceste cuvinte, ci pentru ca dimpotrivă, sufletul său, hrănit și întărit prin toate, să ajungă la căință, la smerenie și la dumnezeiasca iluminare a Spiritului Sfânt »<sup>17</sup>.*

Atenția celui care se roagă trebuie să fie încununată cu lacrimi, meditănd adânc la cântările bisericești, pentru a-și putea înălța sufletul către împărăția cerească: *“Căci dacă te obișnuiești frate să faci acest lucru în puțină vreme vei înainta la statura de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Christos (Efes 4,13). Fiindcă silindu-te să nu petreci slujba rânduită a bisericii fără lacrimi, te vei deprinde cu acest bine și în stihologia și troparele pe care le vei cânta, sufletul tău se va hrăni primind în el înțelesurile lor dumnezeiești și mintea ta se va înălța prin cele rostite la cele spirituale (inteligibile), și așa, vărsând lacrimi dulci, vei petrece în biserică, ca și cum ai petrece în cer împreună cu puterile de sus.”<sup>18</sup>*

Răbdarea trebuie să ne însoțească permanent pe parcursul rugăciunii, ascultând până la sfârșit slujbele sfinte și ajutorul, dar mai ales lumina divină își va

<sup>16</sup> Tomáš Špidlík “Spiritualitatea răsăritului creștin” (III Monahismul), traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 2000, pp. 140 - 141

<sup>17</sup> Cat. 26, 23 - 41

<sup>18</sup> Cat. 26, 51 - 59

face simțită prezența în sufletul nostru. *“Deci așează-ți ție însuși drept lege și aceasta: să nu ieși vreodată de la slujbă până la ultima rugăciune, afară de o mare nevoie sau trebuință a trupului, ci rămâi precum spuneam, stăruiind în starea ta, fiindcă “cel ce va răbda până la sfârșit”, precum este scris, “se va mântui”(Mt. 10, 22) dar nu numai aceasta, ci va primi ajutor mai întâi pe nesimțite, mai apoi în chip simțit, iar după puțin în lumina care vine de la Dumnezeu Atotțiitorul. »<sup>19</sup>*

Participarea la Miezonoptică și Utrenie, trebuie confirmată prin pregătirea în chip deosebit pentru Sfânta Liturghie, la care monahul, dar și credinciosul are datoria de a *“sta cu cutremur”* conștientizând importanța jertfei Euharistice pentru dobândirea mântuirii.

La mănăstirea Sfântul Mamas, slujba Sfintei Liturghii se oficia zilnic, iar împărtașania era deasă, chiar și pentru începători, fără să fi fost neapărat zilnică,<sup>20</sup> iar aceasta se făcea numai după ce a primit dezlegarea din partea duhovnicului. *“Așa dar, petrecând astfel ceasurile de până la Liturghie, intră frate iarăși la slujbă cu râvnă și sânguință multă. “Stai bine, precum a rânduit pentru doxologia dimineții, fără a uita nicidecum plânsul; “stai cu cutremur”, ca unul care vezi Fiul lui Dumnezeu care se junghie pentru tine. Și dacă ești vrednic și ai primit dezlegarea pentru aceasta, apropie-te cu frică și cu bucurie de (împărtașirea din) bunătățile negrăite.”<sup>21</sup>*

După împărtașirea cu lumina vieții în cadrul Sfintei Liturghii, monahul, dar și credinciosul trebuie să rămână în această atmosferă divină, să fie într-o *“Liturghie după Liturghie”* continuând cu cititul și lucrul până când toaca îl va chema la Vecernie. *“După ce ai citit puțin, pune mâna pe lucrul tău de mână și stăruie în el până când lemnul toacei va suna de Vecernie. După care, întorcându-te din nou la slujbă, stai cu frică și cu luare-aminte în fața lui Dumnezeu, căutând-l și mărturisindu-te Lui și negrăind nimic cu nimeni. »<sup>22</sup>*

În concluzie la cele prezentate am putea spune că Sfântul Simeon Noul Teolog nu înlătură Laudele Sfintei Biserici, cu textele pe care le-a fixat Sfânta Tradiție, ele interesându-l mai puțin, și fiind pentru el în același timp izvoare de pocăință personală însoțite de lacrimi, dacă sunt urmate cu atenție și frică de Dumnezeu. Atât rugăciunea particulară cât și cea bisericească au pentru Sfântul Simeon Noul Teolog o singură țință iluminarea și unirea dumnezeiască. Ca un mare practician Sfântul Simeon Noul Teolog ne învață să ne rugăm prin exemplul său personal, arătând în rugăciunile sale, că în marea Sa iubire față de oameni Dumnezeu este gata să răspundă la chemarea păcătosului și să-l primească cu multă bucurie în Împărăția Sa.

<sup>19</sup> Cat. 26, 59 - 67

<sup>20</sup> Cat. 4, 612 - 616

<sup>21</sup> Cat. 26, 107 - 116

<sup>22</sup> Cat. 26, 267 - 270

## ORA DE RELIGIE ȘI DORINȚA DE A-L CUNOAȘTE PE DUMNEZEU

NICOLETA MARȚIAN\*

**SUMMARY.** *Religion Class and Desire to Know God.* We all agree on the fact that nobody has ever seen God and the relationship between Him and us started to build up with the help of the events and the people that come across in our daily life. The Christians' belief is that God became close to people, embodied in Jesus Christ. Without knowing who God is, many decided to follow Jesus to the adventure in which doubt is conquered by faith. This is the challenge that you are invited to: to make others wish to discover God and accept the gift of His valuable presence in our life.

**Key words:** *pedagogy, communication, wish, trust, example.*

**REZUMAT.** *Ora de religie și dorința de a-l cunoaște pe Dumnezeu.* Suntem cu toții de acord că pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut, iar relația noastră cu el se țese prin intermediul evenimentelor și întâlnirilor din viața noastră. Ceea ce cred creștinii este că Dumnezeu s-a apropiat cu discreție, întrupându-se în Isus Cristos. Fără a ști cine este, mulți l-au urmat pe Isus, pornind într-o aventură în care îndoiala este fără încetare cucerită de credință. Dumnezeu creștinilor nu se impune. Aceasta este provocarea la care vă invit să reflectăm împreună, să-i facem pe cei de lângă noi să-și dorească să-l descopere pe Dumnezeu și să accepte darul prețios și gratuit al prezenței Lui în viața lor.

**Cuvinte cheie:** *pedagogie, comunicare, dorință, încredere, exemplu.*

**Motto:**

*Crezi tu că aș fi dorit să-l cunosc  
atât de mult pe Dumnezeu dacă  
nu l-aș fi întrezărit în privirea ta ?*

Tema acestui articol s-a născut dintr-o străfulgerare a memoriei. Studentă fiind, am rămas profund marcată de una dintre experiențele de viață reală și adevărată pe care unul dintre profesorii mei ni le-au împărtășit și pe care o s-o redau pe scurt. Având vecin o persoană ce se declara cu tărie atee, profesorul respectiv ducea o viață de convivialitate cu acesta. Nu-i vorbise niciodată despre convertire, nu

---

\* Conferențiar dr., Facultatea de Psihologie și Științele Educației, Universitatea «Babeș-Bolyai», Cluj-Napoca.

încercase să-l convingă de importanța creștinismului. Aveau o relație bună de vecinătate, cu seri petrecute la un pahar de vin, cu zile cu activități sportive ..., obișnuințe între oameni. Și totuși, după 20 de ani, într-una dintre serile agreabile petrecute împreună, vecinul îl surprinde cu o frază, spunând : « Te cunosc de atâta timp și m-ai convins fără să fi spus nici măcar un cuvânt. Vreau și eu să-l cunosc pe Dumnezeuul tău pentru că mă fascinează ! »

*Veniți și vedeți* sunt cuvintele care dau savoare acestei dorințe de a intra în relație cu Isus. Nu argumentele, nu forța, ci exemplul, felul de a fi l-au făcut pe Dumnezeu să fie dorit și de cel care nu-l cunoștea. Aceasta este provocarea la care vă invit să reflectăm împreună, să-i facem pe cei de lângă noi să-și dorească să accepte darul prețios și gratuit al acestui Dumnezeu bun, salvator și eliberator.

Suntem cu toții de acord că pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut, iar relația noastră cu el se țese prin intermediul evenimentelor și întâlnirilor din viața noastră. Ceea ce cred creștinii este că Dumnezeu s-a apropiat cu discreție, întrupându-se în Isus Cristos. Fără a ști cine este, mulți l-au urmat pe Isus<sup>1</sup>, pornind într-o aventură în care îndoiala este fără încetare cucerită de credință. Dumnezeuul creștinilor nu se impune. A crede în El nu este necesar pentru a fi fericit. Dacă privim în jurul nostru vedem o mulțime de vieți umane care se împlinesc punându-se în serviciul altora, fără a fi susținute de o credință în Dumnezeu<sup>2</sup>.

Iubirea noastră pentru Dumnezeu și *dorința* de a rămâne în relație cu el nu este de natură statică. Ea presupune un efort continuu, un dinamism desfășurat pe tărâmul darului și al gratuității, astfel încât fiecare clipă ne invită să ieșim din zona noastră de confort și să acceptăm provocarea de a *reîncepe* relația cu Tatăl ceresc.

Pentru a facilita întâlnirea cu Isus prin intermediul educației religioase, aceasta trebuie să se bazeze pe o pedagogie care să fie o pedagogie a dorinței de a răspunde așteptărilor celuilalt, o pedagogie relațională, o pedagogie a descoperirii și o pedagogie care oferă eliberare. Pedagogia dorinței vine să răspundă așteptărilor și dorințelor celui cărui i se adresează. Limbajul său trebuie să-i însoțească pe destinatari, să țină cont de experiența lor, de speranțele lor. Este o pedagogie ce pleacă de la realitățile concrete ale tinerilor, însoțindu-i pe calea dezvoltării și maturizării credinței lor. În același mod în care Isus este prezent alături de discipolii săi pentru a le explica misterele, făcându-se apoi nevăzut pentru a-și lăsa discipolii să devină actori, educatorul de astăzi va înțelege că el este acolo pentru a-i însoți pe tineri, neuitând însă că subiectul principal îl constituie elevii. El trebuie astfel să-i facă pe elevi să dorească

<sup>1</sup> A. Fossion (sous la coordination), *Passion de Dieu. Passion de l' homme. 4. Le sens de la vie. Chemins évangéliques*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1985, p. 48.

<sup>2</sup> A. Fossion, *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation*, Novalis-Lumen Vitae, Bruxelles, 2011, p. 7-14.

a cunoaște ceea ce el urmează a le expune și să vină în întâmpinarea acestei dorințe. O astfel de relație pedagogică poate deveni o relație care permite fiecăruia să existe cu dorințele și așteptările sale și să crească mereu în relație cu ceilalți.

Pedagogia dorinței aduce cu sine o pedagogie relațională. De altfel, orice pedagogie este relațională deoarece pune în legătură două persoane: educatul și educatorul. Totuși, de obicei obiectivul pedagogic nu este această relație ci, prin ea, transmiterea unor cunoștințe. Tocmai de aceea, educația religioasă încearcă să fie prin excelență o educație relațională deoarece întotdeauna va ține cont de cel cu care stabilește relația, considerându-l ca un altul, ca pe cineva care are autonomie, care posedă o experiență și nu un obiect pur și simplu. Această dinamică pedagogică presupune o angajare concretă în așteptările tinerilor, în loc de un discurs de sus în jos, în care li se spune ce trebuie sau ce nu trebuie să facă. Ea invită auditoriul, adică elevii, să se resitueze în raport cu ei înșiși și în raport cu ceilalți și să-și găsească propriul loc în inima mesajului creștin. Acest model pedagogic invită educatorul de religie să înlocuiască « limbajul despre credință » cu un « limbaj al credinței », limbaj care evită o instruire frontală și care, articulându-se cu așteptările și experiența destinatarului, îi oferă în același timp o nouă experiență. Așa cum precizează Directoriul General pentru Cateheză<sup>3</sup>, dimensiunea cea mai profundă a formării dascălului de religie este legată de modul său de a fi, adică de dimensiunea lui umană și creștină. Formarea trebuie să-l ajute pe acesta să se maturizeze întâi ca persoană, apoi în calitate de credincios și apoi ca apostol. Împlinirea misiunii depinde și de ceea ce el știe. Este vorba despre o dublă fidelitate, față de mesaj și față de persoana umană, ceea ce presupune o bună cunoaștere a mesajului transmis și o bună cunoaștere a persoanei căreia i se adresează acest mesaj.

Această dinamică a pedagogiei relaționale deschide o perspectivă a descoperirii, căci dorind ceva intri în relație cu celălalt și astfel ești martorul unei noi descoperiri care vine să te îmbogățească. Prin intermediul conținuturilor orei de religie, fiecare este invitat să facă o nouă descoperire, să facă o relectură a experiențelor trăite și a cunoștințelor avute până atunci. Acest fapt aduce cu sine o schimbare a mentalității, o « metanoia », lucru posibil într-o pedagogie care face apel la experiența celui alt, la libertatea, autenticitatea, umanitatea și tandrețea sa. Acest mod de a percepe educația religioasă face ca ora de religie să devină o întâlnire a două realități (educat și educator) care împreună caută să-l descopere pe Dumnezeu prin intermediul mesajului pe care acesta ni-l oferă.

Demersul pedagogic al descoperirii devine prin urmare o pedagogie eliberatoare în sensul în care noile cunoștințe eliberează destinatarii de limitele lor, de

<sup>3</sup> Congregația pentru cler, *Directoriu General pentru Cateheză*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 2001, p. 246.



imperfecțiune, făcându-i capabili să-și asume noi responsabilități. La nivel didactic, această pedagogie obligă a fi tu însăși în relația cu celălalt. «*Metoda este un mod de acțiune cu ajutorul căruia profesorul și studenții realizează obiectivele propuse, altfel spus maniera de a gestiona, într-un cadru dat, relațiile dintre profesor, studenți și conținutul de predat*»<sup>4</sup>. Fiecare metodă exprimă un tip determinat de relații umane, de comunicări. Existența unei comunicări autentice în predare presupune folosirea unor metode specifice. Aceste configurații terminologice presupun pe axa didactică din partea profesorului a explica și a învăța, iar din partea elevului a înțelege și a cunoaște<sup>5</sup>.

Prin urmare, se degajă un element esențial în predarea religiei: este important ca profesorul să știe să trezească în destinatari dimensiunea religioasă, favorizând schimbul de opinii, dialogul și colaborarea dintre parteneri. O structură comunicativă presupune un feed-back, o anumită reciprocitate. Transmiterea cunoștințelor trebuie să fie ceva mai mult decât o simplă informare sau instruire. Ea trebuie să se sprijine pe metode de interacțiune și de comunicare într-un continuu «du-te vino» între profesor și elev.

Plecând de la aceste considerente, vorbim așadar de o abordare a orei de religie ce stă sub semnul înnoirii într-o societate care își caută identitatea și oferă noi posibilități de adaptare la o lume în schimbare. Predarea religiei iese din tiparele unui discurs teoretic limitat și promovează ideea că a preda religia în școli nu înseamnă a-l impune pe Dumnezeu elevilor, ci înseamnă a-i face pe aceștia să dorească să-l cunoască pentru a și-l face prieten. Arta de a prezenta un conținut nu cere aceleași dispoziții necesare elaborării unor concepte. De exemplu, un profesor ce intenționează să prezinte un oarecare aspect din Evanghelie poate exprima în realitate un cu totul alt mesaj, independent de dorința lui. Predarea este așadar, în primul rând, arta comunicării a ceea ce noi suntem și a ceea ce noi știm. Tocmai de aceea, importanța personalității profesorului este un aspect primordial. Persoana care perturbă comunicarea sa în fața elevilor prin exces de autoritate sau prin exces de timiditate, prin utilizarea unui limbaj emfatic sau printr-un comportament inadecvat, riscă să-și compromită întregul efort pedagogic. Dimpotrivă, o persoană care se face respectată, respectându-l pe celălalt, respectându-se prima dată ea însăși, respectând misiunea sa educativă, care știe să-și ajusteze limbajul, comportamentul, ideile sale situației pedagogice, fără a se nega niciodată, este mult mai aptă a comunica anumite cunoștințe. Comunicarea nu se reduce la ecuația «a da - a primi», în sensul unui schimb material de conținuturi, ci înseamnă a oferi celorlalți prilejul de a simți și a găndi șansa ce le va permite să facă propria lor alegere religioasă.

<sup>4</sup> Ph. Meirieu, *L'école, mode d'emploi. Des «méthodes actives» à la pédagogie différenciée*, ESF, Paris, 1985, p. 106.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 132.

Predarea religiei, văzută ca o comunicare și interpretare a experienței creștine transmisă unei anumite persoane sau unei anumite comunități concrete în vederea maturizării acesteia în credință, poate fi definită drept o acțiune de comunicare, învățământ, educație, inițiere. Pedagogia orei de religie se inspiră din pedagogia divină, așa cum se desfășoară ea în Cristos și în Biserică; își primește de la aceasta trăsăturile constitutive și, călăuzită de Spiritul Sfânt, realizează o înțeleaptă sinteză, favorizând astfel o veritabilă experiență de credință, o întâlnire filială cu Dumnezeu. În acest fel, ea este o pedagogie care se înserează și se pune în slujba «dialogului mântuitor» dintre Dumnezeu și persoana umană, subliniind cum se cuvine destinația universală a acestei mântuirii. Pe de altă parte, pedagogia divină este înrădăcinată în relațiile interpersonale și își însușește procesul dialogului, devenind o pedagogie a semnelor, în care se amestecă evenimente și cuvinte, învățatură și experiență. Ideea fundamentală a unei educații religioase adresate elevilor este faptul că de valorile dobândite de aceștia depinde viitorul societății.

Acest caracter didactic antrenează o predare de calitate, adică o predare ce oferă un studiu serios al doctrinei creștine, făcând apel la rațiune și menținând un contact permanent cu textele biblice. Predarea bazată pe metode active îi ajută pe destinatari să devină ei înșiși. Ea urmărește schimbarea în bine a acestora și achiziționarea unor noi competențe ca urmare a interacțiunii lor cu noul conținut. Schimbarea aceasta, survenită în urma unui proces de învățare, urmărește a-i face pe elevi să afirme: «*înainte vedeam altfel lucrurile, acum le văd mai clar*». De exemplu: dacă citim o carte și nu se produce nici o schimbare în noi față de ceea ce eram înainte, înseamnă că nu am învățat nimic. Probabil că a fost o carte interesantă și agreabilă, dar dacă nu ne-am schimbat nu am învățat. Învățarea presupune o trecere de la «un înainte» la «un după».

Predarea religiei prin intermediul strategiilor active propune modelul care promovează conceptul a învăța din religie, model care oferă elevului oportunitatea de a-și construi răspunsuri la problemele morale și religioase majore, de a-și dezvolta gândirea critică și atitudinea reflexivă prin valorificarea cunoștințelor și valorilor promovate de teologie. Desigur că acest model, care este o construcție teoretică, nu se regăsește într-o formă pură în cadrul unui sistem de învățământ, ci în relație cu celelalte două modele identificate de John Hull<sup>6</sup> în cadrul practicilor europene de realizare a educației religioase în Europa, și anume: a învăța religie: un model al religiei din interior, adică instruirea elevilor pentru a deveni credincioși, model în care descriptivismul se îmbină cu acționalul; a învăța despre religie: un model al

<sup>6</sup> Apud J. Hull, *The contribution of religious education to religious freedom: a global perspective*, în *Religious Education in schools: Ideas and experiences from around the world*, IARF, Oxford, 2001 citat de L. Sarivan și colab., *Didactica ariei curriculare. Om și societate*, MEC-PIR, București, 2005, p. 43.

religiei din exterior, adică o abordare a educației religioase de tip descriptiv și din punct de vedere istoric.

A dori să-l cunoști pe Dumnezeu văzând, înseamnă să fii fascinat de ceea ce vezi. În acest context interdisciplinaritatea este o dimensiune importantă a predării religiei. Astfel, expresia artistică în predarea religiei, utilizarea elementelor de patrimoniu cultural la ora de religie, abordarea interdisciplinară, stimularea creativității profesorilor și elevilor, deopotrivă implicați în actul catehetic și pedagogic, așa cum de altfel invită și ultimele reforme în învățământ care insistă asupra poeziei și aspectului artistic, asupra practicării unor strategii active care să-l lase pe elev să se exprime, sunt mai mult decât binevenite.

Consider că educația religioasă urmărește integrarea în viața și activitatea individului a valorilor moral-spirituale și religioase în vederea dezvoltării armonioase a ființei și vieții lui, pentru sine, pentru societate și pentru Biserică. Dacă privim ora de religie ca un proces existențial de trezire evanghelică, de suscitare a interesului față de relația cu Cristos și cu Biserica, atunci acest proces implică omul în întregul său: viața sa, corpul său, istoria, relațiile sale, viitorul său personal și social, interioritatea și creativitatea sa. Expresia artistică (imaginea vizuală reprezentată de pictură, sculptură, arhitectură etc.) este un aspect aparte în predarea religiei, demersul didactic fiind perceput ca un parcurs împreună, profesor și elev, în drumul spre Dumnezeu. Putem afirma cu certitudine faptul că expresia artistică este o căutare permanentă a Frumosului Absolut, a lui Dumnezeu. Experiența frumuseții poate deveni o autentică experiență spirituală.

## Concluzie

Orientarea noastră fundamentală spre lume și spre un altul, pentru a ne exprima propria identitate, poate fi numită dorință. Este vorba despre raportul cu libertatea noastră și intimitatea personală. Dorința poartă energiile și așteptările noastre în direcția realității. Ea ne face capabili să construim istoria fără a ne lăsa totuși copleșiți de sentimente. Ea exprimă demnitatea noastră, dorința noastră de a exista și vocația noastră. Putem vorbi despre o mișcare spirituală care ne face să trăim astfel încât orice act de credință să aibă o oarecare legătură cu această dorință profundă. În viața cotidiană, a crede în altul înseamnă a pune în joc ceva din sinele personal, ceva din libertatea mea. În sensul religios al termenului a crede în Isus înseamnă a risca propria ființă în numele celui în care credem<sup>7</sup>. În acest sens, un aspect al pastoralei școlare este invitația de a-L recunoaște pe Dumnezeu în fraternitatea umană. Aceasta presupune a transforma ora de religie

<sup>7</sup> H. Bourgeois, *Croire: point de vue anthropologique*, în *Catéchèse*, nr. 135, 2/1994, p. 49.

într-un mediu care să cultive fraternitatea și solidaritatea dintre generații, în cele mai concrete aspecte. Este vorba nu numai de intenția umană, ci și de mesajul evanghelic ce invită la căutarea lui Dumnezeu<sup>8</sup>.

Prin urmare, scopul predării religiei nu este acela de a forma tinerii doar în vederea receptării pasive a unor «daturi» sau «zisuri», ci acela de a oferi o educație conștientă, activă, creativă și participativă. De altfel, cei care sunt critici sunt și creativi, deoarece ei nu se opresc la ceea ce este dat și așa-zis evident, ci își fac un obicei din a gândi într-un mod mai deschis și flexibil și anticipează. Într-o formă imaginară, putem spune că educatorul sosește într-o grădină gata pentru schimbare și dezvoltare; rolul grădinarului este, așa cum Hebreteau afirmă citându-l pe James P. Carse, profesor de religie la New York University, în mod esențial acela de a ajuta grădina să se pregătească pentru anotimpul viitor. Grădinăritul nu este orientarea spre un rezultat. O recoltă bogată nu înseamnă sfârșitul grădinăritului, ci doar o etapă a existenței sale. De altfel, fiecare grădinar știe că vitalitatea unei grădini nu se termină cu recolta; ea prinde pur și simplu o altă formă. Un astfel de demers în predarea religiei oferă celor implicați câteva elemente structurale: construirea propriei identități, riscul exprimării la persoana întâi, atitudine și implicare – tocmai acele elemente pe care societatea contemporană le cere imperios.

---

<sup>8</sup> Vezi A. Fossion, *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation*, Novalis-Lumen Vitae, Bruxelles, 2011, p. 163.



## IL PROCESSO DI CANONIZZAZIONE DI *PIO IX*

OMAR EBRAHIME\*

**SUMMARY.** *The Canonization of Pope Pius IX.* The history of the Church was always accompanied by the mysterious and - at the same time - terrible reality of martyrdom, a reality repeatedly announced by Jesus Christ Himself. By imitating its Founder, the Church has always responded positively in times of persecution, thus giving birth to more and more saints. The pontificate of Pope Pius IX - one of the longest pontificates after that of St. Peter the Apostle - made no exception. The process of canonization of Pope Pius IX, an event that was supposed to cause joy to the entire world, became, throughout its deployment, a true battleground, this battle ending only after the beatification of Pope Pius IX. The canonization process for elevation of Pope Pius IX to the holiness of the altars, is still pending.

**Keywords:** *martyrdom, persecution, process of canonization, beatification, virtues, miracles, Pope Pius IX.*

**REZUMAT.** *Procesul canonizării Papei Pius al IX-lea.* Istoria Bisericii a fost mereu însoțită de realitatea mizerioasă și, în același timp, teribilă, a martiriului, realitate anunțată în repetate rânduri de însuși Isus Hristos. Astfel, imitându-și Fondatorul, Biserica a răspuns mereu pozitiv în perioadele de persecuție, generând noi și noi sfinți. Epoca Papei Pius al IX-lea, o epocă semnată de unul dintre cele mai lungi pontificate, după cel al Sf. Apostol Petru, nu a făcut nici ea excepție. Procesul de canonizare al Papei Pius al IX-lea, un eveniment care ar fi trebuit să devină motiv de bucurie în ochii întregii lumi, a devenit, pe întreg parcursul desfășurării sale, un adevărat câmp deătălie, încheindu-se doar după beatificarea Papei Pius al IX-lea. Procesul canonizării pentru ridicarea la treapta sfințeniei altarelor a Papei Pius al IX-lea, este încă în așteptare.

**Cuvinte cheie:** *martiriu, persecuție, proces de canonizare, proces de beatificare, virtuți, miracole, Pius al IX-lea.*

Fin dall'alba della sua fondazione, la storia della Chiesa è sempre stata accompagnata dalla realtà misteriosa e terribile del martirio, annunciata più volte

---

\* Doctor, licențiat în literatură și filosofie la *Università degli Studi Roma Tre*, editoral cărții *Pio IX e la Questione Romana*, <http://www.ibs.it/code/9788889341346/pio-questione-romana.html>, [omar.ebrahime@libero.it](mailto:omar.ebrahime@libero.it).

e con parole chiarissime dal suo stesso Fondatore, Nostro Signore Gesù Cristo<sup>1</sup>. E, ad imitazione di Gesù, proprio nei periodi in cui è stata più oggetto di persecuzione la Chiesa ha risposto generando dal suo seno sempre nuovi santi. L'epoca di Pio IX, l'epoca, cioè segnata dal pontificato più lungo della storia (ben trentadue anni), dopo quello del primo Papa, San Pietro, non fa eccezione. Bisogna partire da qui per comprendere come mai persino un evento apparentemente felice come l'avvio di un processo di canonizzazione possa diventare agli occhi del mondo un vero e proprio campo di battaglia. Un Santo e un profeta di quegli anni, un autentico gigante della storia cristiana, San Giovanni Bosco (1815-1888) lo aveva scritto con parole profetiche: *"Io credo che da san Pietro sino a noi non ci siano mai stati tempi così difficili"*<sup>2</sup>. A che cosa si riferiva il fondatore dei salesiani? Evidentemente alla persecuzione che anzitutto in Italia, la sede storica del Vicario di Cristo, la Chiesa subiva in quegli anni: persecuzione non solo legislativa o amministrativa con la requisizione e l'espropriazione di chiese, conventi, terreni e scuole cattoliche (per tacere della storica residenza pontificia del Palazzo del Quirinale, espropriata da Vittorio Emanuele II in persona) ma persecuzione anche fisica con la cacciata di decine di Vescovi dalle loro sedi, l'assassinio di personalità di primo piano al servizio del Papa (si pensi al primo ministro Pellegrino Rossi (1787-1848) e al segretario particolare monsignor Giovanni Palma (1792-1848)), o colpite per il solo fatto di indossare un saio (come il brutale assassinio di oltre dieci religiosi perpetrato nel convento romano di San Callisto), fino ad arrivare persino all'arresto di futuri Santi (è quanto accade ancora a Roma in quegli anni a San Vincenzo Pallotti (1795-1850)<sup>3</sup>). E la persecuzione non cessa nemmeno dopo la presa della Città Eterna con la breccia di Porta Pia nel settembre 1870<sup>4</sup>: Papa Pio IX vivrà infatti ancora otto anni come *"prigioniero"*

<sup>1</sup> Tra i numerosi moniti in proposito, oltre il 'Discorso della Montagna' (Mt 5, 1-12) si veda il chiaro ammonimento profetico contenuto nel Vangelo di Giovanni 15,20: *"Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi"*.

<sup>2</sup> Cit. in R. CAMMILLERI, *L'ultima difesa del Papa-Re. Elogio del sillabo di Pio IX*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000, pag. 74.

<sup>3</sup> Cfr. L. MARCOLIVIO, *Contro Garibaldi*, Vallecchi, Firenze 2011, pag. 69.

<sup>4</sup> Come è stato osservato da alcuni storici, quasi a vederne una risposta del Cielo, pochi mesi dopo la capitolazione, il 26 dicembre 1870 Roma fu oggetto di un'inondazione epocale: per giorni interi piovve ininterrottamente al punto che gli argini non tennero e il Tevere straripò. Gravissimi i danni: nei quartieri più vicini al corso del fiume furono inondati anche i primi piani delle case. Non si salvò nemmeno il centro storico: per giorni le aree degli Orti della Farnesina, la zona di Piazza del Popolo, la Passeggiata di Ripetta, il Ghetto, Tor di Nona, Via del Corso, Via Condotti e Piazza Colonna furono completamente inagibili. I giornali dell'epoca parlarono di 'calamità naturale' e l'intervento dei soccorsi si protrasse fino al gennaio 1871. Nei luoghi maggiormente colpiti dall'alluvione ancora oggi sono visibili delle lapidi di marmo con l'indicazione del livello di altezza allora raggiunto dalle acque del Tevere. Si tratta in ogni caso della più grande inondazione mai avvenuta a Roma dal XVII secolo (con punte massime registrate di 17,22 metri).

(sono sue parole) finché il Signore non lo chiamerà a sé, a 85 anni compiuti, la sera del 7 febbraio del 1878, ma nemmeno da morto riuscirà ad avere un po' di pace. Nel suo testamento aveva infatti disposto di essere sepolto nella chiesa di San Lorenzo fuori le Mura: per motivi di prudenza però, con la capitale in mano ai rivoluzionari anticlericali, massoni e radicali, si preferì attendere tumulando provvisoriamente il Papa in San Pietro: la traslazione sarà così ritardata di oltre tre anni.

Finalmente, il 13 luglio 1881, in piena notte, per paura di assalti al feretro, la salma del Pontefice, accompagnata da un composto corteo, viene trasportata da San Pietro a San Lorenzo fuori le Mura al Verano. Nel tragitto, però, all'improvviso, accade proprio quanto si temeva: una pioggia di sassi viene lanciata da un gruppo di facinorosi anarchici e massoni contro il corteo funebre al grido di "*Morte al Papa! morte al Papa!*"<sup>5</sup>. Tra loro c'è anche un deputato che siede in Parlamento, è Felice Cavallotti (1842-1898)<sup>6</sup>, uno dei fondatori del primo Partito Radicale. Negli scontri che seguono, per poco la bara del Papa non finisce nel fiume Tevere.

Erano passati oltre tre anni dalla morte del Papa eppure, per alcuni evidentemente non bastava. Il Papa, già morto, *doveva* morire di nuovo. Doveva cioè essere cancellato fisicamente e simbolicamente dalla memoria pubblica della storia nazionale, come se non fosse mai esistito. Una figura significativa di quegli anni come Giuseppe Mazzini, auspicando la fine della civiltà cristiana in Occidente, lo aveva annunciato a suo modo: "*una nuova epoca sorge, la quale non ammette il cristianesimo, né riconosce l'antica autorità*"<sup>7</sup>. Proprio lui, il Pontefice che aveva regnato più a lungo nella storia bi-millenaria della Chiesa avrebbe dovuto scontare così, *post-mortem*, la sua opposizione ferma e decisa al processo di scristianizzazione portato avanti in quegli anni nella penisola italiana. Il cammino per il riconoscimento delle virtù eroiche di Pio IX, il Papa dell'anti-risorgimento, attraverserà così più di un secolo, fronteggiando di volta in volta sempre nuovi ostacoli, come si rileva dalle oltre 2000 pagine degli atti processuali. Dopo le primissime richieste di canonizzazione a furor di popolo (la prima in ordine cronologico giunge addirittura ad appena ventiquattr'ore dalla sua morte da parte del Terz'Ordine Francescano di Vienna, seguito poco dopo dall'intero episcopato austriaco), saranno soprattutto futuri beati e santi a rendere omaggio a Pio IX. Il Beato Giuseppe Baldo (1843-1915), ad esempio, sacerdote fondatore delle suore Figlie di San Giuseppe, tracciando l'elogio del Pontefice due mesi dopo la sua morte, così si esprime: "*Fortitudo et decor indumentum eius. Pio IX ebbe gli splendori del Tabor e le agonie del Getsemani [...]*

<sup>5</sup> Cit. in A. GNOCCHI-M. PALMARO, *Formidabili quei Papi*, Ancora, Milano 2000, pag. 14.

<sup>6</sup> Si veda la significativa ricostruzione proposta da Andrea Tornielli nella sua biografia ragionata di Pio IX: A. TORNIELLI, *Pio IX. L'ultimo Papa-re*, Mondadori, Milano 2004, pag. 534.

<sup>7</sup> G. MAZZINI, *Scritti editi ed inediti*, Galeati, Imola, s.d., Vol. I, pag. 270.



*Verrà un giorno che il secolo nostro prenderà il nome della festa e della magnanimità di un Pontefice straordinario, e quel Pontefice sarà Pio IX! Dirà la storia che tutto il mondo tenne gli occhi rivolti a Pio IX; dirà la forza del leone che fece tremare il mondo ed ebbe insieme l'amabilità, l'amorevolezza, la soavità di una Madre: fortitudo et decor indumentum eius*<sup>8</sup>. In forma canonicamente corretta ed ufficiale, la prima vera istanza di beatificazione fu invece quella dell'episcopato veneto, del 24 maggio 1878, cioè ad appena quattro mesi dalla morte di Pio IX. In essa si legge che papa Mastai esercitò le virtù teologali e morali *"in modo così elevato da meritare d'esser proposto come modello ed esser venerato come santo"*<sup>9</sup>. Seguirono analoghe domande da parte dei vescovi canadesi, del vescovo di Napoli e dei vescovi di altre diocesi. Da allora in poi, una vera pioggia di 'Lettere postulatorie' si è riversata sulla Santa Sede. Un elogio non formale fu poi pronunciato da Papa Leone XIII in persona (il primo ideatore, fra l'altro, in ordine di tempo del *Sillabo*), suo immediato successore nella Cattedra di San Pietro (1878-1903), nella sua prima allocuzione ai Cardinali. Papa Pecci, quasi oppresso dal grave peso del Pontificato che gli era stato conferito, così si esprimerà: *"La debolezza delle nostre forze è profondamente impari a sopportare un incarico tanto grande, che invero avvertiamo anche più grande quanto più luminosa e celebre è la fama del Nostro predecessore Pio IX d'immortale memoria, diffusa in tutto il mondo. Quell'insigne reggitore del gregge cattolico combatté sempre con animo invitto per la verità e per la giustizia e colle sue grandi fatiche nel governare la cristianità adempì pienamente ai suoi doveri in maniera esemplare; non solo fece onore a questa Sede Apostolica con lo splendore delle sue virtù, ma colmò pure talmente tutta la Chiesa di amore e d'ammirazione per Lui, che, come egli superò tutti i Pontefici per la lunghezza del suo Pontificato, così forse riscosse più di tutti gli altri grandissime testimonianze di pubblico ossequio e venerazione"*<sup>10</sup>.

Ad aprire ufficialmente l'iter canonico per la causa di santità è però Papa San Pio X (1903-1914) che nel cinquantenario del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria promuove le inchieste preliminari sulla fama di santità e sul suo fondamento (virtù in grado eroico e miracoli) e nel febbraio del 1907, dà avvio ai processi diocesani ordinari (le cd. Rogatorie) nei luoghi principali in cui il Papa era vissuto: oltre a Roma, Senigallia (la sua città natia), quindi Spoleto (la sua prima sede episcopale), Imola (la sua seconda), Napoli (luogo d'esilio durante gli anni

<sup>8</sup> Cit. in R. DE MATTEI, *Pio IX*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000, pag. 49.

<sup>9</sup> Cfr. quanto riporta il sito-internet sul beato Pio IX curato dal Comitato "Beatificazione Pio IX" della diocesi di Senigallia, al link: <http://www.papapionono.it/beatif.html>.

<sup>10</sup> LEONE XIII, *Atti di Leone XII*, "Allocuzione del 13 maggio 1878 ai Rev. Cardinali, nel Palazzo Vaticano", LEV, Città del Vaticano, 1970, , vol. 1, pagg. 37-38.

della Repubblica Romana). Saranno interrogati oltre 240 testimoni (83 a Roma, 16 a Senigallia, 24 a Spoleto, 29 a Imola, 91 a Napoli) tra cardinali, vescovi, sacerdoti, religiosi, religiose e laici. E tra questi ultimi figura persino l'allora capo del governo italiano: Vittorio Emanuele Orlando (1860-1952)<sup>11</sup>. Si tratta, è bene ricordarlo di testimonianze "*de visu vel de auditu a videntibus*", cioè di persone che avevano avuto rapporti col Servo di Dio o conservavano il ricordo di testimoni diretti, rilasciate da ecclesiastici e da non pochi laici, sull'attendibilità dei quali nessuna ombra è possibile sollevare. L'enorme materiale raccolto confluì quindi in una ponderosa *Positio*: ben dodici volumi. Gli anni successivi, però, con gli sconvolgimenti politici e sociali che insanguinano l'Europa (sono - come noto - gli anni della Prima Guerra Mondiale, quindi dell'avvento dei totalitarismi, infine della Seconda Guerra Mondiale) segnano una battuta d'arresto del processo di beatificazione.

Occorrerà aspettare il pontificato di Pio XII (1939-1958) e la fine della II Guerra Mondiale, perché la causa del Papa angelico (come pure veniva definito) riprenda il suo cammino con la pubblicazione di nuove *Positiones* (la *Positio* costituisce la dimostrazione ragionata (cd. *Informatio*) delle virtù eroiche, attraverso l'utilizzo delle Testimonianze e Documenti raccolti nell'Inchiesta Diocesana (cd. *Summarium*) e del decreto introduttivo della Causa a firma del cardinal Amleto Cicognani (1883-1973), il 7 dicembre 1954 presso la Congregazione per le Cause dei Santi che dà ufficialmente il via al processo apostolico vaticano, istruito non solo a Roma ma anche ad Assisi e Torino. Si concluderà nel 1956, l'anno in cui il corpo del pontefice, sottoposto a ricognizione nel suo sepolcro in San Lorenzo apparve miracolosamente ancora intatto come attesta anche la stampa d'ispirazione più laica dell'epoca<sup>12</sup>. Il postulatore della causa è monsignor Alberto Canestri (1882-1970). E' lui a pubblicare un ragguaglio di ben 133 'possibili' miracoli attribuiti, o attribuibili, all'intercessione del Servo di Dio Papa Pio IX. E sempre a lui, si deve, dal 1954 fino alla sua morte (nel 1970) la pubblicazione del bollettino *La voce di Pio IX* che in 94 fascicoli fornirà studi, documenti, testimonianze e materiale di vario tipo per provare gli elementi di santità e confutare quelli pregiudiziali o ideologici (tantissimi) nel frattempo accumulati sulla figura di Papa Pio IX. A monsignor Canestri succederà poi nel 1971, monsignor Antonio Piolanti (1911-2001), insigne teologo romano, già Rettore della Pontificia Università Lateranense, che porterà avanti il lavoro tenendo viva l'attenzione su questo Papa grazie soprattutto alla benemerita rivista quadrimestrale, fondata nel 1972, *Pio IX. Studi e ricerche sulla vita della Chiesa dal Settecento ad oggi* mentre nel 1975 apparirà il primo volume della collana *Studi piani*, fondata anch'essa e diretta per due decenni instancabilmente da Piolanti. Ma tra i due c'era stato anche un Papa

<sup>11</sup> AA.VV., *PIO IX – Atti del Simposio internazionale*, Editrice la postulazione, Roma 2000, pag. 18.

<sup>12</sup> Cfr. P. GULISANO, *O Roma o morte! Pio IX e il Risorgimento*, Il Cerchio, Rimini 2001, pag. 117.

importante che amava tanto quel suo predecessore che avrebbe voluto addirittura procedere alla canonizzazione per acclamazione proprio durante la principale assise della Chiesa universale, il Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965)<sup>13</sup>. In un'udienza del 1961, rivolto a un gruppo di pellegrini di Senigallia, confesserà: *“Ci sarà il Concilio Vaticano II, il quale non può in qualche modo non riallacciarsi al Concilio Vaticano I, voluto e aperto da Pio IX. Chissà che in tale circostanza non vi sia pure l'auspicabile gaudio di vedere Pio IX oggetto di particolare venerazione”*<sup>14</sup>. Era Giovanni XXIII (1958-1963) che nel suo diario spirituale, il celebre *“Giornale dell'anima”*, poteva scrivere pagine come queste: *“Io penso sempre a Pio IX di santa e gloriosa memoria, ed imitandolo nei suoi sacrifici, vorrei essere degno di celebrarne la canonizzazione”*<sup>15</sup>. Ed è qualcosa di più di un desiderio se anche il segretario di Giovanni XXIII, monsignor Loris Capovilla, arriverà a dichiarare pubblicamente che il Pontefice *“venerava Mastai Ferretti”*<sup>16</sup>.

Negli anni successivi gli omaggio al Papa dell'anti-risorgimento si moltiplicheranno: *“Trentadue anni di pontificato gli permisero di toccare tutti i punti della cattolica dottrina, di volgersi paterno e suadente ai figli suoi del mondo intero per un richiamo sollecito, affettuoso, instancabile di disciplina, di onore, di coraggio, in faccia alle accresciute difficoltà, agli attacchi velati o aperti, alle sfide gettate alla religione. Pio IX seppe contro speranza credere alla speranza e tenere radunato con incrollabile fermezza e infinita amorevolezza il gregge spaurito e incerto. Amiamo ripeterlo! Sì, la luce di Maria Immacolata – definita tale ad alta voce, solennissima, in faccia a tutta la Chiesa, nonostante il clamore canzonatorio degli increduli e il timido sussurrare degli incerti – la luce dell'Immacolata, diciamo, batteva sulla fronte e sul cuore del grande Pontefice, e fu la animatrice delle sue fatiche e il conforto della sua immolazione”*<sup>17</sup>. E, ancora, se non bastasse, in altre occasioni ancora Papa Roncalli arriverà a definire Pio IX *“astro benefico e luminoso”*, *“custode inflessibile della verità”*, *“previdente apostolo dei tempi moderni”*<sup>18</sup>.

La storia, però come noto, andrà diversamente e la morte coglierà colui che è passato alla storia come il 'Papa buono' dopo appena quattro anni, con il Concilio ancora in corso e anzi in gran parte da portare a compimento, ben lungi dalla sua conclusione. Il Papa successivo è Paolo VI (1963-1978) che, dopo aver reso il suo personale omaggio inginocchiandosi in preghiera nella cripta di San Lorenzo al Verano contenente il feretro di Pio IX, davanti ad oltre 10.000 persone

<sup>13</sup> Cfr. V. MESSORI, *Le cose della vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, pagg. 381-382.

<sup>14</sup> Cit. in A. GNOCCHI-M. PALMARO, *op. cit.*, pag. 53.

<sup>15</sup> Il passaggio del diario è riportato in G. CIONCHI, *Il Pio IX nascosto*, Shalom, Ancona 2001, pag. 8.

<sup>16</sup> Ivi, pag. 22.

<sup>17</sup> La lunga citazione è tratta da A. GNOCCHI-M. PALMARO, *op. cit.*, pagg. 53-54.

<sup>18</sup> Ivi, pag. 54.

celebra solennemente in San Pietro il centenario della morte di Pio IX: è la Domenica 5 marzo 1978. Nell'omelia, fra l'altro, quasi a rispondere alle critiche già vivaci e mai del tutto sopite sugli organi di stampa, dirà: *“La complessità dei fatti che si verificarono e dei problemi che si posero nel corso del lungo Pontificato di Pio IX è materia tuttora aperta - sotto l'aspetto storico - alla perdurante riflessione ed alle approfondite indagini di una seria e documentata bibliografia. Ma, forse, sarà necessario un ulteriore e non breve periodo di decantazione perché la prospettiva si allarghi, perché si comprendano appieno gli avvenimenti e le loro motivazioni più profonde e più vere in modo tale che fugato ogni residuo di passionale animosità e di pregiudizio la personalità di questo Pontefice possa emergere nella sua dimensione di autentica umanità, di irradiante bontà, di esemplare virtù”*<sup>19</sup>. E' tra l'altro uno degli ultimi atti pubblici di Paolo VI che muore appena pochi mesi dopo. Solo l'11 dicembre 1984 su istanza di monsignor Piolanti si tiene così la Congregazione Ordinaria dei Cardinali e dei Vescovi che – relatore il Cardinal Francesco Carpino (1905-1993) – darà il voto affermativo sul seguente dubbio: *“Se consti delle virtù teologali, Fede, Speranza e Carità, sia verso Dio, sia verso il prossimo, nonché delle virtù cardinali, Prudenza, Giustizia, Temperanza e Fortezza e di quelle ad esse connesse del Servo di Dio Papa Pio IX, esercitate in grado eroico, per lo scopo di cui si tratta nella presente Causa”*.

Il 6 luglio 1985, quindi, Giovanni Paolo II (1978-2005) promulga il decreto sull'eroicità delle virtù di Giovanni Maria Mastai Ferretti proposto dalla Congregazione per le cause dei santi a firma del cardinale Pietro Palazzini (1912-2000), riconoscendogli il titolo di Venerabile. Occorreva a questo punto un miracolo e l'atteso evento arriva il 15 gennaio 1986 quando la Consulta medica della Congregazione per le cause dei Santi attesta l'inspiegabilità naturale della guarigione di Sr. Marie-Thérèse de St-Paul, una carmelitana francese di Nantes (il cui padre, tra l'altro, era stato zuavo pontificio), miracolosamente guarita da grave malattia ossea. La suora di 37 anni soffriva di una sintomatologia dolorosa durata ben undici anni a causa della frattura di una rotula con notevole diastasi dei frammenti *ab initio* con pseudo-artrosi. La consulta medica che era stata nominata per verificare la compatibilità dell'evento con l'attestazione miracolistica dichiarò in merito alle modalità di guarigione quanto segue: *“miglioramento della funzionalità dell'arto verificatosi improvvisamente dopo circa undici anni di persistenza della sintomatologia dolorifico-funzionale. Guarigione rapida, completa e duratura, non spiegabile secondo le attuali conoscenze mediche”*<sup>20</sup>. Senza nessun intervento chirurgico e tra l'incredulità dei medici.

<sup>19</sup> Il testo integrale dell'omelia è consultabile sul sito internet della Santa Sede al seguente link: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/homilies/1978/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19780305\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1978/documents/hf_p-vi_hom_19780305_it.html)

<sup>20</sup> AA.VV., *Op. cit.*, pag. 76.

Nel 1987, un ultimo scrupolo portò alla costituzione di una speciale commissione di sette membri, presieduta dal cardinale austriaco Alfons Maria Stickler (1910-2007), che avrebbero dovuto pronunciarsi sull'opportunità della beatificazione. Mancò l'unanimità per un solo voto negativo, quello dello storico gesuita, già biografo di Pio IX, Giacomo Martina (1924-2012); bastò questo per bloccare di nuovo la conclusione dell'*iter*. Finalmente, il 21 dicembre 1999 Giovanni Paolo II promulgò il decreto sul miracolo ricevuto da Suor Marie-Therese de Saint-Paul per intercessione di Papa Mastai Ferretti e il 3 settembre 2000, nell'anno del Grande Giubileo, a Roma, in una piazza San Pietro stracolma iscrisse solennemente Pio IX nell'albo dei beati, assieme a Papa Giovanni XXIII, all'arcivescovo di Genova Tommaso Reggio (1818-1901), al sacerdote francese Guillaume-Joseph Chaminade (1761-1850), fondatore dei Marianisti, e al monaco benedettino irlandese Columba Marmion (1858-1923). Nell'omelia della Messa Giovanni Paolo II definirà Pio IX *"esempio di incondizionata adesione al deposito immutabile delle verità rivelate. Fedele in ogni circostanza agli impegni del suo ministero, seppe sempre dare il primato assoluto a Dio e ai valori spirituali"*<sup>21</sup> mentre, facendogli eco, più recentemente Benedetto XVI ricordando l'anniversario della morte di Papa Mastai Ferretti ha voluto sottolineare *"l'esemplarità delle virtù di questo grande Pontefice, che espletò con eroica carità la missione di pastore universale della Chiesa, avendo sempre come obiettivo la salvezza delle anime"*. Papa Benedetto ha poi aggiunto che *"la sua testimonianza di indomito e coraggioso servitore di Cristo e della Chiesa costituisce anche oggi un luminoso esempio per tutti"*, di qui l'auspicio papale *"che questa significativa ricorrenza contribuisca a far conoscere meglio lo spirito e il 'volto' di questo mio beato predecessore e ad apprezzarne ancor più la sapienza evangelica e la forza interiore"*<sup>22</sup>. Le parole di venerazione e di elogio pronunciate da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI, come abbiamo visto, sono soltanto le ultime in ordine di tempo di una lunga serie<sup>23</sup>.

E, forse, neanche le più importanti perché quelle più decisive sono state pronunciate direttamente dal Cielo. Proprio così: fra i tanti primati Pio IX vanta infatti anche quello di essere l'unico Pontefice della storia che abbia avuto l'onore

<sup>21</sup> Cfr. il testo integrale al link ufficiale della Santa Sede: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20000903\\_beatification\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/documents/hf_jp-ii_hom_20000903_beatification_it.html).

<sup>22</sup> Cfr. il discorso pronunciato durante l'Udienza Generale tenuta nell'aula Paolo VI, in Vaticano, il 6 febbraio 2008: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080206\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080206_it.html).

<sup>23</sup> Dopo la beatificazione a monsignor Piolanti, scomparso nel 2001, è succeduto monsignor Brunero Gherardini, canonico della Basilica di San Pietro in Vaticano e decano della facoltà teologica della Pontificia Università Lateranense. Dal gennaio 2012 postulatore della causa di canonizzazione è l'arcivescovo di Pompei, monsignor Carlo Liberati.

di vedersi confermato direttamente dal Cielo un suo atto di Magistero come avvenne con il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria Vergine che egli proclamò solennemente l'8 dicembre 1854 e che venne confermato 4 anni dopo (il 25 marzo 1858) dalla Madonna stessa apparendo a una giovanissima pastorella francese di 14 anni, poco più che una ragazzina, Bernardette Soubirous (1844-1879). Entrata più tardi nella Congregazione delle Suore della Carità di Nevers scriverà lei stessa una lettera altamente significativa che inizia con queste parole: *“Dal cielo la Santa Vergine deve gettare spesso i suoi sguardi su di voi, Padre Santissimo, perchè l'avete proclamata Immacolata e questa buona madre quattro anni dopo è venuta a dire: ‘Io sono l’ ‘Immacolata’ e io non sapevo che cosa ciò volesse dire, non avevo mai sentito quella parola. Poi, riflettendo, mi dissi: la Vergine è buona, è venuta a confermare la parola del Santo Padre”*<sup>24</sup>. La lettera, indirizzata a Roma, e diretta al Papa, è datata 1876 e la firma in calce, chiarissima, è proprio quella: suor Maria Bernardette Soubirous. Ma, come emerso dalle numerose testimonianze lasciate dai contemporanei e registrate dai suoi biografi, Papa Mastai Ferretti auspicava anche il riconoscimento dell'altro grande dogma mariano, quello dell'Assunzione, a cui credeva fermamente e che verrà ufficializzato quasi un secolo dopo da un altro Papa che almeno nel nome si richiamava a lui, Pio XII, nel 1950.

E, ancora, Pio IX è il Papa che proclama San Giuseppe patrono della Chiesa universale rinvigorendo la devozione al padre terreno del Signore, favorisce il culto al Sacro Cuore di Gesù beatificando personalmente Margherita Maria Alacoque (1647-1690) e consacrando la Chiesa stessa, promuove e diffonde i congressi eucaristici come risposta al processo di scristianizzazione che si abbatte sull'Europa preda delle ideologie intramondane (liberalismo, socialismo, comunismo) di quegli anni. Di lui sono stati amici e confidenti santi del calibro di San Giovanni Bosco (e ancora oggi i salesiani riconoscono Pio IX come *secondo fondatore* della loro congregazione festeggiandone la relativa memoria liturgica, il 7 febbraio), San Vincenzo Pallotti (che per breve tempo fu anche suo confessore), la venerabile madre Agnese Chiara Steiner (1813-1862) che – quando era ancora vescovo – gli profetizzò l'ascesa al soglio pontificio. E non tutti sanno che, nella primissima fase, tra i vice-postulatori della causa ci fu persino San Luigi Orione (1872-1840), proprio lui: l'amato fondatore della Piccola Opera della Divina Provvidenza<sup>25</sup>. Ad appena 22 anni aveva già pensato ad una pubblicazione apologetica su Pio IX dal titolo: *Il martire d'Italia*. E nel suo diario annotava: *“Pio IX fu la più grande figura del secolo nostro, lo strenuo debellatore della rivoluzione travisata in tutte le forme, l'amico e il benefattore dei*

<sup>24</sup> Cit. in G. CIONCHI, *op. cit.*, pag. 103.

<sup>25</sup> Cfr. F. PELOSO, “Il beato Luigi Orione vice-postulatore della causa di beatificazione di Pio IX” in *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, 10/09/2000, pag. 11.

*popoli, l'invitto atleta della verità e della giustizia: le sue opere saranno immortali, ed il suo lungo pontificato, di ben 32 anni, formerà nella storia della Chiesa e della Patria una delle epoche più luminose*"<sup>26</sup>. E per tutta la vita Don Orione continuò a promuovere in ogni modo la devozione verso Pio IX: ne parlò, ne scrisse, ne raccolse e diffuse le reliquie. Parlando ai suoi novizi, il 4 dicembre 1937, spiegava le difficoltà che aveva incontrato e stava incontrando il processo di beatificazione di Pio IX: *"La Causa di Beatificazione di Pio IX ha avuto un arresto. Il demonio tenta di impedire che la Causa di Beatificazione continui, perché non vuole la glorificazione del Papa dell'Immacolata"*<sup>27</sup>. E, studiando queste travagliate vicende della causa di Pio IX, ancora oggi desta non poca meraviglia leggere che alla medesima considerazione giunse, vent'anni dopo, anche il nuovo Postulatore, monsignor Alberto Canestri, il quale scrisse che *"fatti naturali e preternaturali sempre dimostrarono l'odio del serpente infernale contro Pio IX, il 'Papa dell'Immacolata', sia in vita e sia in morte"*<sup>28</sup>. Non resta allora che pregare - e far pregare - la Vergine Santissima proclamata Immacolata proprio da Papa Mastai Ferretti affinché un giorno, si spera non troppo lontano, possa arrivare anche la solenne canonizzazione del suo amato figlio, il beato Pio IX.

---

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

## PROVOCĂRILE INTELIGENȚEI ARTIFICIALE PENTRU BIOETICĂ

IONUȚ MIHAI POPESCU\*

**ABSTRACT.** *The Challenge of Artificial Intelligence for Bioethics.* The performance of artificial intelligence systems will require from us to take a position on their acceptance as self-conscious entities, similar to the human beings. They are not, however, something different from humans, but the mirror that can provide us outside knowledge in our contemporary world, a world where globalization mixes together different systems and civilizations for which the word "human" has very different meanings.

**Keywords:** *bioethics, artificial intelligence, humanity*

**REZUMAT.** *Provocările inteligenței artificiale pentru bioetică.* Performanțele sistemelor de inteligență artificială vor impune recunoașterea sau neacceptarea lor ca entități cu conștiință de sine, asemenea omului. Ele nu sunt, însă, ceva diferit de om, ci oglinda în care acesta se poate vedea din exterior într-o lume în care nu mai există nicio instanță exterioară omului și în care globalizarea amestecă lumi și civilizații care au sensuri foarte diferite pentru termenul *om*.

**Cuvinte cheie:** *bioetică, inteligență artificială, postmodernitate, conștiință de sine, umanitate*

### Introducere

Bioetica a apărut atunci când omul a avut o putere pe care nicio instanță în afara propriei conștiințe nu o putea controla. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu nu-l poate controla pe om, dintotdeauna a avut puterea să-i împiedice omorurile sau alte fapte rele, dar l-a lăsat liber. Timp de secole, libertatea omului de a face rău era limitată de capacitatea relativ restrânsă de a influența lucrurile sau de sisteme etice pe care și le însușise o dată cu cultura lumii în care se formase. Acum, însă, are o putere aproape nelimitată asupra naturii și semenilor și (occidentalul) se formează într-o cultură a relativizării codurilor etice, prin urmare libertatea omului este

---

\* Lect. Dr. Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj Napoca, ionutmpopescu@gmail.com.



limitată doar de conștiința sa. Știința și tehnica îi permit omului să intervină în domeniul vieții și al morții și nicio religie și niciun sistem etic nu mai pot fi adoptate, decât după prin filtrul propriei conștiințe.

Omul intervine în domeniul vieții și al morții și în epocile anterioare postmodernității, prin naștere și prin omor. Cea dintâi este o formă de ispășire a păcatului strămoșesc, cea de-a doua este o perpetuare a păcatului strămoșesc. În omor, omul are conștiința vinovăției, pe când prin avort, eugenie și eutanasiere, moartea are pretenția că face viața mai ușoară. Avortul<sup>1</sup>, incalificabila moarte de dinaintea nașterii, este prezentată ca soluție pentru problemele vieții personale sau de cuplu,<sup>2</sup> iar eugenia și eutanasierea sunt promovate ca o soluții pentru problemele aduse de o viață precară, motivând că favorizează calitatea în dauna cantității. Pentru ca transplanturile să fie posibile, a fost nevoie de progrese ale medicinei, dar și de schimbarea definiției morții, iar protezele inteligente readuc în discuție întrebarea *ce este omul?* Aceasta se întâmplă tocmai într-o epocă în care a devenit evident că un răspuns complet la această întrebare deschide calea totalitarismelor. Cele două mari totalitarisme ale secolului al XX-lea, nazismul și comunismul, s-au folosit de astfel de definiții pentru a-și justifica tortura și omorurile<sup>3</sup>, comise în numele instaurării rasei ariene sau a „omului nou”. Eugenia pune atât probleme spirituale, cât și sociale (măsura este, în general, agreată de cetățeni, dar exagerările ei au dus la încălcări ale libertății și demnității persoanei), iar posibilitatea diagnosticării prenatale sau chiar a intervenției genetice pune aduce din nou în discuție întrebarea *ce este omul?* și statutul avortului (în cazul eliminării embrionilor considerați necorespunzători). Tot probleme sociale aduce și problema accesului la tratamentele medicale: cum să alegi beneficiarii? Să aibă acces doar cei care își permit să plătească, doar cei care

---

<sup>1</sup> Tot din categoria avorturi fac parte și așa zisele măsuri contraceptive care își produc efectul asupra ovulului fecundat; practic, ele intervin după concepție, deci nu sunt contraceptive.

<sup>2</sup> Lupta împotriva avortului este unul dintre neașteptatele locuri de întâlnire între învățătura Bisericii și politica statului totalitar comunist român. Acesta, din motive de politică demografică, interzisese avortul și aplica pedepse mari celor care recurgeau la el. Marginalizarea Bisericii generalizase o înțelegere pur biologică a omului și a vieții, astfel încât avortul era considerat o cale firească și justificată pentru evitarea unei sarcini nedorite. Fără să aibă conștiința sacralității vieții, oamenii au folosit această metodă în condiții cu totul improprii, cu riscuri medicale și penale foarte mari, de aceea, legalizarea avortului a fost una dintre primele legi adoptate după căderea dictaturii. Această situație a făcut ca mulți credincioși să regrete statul comunist, înspăimântați de numărul de avorturi de după '89.

<sup>3</sup> Avem de-a face cu premisele unui totalitarism de fiecare dată când o parte pretinde să fie întregul, când pretendem că există o totalitate care poate fi prinsă într-o definiție, într-o teorie. Cine are o astfel de pretenție, individ sau regim politic, se pune în locul lui Dumnezeu, fiindcă doar pentru El toate sunt date deodată, fiindcă doar El le poate cuprinde pe toate. Omul nu poate fi prins într-o definiție sau o natură, este infinit în măsura în care este Chip al lui Dumnezeu.. Cu un joc de cuvinte, putem spune că natura omului este să fie supranatural.

sunt mai îndreptățiți din punct de vedere medical sau al presupusei importanțe sociale? Teoriile asupra calității vieții trimit și ele, în cele din urmă, la întrebarea despre om. Clonarea, deasemenea, pune problema identității omului și a responsabilității individului față de semeni și față de creație, fiindcă, dincolo de filmele și povestirile fantastice care prezintă posibilitatea apariției dublurii unui om, se pune problema raportului limitei sau lipsei ei în unor părți ale trupului în vederea transplantului, ceea ce trimite, de fapt, la problema raportului dintre spirit și materie.

Toate acestea ne îndreptățesc să afirmăm că în secolul al XXI-lea, dezbateră legitimă a întrebării *ce este omul?* va veni dinspre bioetică.<sup>4</sup> În interiorul acesteia, printre cele mai importante repere ale răspunsului vor fi aduse de reflecția asupra impactului și statutului inteligenței artificiale, adică a unor programe de calculator capabile să învețe fără ajutor extern. Daniel Hillis<sup>5</sup> a argumentat asemănarea gândirii umane cu cea a calculatoarelor. Suportul material al informației (*hard-ul*) este mult mai bun la calculatoare decât la oameni, deoarece viteza informației prin circuitele electronice este mult mai mare decât cea din circuitele neuronale, superioritatea pe care omul încă o are în luarea deciziilor datorându-se felului în care informația este structurată și selectată (*soft-ul*), cu precizarea că, pentru Hillis, această superioritate nu este dată omului de un Creator, ci este rezultatul îndelungatei evoluții a speciei umane, etape pe care inteligența artificială le poate parcurge mult mai repede.

Astfel, inteligența artificială clarifică înțelegerea de sine a omului din două perspective, prin reflecția provocată asupra statutului ei și prin observarea consecințelor pe care asumarea unor valori și decizii le poate avea.

### **Legitimitatea întrebării și specificul ei în lumea de azi**

Răspunsul la întrebarea *ce este omul?* nu este deloc evident, de îndată ce ne raportăm la situații care depășesc viața curentă, iar specialiștii din bioetică sunt primii care se confruntă cu dificultatea acestei întrebări. Situația nu este nouă, în antichitate calitatea de *om* nu deriva în mod automat din apartenența biologică la specia umană. În volumul *Omul grec*<sup>6</sup>, Giuseppe Cambiano are un întreg studiu intitulat „Pentru a deveni om” în care sunt descrise condițiile și procesul prin care un individ ajungea la demnitatea umană în diferitele cetăți ale Greciei antice și în lipsa cărora omul era socotit asemenea animalelor.

Deopotrivă sub influența filosofiei politice și a științelor naturii modernitatea propune mai degrabă o înțelegere biologică a omului. Este vorba despre omul

<sup>4</sup> Pentru relația dintre bioetică și paradigmele umanului vezi Radu Preda, „Tradiție și modernitate în dezbateră bioetică actuală”, *Studia Bioethica*, 2/2009.

<sup>5</sup> *Mașina care gândeste*, Humanitas, București, 2001.

<sup>6</sup> „Pentru a deveni om” în J.-P. Vernant (ed.) *Omul grec*, Polirom, Iași, 2001.

biologic, dar considerat ca ființă socială și înzestrat cu rațiune. Rațiunea este una dintre notele specifice care ne diferențiază de animale, dar tot ea este cea care poate justifica exercitarea violenței față de om fiindcă face din definiție pat al lui Procust fie îi exclude pe unii sau pe alții (cum a făcut ideologia nazistă), fie ne îndreptățește să le transformăm gândirea și identitatea (cum s-a întâmplat în totalitarismele comuniste). Unul dintre principalele avantaje ale relativismului postmodern este îndepărtarea acestei justificări, nu mai există reperul transcendent care să justifice constrângerea omului în numele unui om ciuit de o definiție inevitabil parțială.

Astfel, provocarea pe care postmodernitatea o are de înfruntat este să organizeze societatea fără să propună o definiție completă a omului și fără să apeleze exclusiv la marioneta cetățeanului. Conceptul *cetățean* este asemenea unei manechin din plastic, un mulaj în care se manifestă viața socială a omului, iar libertatea lui este dată mărimea și flexibilitatea „mulajului”<sup>7</sup>. Postmodernitatea nu mai permite, însă, mulajele, fiindcă se construiesc pe baza unor definiții și a unor norme general acceptate sau impuse, iar acestea nu mai funcționează (aceasta ar fi o consecință negativă a relativismului, prețul pentru evitarea violenței). De fapt, și societatea postmodernă se organizează tot prin intermediul definițiilor și modelelor despre om, doar că sunt presupse sau exprimate implicit reconfigurabile mult mai ușor decât în modernitate și aparent fără nicio regulă. Astfel, postmodernității nu-i rămâne decât să se apropie mai mult de omul concret, iar în lipsa unor norme exterioare, numai practica poate reglementa reconfigurările de care vorbeam mai sus.

### **Inteligența artificială ca oglindă în care omul se vede pe sine**

Dintotdeauna omul a fost preocupat de rostul său în univers, cele mai vechi mituri și ritualuri încercau să răspundă întrebărilor de unde venim și încotro ne îndreptăm și le era clar și de la sine înțeles ce este omul, dar aceste mituri se refereau doar la membrii comunităților care le împărtășeau. În trena creștinismului,

---

<sup>7</sup> De exemplu, în societățile democratice occidentale, modelul de om este cel iluminist, a cărui primă expresie a fost *Declarația drepturilor omului și cetățeanului* și care acum este exprimat implicit în *Declarația universală a drepturilor omului* adoptată de ONU în 1948. Divergențele dintre iluminiști și poziția Bisericii din vremea lor nu trebuie să ne inducă în eroare în aprecierea idealului iluminist, acesta este un rezultat și al generalizării înțelegerii creștine a omului, ceea ce s-a observat mai bine după eșecurile democrației în culturi care nu s-au dezvoltat sub influența creștinismului. State precum Arabia Saudită, China, India sau Pakistan recunosc teoretic *Declarația universală a drepturilor omului*, dar fie o încalcă *de facto*, fie dau termenului *om* un sens care permite ierarhizări și discriminări în funcție de sex, rasă, religie sau apartenență socială (în cazul Japoniei, legătura dintre democrație și modelul de om asumat necesită o abordare mai nuanțată). Aceste declarații nu oferă o definiție a omului, ci o listă cu drepturile lui.

modernitatea a dat cel mai cuprinzător răspuns chiar prin refuzul oricărei religii, fără alte pretenții metafizice decât întâietatea rațiunii și universalitatea ei. Relativizarea rațiunii și a universalității ei nu mai permite definiții exacte, însă acestea sunt cerute de organizarea tot mai procedurală a societății. O cale de a depăși această tensiune ar fi o procedură completă care să reglementeze pînă la nivelul individual, însă orice reglementare presupune un anumit nivel de generalitate. Aplicată cu consecvență, această soluție duce la situații hilare precum definirea delfinilor drept persoane non-umane.

Atunci când în școala lui Platon omul este definit ca animal biped fără pene și cu unghii late, definiția ne amuză. Ironia ei nu este doar pentru cei care folosesc greșit regulile definiției, ci și la adresa celor care încearcă să-i dea omului o definiție completă. Chiar și deviza lui Socrate, *cunoaște-te pe tine însuși*, ne arată că *omul* nu poate fi cunoscut sau că printr-o definiție îl ratăm. Nu pot să spun *ce este omul*, mă pot cunoaște doar pe mine însumi. Societatea are nevoie, însă, de un sens comun al *omului*, are nevoie de o *umanitate*. Individul se poate înțelege pe sine prin raportare la un transcendent, însă acesta nu poate fi folosit pentru a impune un sens comun al umanității. Dacă nu se poate revendica de la un transcendent, nici de la o trăsătură esențială incontestabilă, omul s-ar putea cunoaște într-o oglindă. Imaginea dintr-o oglindă obișnuită face aceleași mișcări cu cele ale personajului care se reflectă în ea, chiar dacă această reflecție poate fi mai mare, mai mică sau deformată. Această imagine este folosită de om pentru a se vedea pe sine din exterior, așa cum îl văd alții.

Natura a fost mediul exterior cel mai firesc în care omul s-a proiectat timp de milenii, însă după ce a fost desacralizată și redusă la stadiul de resursă materială, ea nu mai poate oglindi umanitatea.

Asimilarea funcționării „mașinii” cu gândirea umană poate stârni îndreptățite controverse despre diferențele principiale dintre om și un obiect creat de acesta (deși inteligența artificială nu este, propriu-zis, un obiect), însă rolul de oglindă al sistemelor de inteligență artificială nu depinde de poziția pe care o avem în problema asemănării dintre om și mașină, fiindcă el este determinat de o caracteristică de necontestat a inteligenței artificiale, aceea că este programată de către om.

Felul în care un sistem de inteligență artificială ia decizii este legat de felul în care acesta învață, iar felul în care învață este determinat de programarea inițială. La o primă considerare, faptul că o inteligență artificială este programată cum să învețe pare să-i anuleze orice libertate, dar această teză nu poate fi acceptată decât de pe poziția unui determinism foarte strict; în interiorul lui nici omul nu ar avea liber arbitru, deoarece ia decizii în funcție de felul în care a fost învățat să învețe, în funcție de o anumită „programare” realizată prin educația din familie, prin procesul de socializare și prin instrucția școlară. Astfel se construiește

identitatea și personalitatea individului, astfel copilul devine matur, o persoană cu discernământ și responsabilitate.

Sentimentele, afectivitatea în general, au fost considerate specific umane și un argument pentru care un robot nu poate lua niciodată decizii asemenea unui om, însă și în cazul deciziei bazate pe sentimente este vorba tot de o decizie a minții, astfel încât un robot poate lua decizii asemănătoare cu cele luate pe baza sentimentelor, dacă este programat corespunzător. Un calculator poate fi programat să învețe, asemenea omului, să evalueze anumite argumente în funcție de emitent, nu doar de coerțitudinea lor, cu alte cuvinte, un calculator poate fi programat să fie „subiectiv” și, cu toate că a fost programat, să devină autonom în evaluări, asemenea omului.

Preferințele sale subiective vor depinde întotdeauna de programul inițial, dar la fel este și în cazul omului, întotdeauna influențat de zestrea sa genetică și de învățăturile și întâmplările de care a avut parte la diferite vârste. Libertatea mult mai mare față de condiționările fizice și puterea de calcul îi permite mașinii să dezvolte consecințele opțiunilor inițiale în scenarii mult mai lungi și mai complexe decât ar putea omul. Simulatoarele sunt oglinzi care oferă imaginea virtuală<sup>8</sup> Astfel, acesta poate să se vadă pe sine și să rămână, totuși, exterior. Se va cunoaște mai bine pe sine, fiindcă, de fapt, este în interiorul profund al acelor acțiuni.

În mod simetric, putem spune că nici inteligența artificială care se dezvoltă după un program în care sunt incluse istoria și preferințele culturale ale omului nu este exterioară umanității. Aceasta problemă ne aduce din nou la întrebarea privind diferența dintre om și mașină, fiindcă „mintea” mașinii poate determina un comportament asemănător cu al omului. Omul nu este doar rațiune, este și „simțire”, existența sentimentelor ar putea fi invocată drept criteriu de diferențiere, chiar dacă mintea mașinii se poate purta ca și cum ar avea sentimente, totuși nu le are. Răspunsul depinde de semnificația termenului „simțire”. Dacă se referă la sensibilitatea față de unii stimuli exteriori sau interiori (frigul, atracția fizică, foamea), atunci nu o putem folosi drept criteriu, fiindcă și la om toate acestea se întâmplă în creier și un robot poate fi programat să simtă foamea, frigul și atracția fizică în funcție de datele transmise de receptorii senzoriali. Dacă este altceva, o modalitate de a fi complementară rațiunii, atunci întrebarea se poate reformula astfel: *se poate robotul îndrăgosti?* Răspunsul depinde, iarăși, de înțelesul termenului *iubire*. Dacă este un sentiment, atunci, cum am arătat mai sus, inteligența artificială poate să se îndrăgostească, poate cunoaște tensiunea între pornirile contradictorii ale fascinației și respingerii. Iubirea astfel înțeleasă este studiată de științe, iar unii cercetători au demonstrat că durează până la doi ani și se caracterizează prin valori diferite față de normal ale unor substanțe din corpul nostru. Dacă nu este un sentiment, ce ar putea fi atunci?

---

<sup>8</sup> Primele imagini virtuale au fost s-au obținut cu ajutorul oglinzilor, acestea reprezintă primele spații virtuale.

Gândurile și senzațiile capătă semnificație în minte și sunt, astfel, asimilabile de către o inteligență artificială, iubirea ar trebui să-și aibă „sediul” în altă parte. Atunci când, la nivelul limbajului cotidian spunem că simțim cu inima și gândim cu capul, nu afirmăm că organul care pompează sângele ar fi „sediul” sentimentelor, ci avem în vedere<sup>9</sup> o altfel de inimă. Inima trupească trimite sângele către toate mădulele, menținând viața trupului. Dacă rațiunea ne ajută să înțelegem pentru a ne forma și pentru a comunica cu lumea, cu semenii și cu noi înșine, inima, în înțelesul de mai sus, ne ajută să comunicăm dincolo de orice înțelegere cu ceea ce ne susține pe noi, semenii și lumea, cu sursa vieții. În această situație, iubirea nu este un sentiment, ci un mod de a fi. Definierea lui, însă, ne apropie de riscul totalitarismelor, fiindcă orice definiție a iubirii implică o definiție / delimitare a omului și nu de puține ori arată că oamenii au fost uciși dintr-o perversitate dragoste de om.<sup>10</sup>

Astfel, pornind de la preocupările sale privind studiul sistematic al conduitei umane și a impactului asupra vieții din perspectiva unor principii morale, bioetica se confruntă cu una dintre cele mai redutabile probleme ale contemporaneității, tensiunea dintre necesitatea definirii omului și conștientizarea riscului asumării unei definiții definitive. Tensiunea nu poate fi depășită prin suprimarea unui termen, nici depășită prin plasarea într-un plan mai profund (această depășire se poate face individual, însă fundamentul ultim nu poate fi invocat ca argument în spațiul public). Pare că ceea ce Renan spunea în sec. al XIX-lea despre națiune (*existența unei națiuni este un plebiscit de fiecare zi*<sup>11</sup>) este astăzi valabil pentru identitatea individului și pentru înțelesul comun al umanității. Dacă acceptăm că „bioetica creștină nu este doar o disciplină academică în fața țesăturii vieții de zi cu zi a vieții [...], ea este un mod creștin de a trăi, de a experia, de a ne implica în sexualitate, reproducere, suferință, boli, infirmități, îngrijirea sănătății și moarte”<sup>12</sup>, atunci ea poate arăta o modalitate de a asuma tensiunea amintită mai sus, pentru că răspunsul la această provocare nu mai poate fi unul teoretic, ușor de deturnat spre totalitarism, ci însăși viața noastră.

<sup>9</sup> De fapt, de cele mai multe ori nu avem în vedere nimic exact, ci folosim o expresie despre care putem spune că limba a gândit-o pentru noi.

<sup>10</sup> De aceea, poate că singura definiție a iubirii este prin indicarea unor repere care să ne arate dacă ne apropiem sau ne îndepărtăm de ea, ca în *I Corinteni*, 13, 4-7.

<sup>11</sup> [http://classiques.uqac.ca/classiques/renan\\_ernest/qu\\_est\\_ce\\_une\\_nation/qu\\_est\\_ce\\_une\\_nation\\_texte.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/renan_ernest/qu_est_ce_une_nation/qu_est_ce_une_nation_texte.html),

<sup>12</sup> H. Tristram Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creștine*, Deisis, Sibiu, 2005, p. 502.



## „ENDE DER METAPHYSIK“ UND NIHILISMUS ALS TRIEBFEDERN DES DENKES GIANNI VATTIMO

DANIEL CORNELIU ȚUPLEA\*

**ABSTRACT.** *The End of Metaphysics" and Nihilism as Sources of Philosophical Thought.* Criticism of metaphysics – and we are referring *stricto sensu* to the Italian culture – conceived in a radical manner, paves the way to a new philosophical phenomenon that circulated after 1983 under the name of "weak thinking". Gianni Vattimo, an outstanding representative of this new philosophical phenomenon, develops his own thinking in an original way, through a constant dialogue with Nietzsche and Heidegger. Hermeneutics is the basis of this maturation. The theoretical consistency is provided by nihilism. This nihilism guarantees, on the one hand, the continuity between Nietzsche and Heidegger, and, on the other hand, the grounds of the ontology of decline. The subject of this study is exactly the deepening of the two issues mentioned above.

**Keywords:** *metaphysics, nihilism, hermeneutics, being, truth*

**REZUMAT.** *Gianni Vattimo; „sfârșitul metafizicii” și nihilismul ca resorturi ale gândirii filozofice.* Critica metafizicii - și ne referim *stricto sensu* la cultura italiană - gândită în mod radical, pregătește terenul unui fenomen filozofic nou, ce va circula, după 1983, sub emblema "gândirii slabe". Gianni Vattimo, un reprezentant de seamă al acestui nou fenomen filozofic, își maturizează propria gândire, într-un mod original, grație unui dialog constant cu Nietzsche și Heidegger. La temeiul acestei maturizări stă hermeneutica. Consistența teoretică este dată de nihilism, ce garantează, pe de o parte, continuitatea Nietzsche-Heidegger, și pe de altă parte, temeiul ontologiei declinului. Aprofundarea celor două aspecte amintite constituie obiectul acestui studiu.

**Cuvinte cheie:** *metafizică, nihilism, hermeneutică, ființă, adevăr*

---

\* Asist. univ. dr. la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Oradea a Universității Babeș-Bolyai, e-mail: danieluplea@yahoo.it



Das „Ende der Metaphysik“ wurde in Italien<sup>1</sup> besonders von Gianni Vattimo als „radikaler Entwurf“<sup>2</sup> rezipiert und bereitete gleichzeitig den Boden einer radikalen Transformation der Philosophie vor, die später unter dem Namen „schwaches Denken“<sup>3</sup> zirkulieren wird.

<sup>1</sup> Wie Carlo August Viano mitteilt, zeigt sich im Italien der Nachkriegszeit eine konstante Charakteristik der italienischen Philosophie, eine Charakteristik, die scheinbar auch als Lösung des Problems der italienischen Gegenwartsphilosophie fungieren kann. Diese konstante Charakteristik des Denkens in Italien ist das Misstrauen gegenüber der Philosophie. Dieses Misstrauen gegenüber der Philosophie durchzieht alle drei konstitutiven Bereiche der italienischen Philosophie, die Viano wie folgt unterscheidet: den katholischen, den marxistischen und den säkularen Bereich (area laica). Die katholische Kultur hat eine lange Tradition des Misstrauens bezüglich der Philosophie. Marxismus war auch eine Theorie des „Endes der Philosophie“. Der säkulare Bereich theoretisierte den Primat der Wissenschaft als Form der Erkenntnis und den Primat der Politik und des praktischen Engagements, und blieb gegenüber den totalisierenden Philosophien misstrauisch. Vgl. Viano C. A., *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, in: *La cultura filosofica Italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, (hrsg. von Bobbio N.), Guida Editori, Napoli 1982, 30. Im diesem Kontext der italienischen Philosophie wird Vattimo die These Heideggers vom „Ende der Philosophie“ besonders produktiv machen und auf eine andere Art des Denkens außerhalb des metaphysischen Objektivismus hinweisen.

<sup>2</sup> Vgl. Vattimo G., *Vocazione e responsabilità del filosofo*, (hrsg. von Franca D'Agostini), il Melangolo, Genova 200, 118.

<sup>3</sup> 1983 erschien beim Verlag Feltrinelli ein Buch mit dem Titel *Il pensiero debole*. In diesem Sammelband versuchten mehrere junge Autoren (Leonardo Amoroso, Gianni Carchia, Giampiero Comolli, Filippo Costa, Franco Crespi, Alessandro Dal Lago, Umberto Eco, Maurizio Ferraris, Diego Marconi, Pier Aldo Rovatti, Gianni Vattimo), eine Antwort bezüglich des Stands der italienischen Philosophie zu geben. Weil die ersten Andeutungen von Gianni Vattimo und von Pier Aldo Rovatti in der Einleitung dieses Buches sich auf den Ausdruck „pensiero debole“ richteten und nicht zuletzt weil Vattimo in seinem Aufsatz *Dialektik, Differenz, schwaches Denken* die Aufgabe in Angriff genommen hat, diese Aussage weiter zu beleuchten („Das schwache Denken, dessen Grundzüge in diesem Aufsatz beschrieben werden, [...]“) – welche sich erst später zu „einer Geschichtsphilosophie“ entwickelte –, wird auch in einem ironischen und polemischen Sinn diese Bezeichnung *pensiero debole* bevorzugt für die Philosophie Vattimos verwendet. Vattimos Aufsatz *Dialektik, Differenz, schwaches Denken* findet sich in einer deutsche Übersetzung in: *Ethik des Denkens* (hrsg. von Hans-Martin Schönherr-Mann), Fink, München 2000, 79-97.

Kurz zu dem historischen Hintergrund des „schwachen Denkens“: Im Herbst 1979, nach mehr als 15 Jahren – wie der Turiner Philosoph in der „vierhändigen Autobiographie“ erzählt – ausgehend von der ersten „schwachen“ Interpretation Heideggers, nahm in Vattimos Gedanken die Idee der Geschichte des Seins als Schwächung als roter Faden der Seinsgeschichte Kontur an. Im Herbst desselben Jahres hält Vattimo in einer Kunstgalerie in Salerno einen Vortrag *Dialettica, differenza, pensiero debole*, wo er zum ersten Mal diesen Ausdruck benutzt. Vgl. Vattimo G., - Paterlini P., *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Aliberti, Reggio Emilia 106-107. Nach der Publikation dieses Aufsatzes im Jahre 1983 im Sammelband *Pensiero debole* wurde »Schwaches Denken«, wie Vattimo selbst mitteilt, „schließlich zu einer Art Etikett, wenn nicht für eine Schule, so doch für eine Strömung, deren Konturen heute noch unscharf sind und die sich vor allem keinesfalls um einen Kern charakteristischer Thesen sammelt. Geprägt hatte ich diesen Begriff unter dem Eindruck einiger Seiten eines Aufsatzes von Carlo Augusto Viano, der später einer der schärfsten und am wenigsten wohlwollenden Kritiker des schwachen Denkens wurde, und für mich bedeutet er nicht so sehr und nicht hauptsächlich die Idee eines Denkens, das sich seiner Grenzen stärker

bewusst ist, das die Ansprüche der großen, globalen metaphysischen Visionen aufgibt usw., als vielmehr eine Theorie, nach der Schwächung ein konstitutives Merkmal des Seins in der Epoche des Endes der Metaphysik ist“ (Vattimo G., *Glauben-Philosophieren*, Reclam, Stuttgart 2007, 27-28). Carlo Augusto Viano benutzte in seinem Aufsatz – *La ragione, l'abbondanza e la credenza*, in: *Crisi della ragione* (hrsg. von Gargani A.) Turin 1979 – die Ausdrucksweise »ragione debole«, was Vattimo zu seiner eigenen Formulierung ”pensiero debole“ inspirierte. „Carlo Augusto Viano, che aveva inventato prima di me l'espressione »ragione debole« da cui o quasi copiato il mio «pensiero debole»“. (Vattimo G., - Paterlini P., *Non essere Dio*, 115.) Gegen Vattimo schrieb Viano ein Pamphlet *Va pensiero*, Einaudi, Turin 1985, in welchem er Vattimos *pensiero debole* als »unfundiertes Gequatsch abgestempelt hat« (Volpi F., *Was ist in Italien los?*, in: *Information Philosophie*, Dezember 1987) und von welchem, wie Vattimo behauptet, schnell jede Spur verschwunden ist.

Kurz zu den theoretischen Hintergründen des „schwachen Denkens“: Der programmatische Satz, mit dem die Einleitung von Gianni Vattimo und Pier Aldo Rovatti beginnt, lautet: „Die heutige philosophische Debatte kennt zumindest einen Punkt, in dem alle Diskurse übereinkommen: es gibt keine normative Letztbegründung“ (Vattimo G., Rovatti P.-A., [Hrsg.], *Pensiero debole*, Feltrinelli, Milano <sup>10</sup>1995, 7; deutsche Übersetzung in: Weiß G. Martin, *Gianni Vattimo Einführung*, Passage, Wien 2003, 35). Dieser Satz gilt nicht als objektive Beschreibung eines Sachverhalts, sondern nähert sich eher der provisorischen „Sentenz“ eines Gerichtshofes. Es gibt *pro e contra* Argumente und das letzte Wort ist noch nicht gesprochen (es ist noch möglich darüber zu diskutieren). Die Zukunft, auch die der Philosophie, bleibt offen. Doch diese „Sentenz“ hat ihre eigene Geschichte. Zusammen mit Rovatti beginnt Vattimo nach diesem programmatischen Satz die Gründe dieser Äußerung zu rechtfertigen. Nach den 60-er Jahren kursierte in Italien ein Gedanke, welcher immer mehr an Konturen gewonnen hat, und zwar, dass die Philosophie tief in einer Krise stecke, einer Begründungskrise des philosophischen Diskurses. Wie kann man aus der Krise herauskommen? Mehrere Wege wurden versucht. Von der Phänomenologie, dem Strukturalismus, dem Marxismus usw. der 60-Jahre, die eine Neubegründung suchten, zum „negativen“ Denken, einer Denkart ohne Erlösung, der 70-er Jahre, bis zur „Crisi della ragione“ der 80-er Jahre des 20. Jahrhunderts. Am Rande der „Crisi della ragione“ wurde in den Debatten eher versucht, die „Vernunft“ vor den Gefahren der Irrationalismus (Nietzsche-Heidegger) zu retten. Die Krise der klassischen Rationalität wird von Gargani auch als Krise der Herrschaftsstrukturen und Machtfunktionen beleuchtet. Wenn sich die sozial-politischen Beziehungen wandeln, dann wandelt sich auch unser Wissen. Es muss eine neue „Korrespondenz“ zwischen den gewandelten Lebensbedingungen und dem Wissen gefunden werden. Eine neue Art dialektischer Synthese für Vattimo. Die Autoren der „Crisi della ragione“ versuchen den Wiederaufbau der Rationalität noch in einer dialektischen Form. Doch Vattimo ist der Meinung, dass das Schema der Synthese zerbrochen ist. Vattimo möchte von der „crisi della ragione“ ein Stück weiter gehen und konstruktive „theoretische“ Vorschläge machen. Der Titel „»Schwaches Denken«“ spielt auf all das an: a) zunächst darauf, dass man die Nietzscheanische und vielleicht auch Marxsche Entdeckung ernstnehmen muss, dass es einen Zusammenhang zwischen der metaphysischen Evidenz (d.h. auch zwischen dem Begriff des Grundes) und den Machtverhältnissen innerhalb und außerhalb des Subjekts gibt; b) diese Entdeckung soll ernst genommen werden, jedoch ohne sie sogleich wieder in eine Philosophie der Emanzipation durch Demaskierung und Entzauberung umzumünzen, sondern vielmehr dadurch, dass man die Welt der Erscheinung, der Diskursprozeduren und der „symbolischen Formen“ mit freundlichen Augen zu sehen lernt und sie so als Orte einer möglichen Erfahrung des Seins zu fassen versucht; c) dies darf aber nicht im Sinne einer „Glorifizierung der Simulakra“ (Deleuze) verstanden werden, was ja dazu führen würde, dem Simulakra dasselbe Gewicht zu verleihen, das früher das metaphysische *ontos on* besaß; vielmehr handelt es sich um ein Denken, das fähig ist, sich im Halbdunkel (nach einer der wahrscheinlichen Bedeutungen von Heideggers *Lichtung*) zu artikulieren (d. h. um ein Denken, das „vernünftig“ ist); d) schließlich geht es

Die Philosophie bzw. das Denken Gianni Vattimos reift im ständigen Dialog mit Heideggers und Nietzsches Werken. Die Basis dieser Reifung bildet eine Hermeneutik, die aus dem Nihilismus<sup>4</sup> ihre theoretische Konsistenz ableitet. Es stellt sich legitimerweise die Frage: warum bekommt in Vattimos philosophischem Projekt der Nihilismus eine so entscheidende Rolle? Einerseits weil bei der Kritik der Aktualität im Italien der 60-er bis 80-er Jahre, bei der Vattimo sich philosophisch engagiert hat, der Nihilismus für die Erfahrung des Denkens als entscheidendes Phänomen rezipiert worden ist,<sup>5</sup> und andererseits, weil der Nihilismus für den Turiner Philosophen sowohl die Kontinuität von Nietzsche zu Heidegger<sup>6</sup> – eine Kontinuität, welche später sogar die Präzedenzen umdrehen wird<sup>7</sup> – als auch die Grundlage der Ontologie des Verfalls<sup>8</sup> – als erster Version dessen, was später als *schwaches Denken* benannt wird – bereit stellt.

Schon am Anfang ist zu betonen, dass Vattimo bei den Symptomen des Nihilismus (Entwertung der Werte, Sinnverlust), auf die Nietzsche hingewiesen

---

darum, die – sehr problematische – Identifikation von Sein und Sprache, die die Hermeneutik von Gadamer übernimmt, nicht misszuverstehen als eine Weise, das ursprünglich wahre Sein wiederzugewinnen, das die Metaphysik in ihren szientistischen und technologischen Auswüchsen vergessen hat; vielmehr soll diese Identifikation von Sein und Sprache eine Möglichkeit darstellen, dem Sein erneut als Spur, als Erinnerung, also einem verbrauchten und geschwächten Sein zu begegnen“ (Vattimo G., Rovatti P.-A., [Hrsg.] *Pensiero debole*, Feltrinelli, Milano <sup>10</sup>1995, 9; deutsche Übersetzung in: Weiß G. Martin, *Gianni Vattimo Einführung*, Passage, Wien 2003, 36).

<sup>4</sup> Nihilismus ist hier nicht als Philosophie der Auflösung der Werte zu verstehen, der Unmöglichkeit der Wahrheit, sondern als Seinsvergessenheit (Heidegger) interpretiert. Dadurch wandelt sich der Nihilismus in eine neue Ontologie, welche in der Lage ist, nach dem Ende der Metaphysik das Sein neu zu denken. Vgl. Vattimo G., *Etica dell'interpretazione*, 7-8.

<sup>5</sup> Im neunten Kapitel des Buches über den Nihilismus von Franco Volpi findet man eine klare Idee gegenüber dem Nihilismus in Italien. Vgl. Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Bari 1997, 99-113.

<sup>6</sup> Vgl. Vattimo G., *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1989.

<sup>7</sup> Der Titel eines Vortrages verrät diese Umkehrung; Vattimo G., *Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers*, in: Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger, (hrsg. von Walter Biemel; Friedrich-Wilhelm v. Herrmann), Klostermann, Frankfurt am Main, 141-153.

<sup>8</sup> Vattimo wird die ontologische Differenz, die von Heidegger in *Sein und Zeit* thematisiert worden ist, aus der Perspektive der späteren Werke Heideggers („zweiter“ Heidegger – nach der „Kehre“) in Richtung einer Philosophie des Verfalls deuten, wo Differenz als Ent-gründung zu einer Ontologie des Verfalls führt. „Entgründet“ werden die einheitlichen metaphysischen Kategorien des Seins (Arche). Vgl. Vattimo G., *Le avventure della differenza*, Garzanti 1980. In diesem Buch findet man verschiedene Aufsätze, die in verschiedenen Zeitschriften von 1972 bis 1979 veröffentlicht wurden, zusammengefasst. In diesem Buch versucht Vattimo aus dem Verhältnis Heidegger-Nietzsche neue Wege in der Philosophie zu finden. Hier wird Heideggers *Sein und Zeit* in Richtung einer „Ontologie des Verfalls“ interpretiert (konstitutiv für das Sein ist nicht das Durch-herrschen, sondern das Verschwinden). In diesem Buch findet man, wie Rovatti mitteilt, die erste Version dessen, was man später *schwaches Denken* nennt. Vgl. Rovatti P. A. *Pensiero debole e pratica della libertà*, in *Pensare l'attualità, cambiare il mondo* (hrsg. von Gaetano Chiorazzi), Bruno Mondadori 2008, 5-10, hier 7.

hat, nicht stehen bleiben wird, sondern gemeinsam mit Heidegger das Wesen des Nihilismus<sup>9</sup> bedenken und dementsprechend seinen eigenen Entwurf zur Überwindung der Metaphysik verfolgen wird.

Für Heidegger, der in dieser Hinsicht Nietzsche folgt, ist der Nihilismus kein geschichtliches Phänomen, das neben dem Humanismus oder neben der Aufklärung in Erscheinung tritt. Nihilismus ist, in seinem Wesen gedacht, die Grundbewegung des Denkens des Abendlands<sup>10</sup>. Heidegger wird in seinen Studien über Nietzsche<sup>11</sup> das Wesen des Nihilismus als Ereignis der Geschichte des Seins bezeichnen. Um es mit den Worten Heideggers zu sagen, beginnt das Denken des Abendlands, das von Anfang an Metaphysik<sup>12</sup> ist, notwendigerweise mit der Vergessenheit des Seins.<sup>13</sup> Wenn man mit Heidegger in der Geschichte der Metaphysik konsequent die Vergessenheit des Seins thematisiert, dann wird der Nihilismus als geschichtliche Bewegung in Aktualität hervortreten. „Der Nihilismus ist [...] jenes langhin dauernde Ereignis, in dem sich die Wahrheit über das Seiende im Ganzen wesentlich wandelt und einem durch sie bestimmten Ende zutreibt.“<sup>14</sup> Der wesentliche Wandel der Wahrheit, welcher metaphysisch begründet ist, wird – um Heideggers Interpretation zu folgen – in Nietzsches Philosophie unter dem Wort „Gott ist tot“ thematisiert und gleichzeitig zu Ende getrieben. In der Philosophie Nietzsches, in dem Wort »Gott ist tot«, kündigt sich das Ende der „Herrschaft des Übersinnlichen“ an und somit die Auflösung der „Ideale“, die aus dieser Herrschaft

---

<sup>9</sup> Heidegger vertritt in seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Nietzsches die Auffassung, dass der Nihilismus in seinem Wesen gedacht die Seinsvergessenheit ist und nicht, wie Nietzsche meinte, die Entwertung der bisherigen obersten Werte. Vattimo wird in seinem Buch *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Torino 1963, 1-35) im ersten Kapitel *Chi è il Nietzsche di Heidegger*, die Thesen Heideggers hinsichtlich der Philosophie Nietzsches popularisieren.

<sup>10</sup> Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«* (hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann) (GA 5), Frankfurt am Main, 1977. Vgl. Nietzsche F., *Nachlaß 1885 – 1877*, (KSA 12), 5 [71]. „Denn der Nihilismus ist weder nur eine Geschichte, noch auch der Grundzug der abendländischen Geschichte, er ist die Gesetzlichkeit dieses Geschehens, seine »Logik«“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 278).

<sup>11</sup> Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, in: *Holzwege*, 209-267; Heidegger M., *Nietzsche I und Nietzsche II*, Pfullingen 1961; Heidegger M., *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: *Vorträge und Aufsätze* (hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann) (GA 7), 101-122. 2005 wurde im Heidegger-Jahrbuch das Verhältnis Heidegger-Nietzsche analysiert. Vgl. Decker A. *Heidegger und Nietzsche*, in: Heidegger-Jahrbuch 2 (2004), (hrsg. von Decker Alfred), Verlag Alber, Freiburg 2005.

<sup>12</sup> „Die Wahrheit über das Seiende im Ganzen heißt von alters her »Metaphysik«. Jedes Zeitalter, jedes Menschentum ist von je einer Metaphysik getragen und durch sie in ein bestimmtes Verhältnis zum Seienden im Ganzen und damit auch zu sich selbst gesetzt“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 33-34).

<sup>13</sup> Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 263.

<sup>14</sup> Heidegger M., *Nietzsche II*, 33. In Heideggers Sprache ist die Metaphysik die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen. „Die Wahrheit bringt das, was das Seiende ist (essentia, die Seiendheit), dass es und wie es im Ganzen ist, in das Unverborgene der *ιδέα*, der perceptio, des Vor-stellens, des Bewusst-seins“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 257).

abgeleitet worden waren.<sup>15</sup> Die Ankündigung „Gott ist tot“ bezieht sich nicht nur auf den „christlichen Gott“, sondern „Gott“ steht in diesem Kontext Heidegger zufolge für „die Leitvorstellung für das »Übersinnliche« überhaupt und seine verschiedenen Deutungen, für die »Ideale« und »Normen«, für die »Prinzipien« und »Regeln«, für die »Ziele« und »Werte«, die *über* dem Seienden aufgerichtet sind, um dem Seienden im Ganzen einen Zweck, eine Ordnung und – wie man kurz sagt – einen »Sinn zu geben«“<sup>16</sup>. Das Ereignis „Gott ist tot“ kündigt eine Epoche des Endes der Metaphysik an und bedeutet gleichzeitig eine neue Herausforderung zur Frage: *was heißt Denken?* „Das Ende der Metaphysik enthüllt sich als Verfall der Herrschaft des Übersinnlichen und der aus ihm entspringenden »Ideale«. Das Ende der Metaphysik bedeutet jedoch keineswegs ein Aufhören der Geschichte. Es ist der *Beginn* eines Ernstmachens mit jenem »Ereignis«: »Gott ist tot«“<sup>17</sup>.

Das Ende der Metaphysik, seinsgeschichtlich gedacht, ist das Ende einer bestimmten Interpretation hinsichtlich des Seienden im Ganzen und der diesbezüglichen Auffassung der Wahrheit. Es handelt sich in dieser Perspektive um das Ende der Epoche der Wahrheit, welche aus der Differenz zwischen der wahren Welt (des unbeweglichen, übersinnlichen, wahren Seins) und der scheinbaren Welt (der Täuschung, des Vergehens, des Nicht-Seins) abgeleitet und legitimiert worden war.<sup>18</sup> Die Zweiweltenlehre, die seit Platon Geschichte gemacht hat, ist – wiederum gemäß Heidegger – selbst ein Resultat der Geschichte des Seins, in welchem das Sein des Seienden sich auf den Archetyp der Wahrheit des Seienden als Anwesen<sup>19</sup> stützte. Auch wenn die Differenz von Sein und Seiendem, auf welche die Metaphysik sich fundiert, nicht als Differenz gedacht worden ist, wurde diese Differenz bis Nietzsche im Denken des Abendlands bewahrt.<sup>20</sup> Nietzsche wird durch

<sup>15</sup> „Das Seiende als solches wird im Ganzen aus dem Übersinnlichen begriffen und dieses zugleich als das wahrhaft Seiende erkannt, sei dieses Übersinnliche nun Gott als der Schöpfer- und Erlösergott des Christentums, sei das Übersinnliche das Sittengesetz, sei es die Autorität der Vernunft, der Fortschritt, das Glück der Meisten. Überall wird das unmittelbar vorhandene Sinnliche an einer Wünschbarkeit, an einem Ideal gemessen. Alle Metaphysik ist Platonismus“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 273-274).

<sup>16</sup> Heidegger M., *Nietzsche II*, 33.

<sup>17</sup> Heidegger M., *Nietzsche II*, 34.

<sup>18</sup> Vgl. Nietzsche F., *Götzen -Dämmerung* (KSA 6), 80-81; Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: Holzwege.*

<sup>19</sup> „Im Anfang seiner Geschichte lichtet sich Sein als Anfang (φύσις) und Entbergung (ἀλήθεια). Von dort her gelangt es in das Gepräge von Anwesenheit und Beständigkeit im Sinne des Verweilens (οὐσία). Damit beginnt die eigentliche Metaphysik“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 403).

<sup>20</sup> „Seitdem Platon die Seiendheit des Seienden als ἰδέα auslegte, bis in das Zeitalter, da Nietzsche das Sein als Wert bestimmt, ist das Sein die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch gut und selbstverständlich als das Apriori, zu dem sich der Mensch als Vernunftwesen verhält. Weil das Verhältnis zum Sein gleichsam in der Gleichgültigkeit verschwunden ist, deshalb kann auch für die Metaphysik die *Unterscheidung* des Seins und des Seienden nicht fragwürdig werden“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 254).

seine Wertontologie<sup>21</sup> dieses Geschick des Seins – Präsenzontologie – vollenden und den Nihilismus als geschichtliche Bewegung des Abendlandes verkündigen.<sup>22</sup> Nietzsches Nihilismus ist für Heidegger eine Umkehrung des Platonismus.<sup>23</sup> Mit der Entwertung aller bisheriger dominierender Werte und somit mit der Auflösung der übersinnlichen Welt wird Nietzsche das Wesen des Denkens des Abendlandes als Nihilismus enthüllen. „Die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches. In jener bleibt das Wesen des Nihilismus nur verborgen, in dieser kommt es voll zum Erscheinen.“<sup>24</sup> Mit Platon beginnt in der Geschichte des Denkens des Abendlands eine Weise des Denkens, welche metaphysisch<sup>25</sup> begründet ist und die sich in der Metaphysik der „Subjektivität“<sup>26</sup>, des „Willens zur Macht“ Nietzsches, ausschöpft.<sup>27</sup> Die Subjektivität ist nicht anderes als die souveräne Erscheinung des Menschen, welcher sich ständig des Seins des Seienden durch Erkennen und Handeln bemächtigen möchte und sich in der Epoche der Technik tatsächlich diesen Wunsch erfüllt. Die Technik ist für Heidegger die letzte Form der Metaphysik. Was Heidegger aus der Philosophie

---

<sup>21</sup> Herrschaft des Wertgedankens in der Metaphysik. „Nietzsche begreift die gesamte abendländische Philosophie als ein Denken in Werten und ein Rechnen mit Werten, als Werte-setzend. Das Sein, die Seiendheit des Seienden wird als Wille zur Macht ausgelegt. Unversehens und jedermann einleuchtend, erscheint in allen Schriften und Auszeichnungen Nietzsches die Geschichte der Metaphysik im Lichte des Wertgedankens“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 109).

<sup>22</sup> „Das Wesen der Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 338). „Denn gerade in dem, worin und wodurch Nietzsche den Nihilismus zu überwinden meint, in der Setzung neuer Werte aus dem Willen zur Macht, kündigt sich erst der eigentliche Nihilismus an: Daß es mit dem Sein selbst, das jetzt zum Wert geworden, nichts ist“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 340).

<sup>23</sup> „Die Umkehrung des Platonismus, dergemäß dann für Nietzsche das Sinnliche zur wahren Welt und das Übersinnliche zur unwahren wird, verharrt durchaus innerhalb der Metaphysik“ (Heidegger M., *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, 77). „Denn Nietzsches Vollendung der Metaphysik ist *zunächst* Umkehrung des Platonismus (das Sinnliche wird zur wahren, das Übersinnliche zur scheinbaren Welt). Sofern aber zugleich die Platonische »Idee«, und zwar in ihrer neuzeitlichen Form, zum Vernunftprinzip und dieses zum »Wert« geworden ist, wird die Umkehrung des Platonismus zur »Umwertung aller Werte«“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 22). Vgl. Günzel St., *Nietzsche in Heidegger Texten. Eine Konkordanz*, in Heidegger-Jahrbuch 2, 45-97.

<sup>24</sup> Heidegger M., *Nietzsche II*, 343.

<sup>25</sup> Die Metaphysik beginnt mit der Frage über das Sein der Seiende im Ganzen. In dieser Frage verspürt man die ontologische Differenz, auch wenn die Differenz als Differenz nicht weiter gedacht wird.

<sup>26</sup> „Die Vergegenständlichung alles Seienden als solchen aus dem Aufstand des Menschen in das ausschließliche Sichwollen seines Willens ist das seinsgeschichtliche Wesen des Vorganges, durch den der Mensch sein Wesen in der Subjektivität erstellt“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 378).

<sup>27</sup> Vgl. Heidegger M., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*. Vgl. Heidegger M., *Nietzsche II*, 23. „Der Name Subjectität nennt die einheitliche Geschichte des Seins von der Wesensprägung des Seins als  $\text{i}\delta\epsilon\alpha$  bis zur Vollendung des neuzeitlichen Wesen des Seins als Wille zur Macht“ (Heidegger M., *Nietzsche II*, 452-453).

Nietzsches und besonders aus der Lehre vom Willen zur Macht herausgelesen hat, ist das Geschick der Menschen im Zeitalter des Aufschwungs der Technik. Seit Platon zeigt sich in der Geschichte des Denkens des Abendlandes die Neigung der Menschen, das Sein des Seienden im Modell des *Vorstellens* zu denken, eine Neigung, die in der Epoche der Herrschaft der Wissenschaft und der Technik dank neuer Mittel zu dem Anspruch geführt hat, das Sein des Seienden im Ganzen und dessen Wahrheit mit dem, was *vor* das Subjekt *ge-stellt*<sup>28</sup> ist, zu identifizieren. Genau dieser letzte Schritt des metaphysischen Denkens eröffnet erneut die Möglichkeit eines Diskurses über das Sein des Seienden, eines Diskurses, welcher die gewöhnlichen metaphysischen Kategorien (Sein, Wahrheit, Transzendenz) auflöst. Vattimo folgt in seinem philosophischen Diskurs diesen neuen von Heidegger geöffneten Wegen des Denkens.

Wenn – wie bereits gezeigt – die Auslegung der Wahrheit über das Seiende im Ganzen aus der Perspektive des Willens zur Macht verstanden und bestimmt wird, wenn gleichzeitig das Sichern und Zur-Verfügung-Stellen des Seienden vorrangig ist, ausgehend vom Seienden im Ganzen als Quelle der Energieproduktion bis hin zu einer strengeren Bemächtigung des Seins des Seienden im Ganzen (Welt) durch Berechenbarkeit und Herrschaft durch Technik (totale Organisation) – um vom Menschen als „Material für eine Gesellschaft“<sup>29</sup> ganz zu schweigen –, wenn das geschieht, dann wird die Öffnung, dank derer das Seiende sich zeigt, verschlossen und vom Sein – im Sinne Heideggers gedacht – als solchem bleibt nichts übrig.<sup>30</sup> Das bedeutet das Ende der Metaphysik. Die Enthüllung des Wesens der Metaphysik ist nur möglich, weil sich einerseits die Metaphysik mit Nietzsche theoretisch vollendet und andererseits die Metaphysik praktisch in der Gestaltung einer neuen Welt dank der Verwendung der Technik eine neue Form bekommt, die unter dem Binom Wissenschaft-Technik das moderne Leben des Menschen zutiefst prägen. Beide Elemente tragen dazu bei, das Wesen der Metaphysik als Seinsvergessenheit zu denken.<sup>31</sup> „Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesenhaft nichts ist: *Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus.*“<sup>32</sup> „Das Wesende des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins als solchen.“<sup>33</sup>

„Dass in der Geschichte des abendländischen Denkens zwar von Anfang an das Sein des Seienden gedacht worden ist, dass jedoch die Wahrheit des Seins als Sein ungedacht bleibt und als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur

---

<sup>28</sup> Mit dem Begriff *Ge-stell* bezeichnet Heidegger das Wesen der Technik. Vgl. Heidegger M., *Die Frage nach der Technik*, in: Vorträge und Aufsätze.

<sup>29</sup> Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, (KSA III), 597.

<sup>30</sup> Vgl. Volpi F., *Il Nichilismo*, 69-78, hier: 74.

<sup>31</sup> Vgl. Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari <sup>9</sup>1994, 81-93.

<sup>32</sup> Heidegger M. *Nietzsche II*, 350.

<sup>33</sup> Heidegger M. *Nietzsche II*, 383.

verweigert ist, sondern dass das abendländische Denken als Metaphysik eigens, wenngleich nicht wissentlich, das Geschehnis dieser Verweigerung verhüllt<sup>34</sup> ist eine These, die das ganze Projekt Heideggers begleitet, und von dieser These aus wird auch die Philosophie Nietzsches gedeutet. In dieser Hinsicht wird Heidegger die Metaphysik (Philosophie) Nietzsches als Nihilismus (Seinsvergessenheit) charakterisieren, dessen Art des Denkens in der Ankündigung „Gott ist tot“ die Geschichte des abendländischen Denkens zusammenfasst und gleichzeitig zu ihrem Ende bringt.

In Nietzsches Ankündigung „Gott ist tot“ wird der Nihilismus als wesentliche Erscheinung des abendländischen Denken ans Licht kommen. Nihilismus ist für Nietzsche das Ereignis, in dem im Verlauf der Zivilisierung des Menschen die metaphysisch-moralischen Thesen ihre lebensbestimmende Macht verlieren.<sup>35</sup> Moral und Metaphysik, Arten der „Zähmung“, die sowohl auf der praktischen als auch auf der theoretischen Ebene des menschlichen Zusammenlebens wirken, sind letzten Endes auf das Bedürfnis nach Sicherheit zurückzuführen.<sup>36</sup> In der Praxis ist die Moral das Siegel eines sittlichen Lebenszusammenhangs, ein vernünftiges Bindemittel, von dem Bedürfnis nach Sicherheit geleitet, das durch den Nachahmungstrieb des sozialen Lebens entsteht. Die Metaphysik wirkt als Theorie des existenziellen Bedürfnisses nach Sicherheit, das vermittels des Begriffs der Letztbegründung die letzte Phase der Herrschaft der Technik – die „den Ausbau der Sicherung einer unbedingten Herrschaft des Menschen fordert“<sup>37</sup> – ermöglichte und zugleich auf sein eigenes Ende hin zuspitzte.

Mit dem Wandel der Lebensbedingungen, die Nietzsche in seiner Philosophie exponiert hat, werden die Letztbegründungen zu einem Anachronismus und diese Anachronizität hat verändernde Auswirkungen auf die traditionellen Werte. Der Nihilismus wirkt in dieser Perspektive in Richtung der Entwertung der bisherigen Werte und zeigt sich gleichzeitig als Phänomen der Befreiung.<sup>38</sup> Aus der Perspektive des Binoms *Nihilismus-Befreiung* wird Vattimo die Philosophie Nietzsches in dem Buch *Il soggetto e la maschera* berücksichtigen. Dieses Thema wird noch später erörtert, hier sind noch einige Erklärungen hinsichtlich des Nihilismus notwendig. Nihilismus wird in der Philosophie Nietzsches in einer psychologischen Perspektive

---

<sup>34</sup> Heidegger M., *Nietzsche II*, 260.

<sup>35</sup> Vgl. Nietzsche F., *Nachlaß 1885 – 1877*, (KSA 12), 5 [71]; *Der europäische Nihilismus*, 211-217. „Der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus, – wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen“ (Nietzsche F., 11 [99], KSA 13). Vgl. dazu Vattimo G., *Nietzsche eine Einführung*, 65-66. Vgl. Heidegger M., *Nietzsche II*, 33).

<sup>36</sup> Vgl. Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches II*, 350, KSA 2, 702.

<sup>37</sup> Heidegger M., *Nietzsche II*, 424.

<sup>38</sup> Vgl. Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, 111-115.



als der Zustand des Menschen betrachtet, welcher „Unglauben an eine metaphysische Welt in sich schließt, – welche sich den Glauben an eine wahre Welt verbietet“<sup>39</sup>. Die Aufgabe der Philosophie in der Epoche der Nihilismus – die „die voraufgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das nächste Jahrhundert bestimmende Bewegung“<sup>40</sup> – die sich als Vernichtung der bisherigen Ziele und Werte charakterisieren lässt, wird nicht mehr in einem bloß negativen Sinn rezipiert, sondern dem Autor von *Sein und Zeit* zufolge als Befreiung begrüßt.<sup>41</sup> Nietzsches Nihilismus, „diese Musik der Zukunft“, „ein Strom, der ans Ende will“<sup>42</sup>, ist für Heidegger nichts anderes als die Vollendung der Metaphysik, die seit Platon in Gang ist und heutzutage – in der Epoche der Herrschaft der Technik – wesentlich in Erscheinung tritt.

„Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch bleibt Platons Denken in abgewandelten Gestalten maßgebend. Die Metaphysik ist Platonismus. Nietzsche kennzeichnet seine Philosophie als umgekehrten Platonismus. Mit der Umkehrung der Metaphysik, die bereits durch Karl Marx vollzogen wird, ist die äußerste Möglichkeit der Philosophie erreicht. Sie ist in ihr Ende eingegangen.“<sup>43</sup> Und wenn man weiter den Verweisungen Heideggers folgt, kommt man zu folgendem Ergebnis: „Die Denkweise der überlieferten Metaphysik, die mit Nietzsche abgeschlossen ist, bietet keine Möglichkeit mehr, die Grundzüge des erst beginnenden technischen Weltalters denkend zu erfahren.“<sup>44</sup> Wie die Philosophie am Ende der metaphysischen Abenteuer sich gestalten wird, ist unbekannt. Heidegger hat diese Frage belebt. Eine Antwort auf diese Frage verlangt, sich sowohl mit der Philosophie Nietzsches auseinanderzusetzen als auch die These Heideggers „Nietzsche als Vollender der Metaphysik“ zu bejahen oder zu verneinen.

Die „Metaphysik“ wird sich in dieser neuen Hinsicht als umstrittener Begriff erweisen. Bezüglich des Verhältnisses Heidegger-Nietzsche bilden sich neue Interpretationen der Philosophie Nietzsches, Interpretationen, die sich zwar auf Heidegger beziehen, die aber nicht, wie auf den ersten Blick zu erwarten wäre, Nietzsche als wesentlichen metaphysischen Denker interpretieren – als letzten Patriarchen, der im Lauf der Geschichte des Denkens des Abendlands die

---

<sup>39</sup> Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente November 1887-März 1888*, 11 [99] (KSA 13), 48.

<sup>40</sup> Heidegger M., *Nietzsche II*, 33. Vgl. Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente November 1887-März 1888*, 11 [411], (KSA 13), 189-190.

<sup>41</sup> Vgl. Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 2 [127], 125-127.

<sup>42</sup> Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente November 1887-März 1888*, 11 [411], (KSA 13), 189.

<sup>43</sup> Heidegger M., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, 71.

<sup>44</sup> Heidegger M., *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* (23. September 1966), in: *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, (GA 16), (hrsg. von Hermann Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 674-675.

Metaphysik an ihren Höhepunkt bringt (Heidegger) –, sondern die die Philosophie Nietzsches eher als eine Philosophie deuten, die „sich von jedem authentischen Bezug auf eine Stimme der Wahrheit, einschließlich derjenigen des von Heidegger beschworenen <Seyns> verabschiedet hat“<sup>45</sup>. Französische und italienische Interpreten werden zu zeigen versuchen, dass die Metaphysik bei Nietzsche nicht ein genauer Begriff ist, welcher sich auf eine bestimmte Auslegung des Seins des Seienden und auf eine diesbezügliche Auffassung der Wahrheit bezieht, sondern dass die Metaphysik, von der Nietzsche gesprochen hat, eher ein mehrdeutiger und sogar polemischer Begriff ist. Bezüglich der Bedeutung der Metaphysik werden die verschiedenen Perspektiven verpflichteten Interpreten aus Frankreich und Italien keine konvergierende Meinung äußern, aber trotzdem einer Leitidee folgen und zwar, dass Nietzsche nicht zu zeigen versuchte, was „Metaphysik“ ist oder was sie von sich her sein kann, sondern dass er aus diesem Begriff, französisch gesprochen, jenes „Trugbild“ („simulacre“) macht, das er nötig hat, um durch „Umdrehung des Platonismus“ (KSA 7,199) seinen eigenen Beitrag zur „Überwindung der Metaphysik“ leisten zu können<sup>46</sup>. Die „Überwindung der Metaphysik“, die sich in der Philosophie Vattimos zu einer Überwindung des „Denken des Grundes“ umgestaltet hat, verwandelte sich in eine Leitidee (*Schwächung der starken Strukturen in der Seinsgeschichte*), deren Konsequenzen zu der Hypothese einer postmetaphysischen Epoche zu führen habe. Bezüglich dieser neuen epochalen Eröffnung des Seins, wird der Schüler und Nachfolger Pareyson an der Turiner Universität eine neue Art des Denkens begründen, deren Inhalte von der Seinsfrage zu der „Frage nach Gott“ mithilfe der „hermeneutischen Ontologie“<sup>47</sup> und später der „hermeneutischen Nihilismus“<sup>48</sup> die eigene Agenda des Denkens ständig ergänzten.

---

<sup>45</sup> Reckermann A., *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, VIII. Diese Konklusion wird von Derrida vertreten, aber sie beeinflusst auch die weiteren Interpretationen der Philosophie Nietzsches. „Im Blick auf Heidegger, Derrida und, wenn man die italienische Perspektive mitberücksichtigt, auf Gianni Vattimo kann deutlich werden: Eine Überwindung der Metaphysik oder des vermeintlich mit ihr verbundenen Logozentrismus, die sich nicht damit zufriedengibt, den Diskurs der Philosophie ausschließlich auf szientifische Formen der Regularität festzulegen, findet aus historischen und systematischen Gründen in Nietzsches Philosophie ein Muster, das intensiver wohl als jedes andere zum gründlichen Durchdenken einlädt“ (Reckermann A., *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, VIII).

<sup>46</sup> Vgl. Reckermann A., *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, Walter de Gruyter, Berlin 2003, 90.

<sup>47</sup> Vgl. Vattimo G., *Le avventure della differenza*; Vattimo G., *Nietzsche eine Einführung*.

<sup>48</sup> Vgl. Vattimo G., *Jenseits der Interpretation*,



## **RECENZIE – BOOK REVIEW**

---

**Alexandru Buzalic, *De Trinitate. Din problemele teologiei trinitare*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2010, 368 p., ISBN: 978-973-141-234-4.**

---

Lucrarea de față constituie o sinteză asupra problemelor teologiei trinitare așa cum se reflectă în istoria dogmelor, pornind de la o perspectivă filosofico-analitice ale teologiei fundamentale, pentru a aborda ulterior o schemă clasică tratatelor de teologie dogmatică. Cartea e formată din Cuvânt înainte, Prolegomenă (în 3 puncte), 3 părți, Concluzii, Bibliografie, Indice analitic. Definițiile și demersul demonstrativ se integrează pe linia dogmatică a acceptării *apriori* a poziției magisteriale, garantul ortodoxiei doctrinare: „Biserica exprimă credința sa trinitară mărturisind un singur Dumnezeu în trei persoane: Tatăl și Fiul și Spiritul Sfânt. Cele trei persoane divine sunt un singur Dumnezeu pentru că fiecare dintre ele este identică cu plinătatea naturii divine unice și indivizibile. Ele sunt, în mod real, distincte între ele, datorită relațiilor care le pun în referință pe unele cu celelalte: Tatăl îl naște pe Fiul, Fiul este născut de Tatăl, Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul. Inseparabile în unica lor substanță, persoanele divine sunt inseparabile și în acțiunea lor: Treimea are una și aceeași acțiune” (CBC comp. 48-49). Astfel, în iconomia mântuirii evenimentul pascal este o acțiune trinitară (p. 84, 106). Pornind de la textele Noului Testament, în lucrare prezentate în pp. 105-106, se conturează întreaga teologie trinitară a Bisericii: Mt. 11, 25-27 (Tatăl a dăruit totul Fiului), Mt. 28, 16-20 (Botezul trinitar), Mc. 1, 9-11

(Botezul Domnului), Mc. 15, 33-39 (e recunoscut de sutaș ca Fiul lui Dumnezeu), Lc. 1, 26-38 (Bunavestire), Lc. 4, 16-21 (Spiritul Domnului coboară peste Fiul), In. 1, 1-18 (Logosul întrupat al Tatălui), In. 3, 16-18 (Tatăl îl dă pe Fiul din iubire pentru lume), In. 5, 19-30 (Fiul este egal cu Tatăl), In. 14, 1-14 (Fiul este în Tatăl), In. 14, 15-26 (trimiterea Spiritului Sfânt), In. 17, 1-18 (preamărirea Fiului prin Tatăl și a Tatălui prin Fiul), In. 17, 20-26 (unitatea Treimii și a Bisericii), In. 20, 24-29 (Isus, Domn și Dumnezeu), F. Ap. 2, 32-36 (Isus șade de-a dreapta Tatălui și trimite pe Spiritul Sfânt), Rom. 1, 1-7 (Fiul Tatălui și puterea Sfântului Spirit), Rom. 5, 5 (iubirea lui Dumnezeu revărsată prin Sfântul Spirit), I Cor. 8, 1-6 (un Dumnezeu – Tatăl, un Domn – Hristos), I Cor. 12, 1-11 (aceleși Spirit, același Domn, același Dumnezeu și diverse daruri), II Cor. 13, 11-13 (Sfânta Treime), Gal. 4, 4-7 (Spiritul lui Isus trimis de Dumnezeu în sufletele noastre), Filip. 2, 5-11 (kenoza Fiului), Colos. 1, 12-20 (chipul lui Dumnezeu în Isus și Biserica), Efes. 1, 3-23 (Sfânta Treime), I In. 4, 17-16 (Dumnezeu este iubire, trimite pe Fiul și dăruiește pe Sfântul Spirit). Teologia catolică contemporană recunoaște principiul unității în diversitate, care în cazul conceptelor teologice se traduce prin unitatea mărturisirii de credință, în spiritul afirmațiilor unanim acceptate ca normă a ortodoxiei doctrinare. Această unitate doctrinară, cuprinsă și păstrată cu sfințenie în *Tezaurul credinței*, este în mod

continuu actualizată de teologi, pentru ca Revelația să fie înțeleasă și primită de om – beneficiarul descoperirii făcute din iubire de Dumnezeu – în contextul cultural specific existenței lui și în intercon condiționările impuse de istorie. Cu toate acestea, doctrina unitară nu este patrimoniul exclusiv al unei singure școli teologice, în sensul unor interpretări unice, garantul uniformității constând în definițiile magisteriale, repere clare ale învățăturilor de credință, exprimate mai ales sub forma catehismelor. Bisericile *sui iuris*, aparținând diferitelor rituri, au un patrimoniu liturgic, teologic, spiritual și disciplinar diferențiat de cultura și istoria lor specifică. De aici și legitimitatea unor școli teologice aparținând tradițiilor locale, care sunt complementare afirmațiilor celorlalte școli teologice atâta timp cât rămân fidele ortodoxiei doctinare, în consecință îmbogățesc patrimoniul comun întregii Biserici Catolice. Teologii greco-catolici, rămânând fideli tradiției Bisericii Răsăritului, au studiat teologia latină în mari centre universitare și de formare spirituală, conștientizând valoarea unității în diversitate specifică Bisericii Universale. Prin scrieri, uneori cu caracter polemic, au afirmat încă

de la început, pe baza argumentelor biblice, patristice și magisteriale, că afirmațiile teologiei latine și grecești sunt complementare. De asemenea, prin teologia proprie exprimată sub forma tratatelor sistematice, au contribuit la cunoașterea reciprocă a specificului propriu atât decătore latini cât și de bizantini, popularizând ideea complementarității teologiilor particulare, luptând pentru recunoașterea modelului refacerii unității Bisericii după modelul unității în diversitate din primul Mileniu creștin. Fiind o parte a Bisericilor *sui iuris* de tradiție greco-bizantină care au reintrat în comuniunea plenară a Bisericii Catolice, Bisericile greco-catolice au astăzi menirea de a contribui și în planul dialogului teologic, ca un pas necesar în opera de refacere a unității Bisericii lui Hristos. Teologia trinitară și antropologia creștină au un rol important în actualizarea limbajului în care adevărurile de credință ajung la omul de astăzi, mai ales că mesajul mântuirii și Revelația deplină a fost, este și vor fi în veci aceleași. Limbajul cultural se schimbă, mesajul mântuirii este neschimbat. De aici și necesitatea unei evoluții permanente a teologiei creștine.

**IONUȚ MIHAI POPESCU**